



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 14, v. 1 nov.2020-abr.2021
p. 50-72.

Gênero na encruzilhada: um olhar em torno do debate sobre vivências trans no candomblé¹

(*Gender at the crossroads: a look around the debate on trans experiences in candomblé*)

(*Género en la encrucijada: una mirada al debate sobre las experiencias trans en candomblé*)

Wanderson Flor do Nascimento²

Thiffany Odara³

RESUMO: O polêmico debate sobre a presença das pessoas trans nos terreiros de candomblé e suas vivências nesses espaços tem se intensificado nos últimos anos. Como um modo de colaboração para o debate, este artigo tem como objetivo discutir algumas ideias presentes no próprio terreiro que têm sido tensionadas no debate e discuti-las partindo dos próprios modos de os terreiros, em suas heranças africanas, pensarem a realidade. O entendimento da tradição, o lugar do corpo no terreiro e os impactos das modificações corporais, as funções das vestimentas e da atribuição dos cargos servirão, em nosso esforço, para oferecer caminhos para *encruzihar* o debate em torno das experiências trans nos terreiros. Buscando, assim, evitar a colonização dos elementos do debate, sem desconsiderar a dimensão do acolhimento, que historicamente tem caracterizado o espaço dos terreiros.

PALAVRAS-CHAVE: Candomblés. Transgeneridade. Tradição. Identidade. Corpo.

Abstract: The controversial debate about the presence of transgender people in Candomblé has intensified in recent years. To collaborate to this debate, this article discusses some ideas present in the terreiro that have been tensioned in the debate, starting from how terreiros operate regarding their African inheritances to think about reality. The understanding of tradition, the placement of the body in the terreiro and the impacts of bodily modifications, the functions of clothing and the attribution of positions offer means to *interface* the debate with trans experiences in terreiros, seeking to avoid the colonization of the elements of the debate, while considering the dimension of welcoming, which has historically characterized the space of the terreiros.

Keywords: Candomblés. Transgenderity. Tradition. Identity. Body.

¹ Este texto nasceu da reflexão conjunta entre a autora e o autor do texto *Transgeneridade e candomblés: notas para um debate*, publicado no volume 3 de 2019 da *Revista Calundu*. A experiência e reflexões de duas pessoas que ocupam lugares de sacerdócio, sendo a autora uma sacerdotisa trans, trouxe sentidos outros aos já afirmados no texto que motivou a escrita do que aqui leremos.

² Docente de Filosofia, Bioética e Direitos Humanos da Universidade de Brasília (UnB). Colidera o Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde (Geperges Audre Lorde – UFRPE/UnB/CNPq) e integra o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB – CEAM/UnB) e o Núcleo de Estudos de Filosofia Africana Exu do Absurdo (NEFA/UnB). Tata ría Nkisi Nkosi Nambá. E-mail: wandersonflor@unb.br

³ Pedagoga, Especialista em gênero, raça/etnia e sexualidade, educadora social e redutora de danos do Centro de Promoção e Defesa dos Direitos LGBT-BA (CPDD-BA). Membro do Candaces – Grupo de Pesquisa de Mulheres Negras da UNEB. Ativista do movimento Negro e LGBT. Ialorixá do Terreiro Oyá Matamba, Lauro de Freitas-BA. E-mail: thiffany.odara@gmail.com



Resumen: El polémico debate sobre la presencia de personas transgéneros en los *terreiros* de candomblé y sus experiencias en ese espacio se ha intensificado en los últimos años. Para colaborar con el debate, este artículo intenta discutir algunas ideas presentes en el propio *terreiro* que se han tensionado en el debate y discutirlos a partir de las formas en que los *terreiros* mismos, en sus herencias africanas, piensan sobre la realidad. La comprensión de la tradición, el lugar del cuerpo en el *terreiro* y los impactos de las modificaciones corporales, las funciones de la vestimenta y la atribución de posiciones servirán, en nuestro esfuerzo, para ofrecer caminos para *encrucear* el debate en torno a las experiencias trans en ese espacio, buscando evitar la colonización de los elementos del debate, sin dejar de lado la dimensión de acogida, que ha caracterizado históricamente el espacio de los *terreiros*.

Palabras clave: Candomblés. Transgeneridad. Tradición. Identidad. Cuerpo.



O nosso corpo é como uma divindade
e precisa ser cultuado.
(Ówe, Mãe Stella de Oxóssi)

1. Introdução

Um debate acalorado tem circundado o contexto das comunidades de candomblé no Brasil: a vivência das pessoas trans no interior dos terreiros. Como os terreiros não são uma dimensão paralela da realidade e nem vivem apartados dos contextos que os cercam, a experiência da transgeneridade tem sido problematizada de modo bastante intenso, em função do impacto que há entre as imagens externas aos terreiros que são feitas sobre as pessoas trans e, também, dadas as peculiaridades que os terreiros carregam consigo ao pensar as relações entre corpo, subjetividade e vida.

As sociedades ocidentais, atravessadas pela cisnormatividade, cercam a experiência das pessoas trans de preconceitos, violências, interdições, impondo papéis e performances para os corpos e um modo determinado de vivenciá-los. Esta imposição, ao naturalizar um certo *script* para a experiência da vida e dos corpos, rejeita as experiências trans e prescreve a experiência cis como a única experiência normal, correta e adequada.

A eclosão pública desse debate nos terreiros de candomblé é relativamente recente e bastante intensa. Já não é mais possível contornar as questões que a experiência trans traz para o interior das comunidades candomblecistas. Nossa intenção, neste texto, não é resolver tais questões, mas percorrer alguns pontos que possam ser úteis para organizar os termos por meio dos quais a discussão tem, de modo bastante polêmico, acontecido nos terreiros.

A caracterização de uma posição do terreiro como um espaço que seja hostil à experiência das pessoas trans se atrita com a posição de que as vivências das pessoas trans desrespeitariam as antigas tradições herdadas pelas comunidades candomblecistas. Esta segunda posição estaria aproximada de um biologicismo, ligados com os papéis de gênero eurocêntricos e cristãos, que castigam e excluem tudo e todas que não correspondem às suas doutrinas dominantes.

Nossas experiências e percepções, como pessoas iniciadas no candomblé e comprometidas com o combate à transfobia, conduzem as maneiras como pensamos a presença das pessoas trans nos terreiros. E sabemos que os terreiros de candomblés são espaços que recebem, cotidianamente, influências do mundo externo, portanto precisam se posicionar sobre crenças e valores com os quais convivem e que impactam as vidas das pessoas trans.



Os intensos debates sobre este tema têm sido enredados nos últimos anos, sobretudo pela organicidade política das pessoas trans, e fomentados, principalmente nas redes sociais, em encontros e seminários dos povos de terreiro e em vários espaços de discussão política. Os tensionamentos trazidos pelas pessoas trans geram impactos que precisam ser pensados pela comunidade dos terreiros, que pensam a si mesmas como abertas, desprovidas da ideia de pecado, desconhecedoras da figura do demônio, o que faria do candomblé uma experiência atravessada pelo acolhimento de lésbicas, gays, bissexuais, mas que, ainda, constrói muralhas para as pessoas trans.

Poucas foram as pesquisas realizadas sobre o debate. Uma das principais limitações dessas pesquisas, em nossa percepção, deve-se ao fato de que agenciam, normalmente, referenciais teóricos distantes, estranhos, alheios aos terreiros, o que pode resultar em um baixo impacto dessas reflexões nas comunidades de candomblé em função de seus membros não se identificarem com os discursos acionados nas discussões. Nosso interesse aqui é, a partir de outra direção, encruzihar as próprias percepções de mundo presentes nos terreiros para, desde suas próprias categorias, elencar os elementos do debate examinando suas tensões.

Entenderemos aqui encruzihar como *trazer para a encruzihada*, este lugar mítico onde as ideias, onde as práticas, onde os valores se encontram, abrindo-se em uma multiplicidade de caminhos que precisam ser repensados diante das possíveis tensões que, no contexto aqui tratado, se referem aos encontros entre valores ocidentais eurocêntricos e os valores afro-indígenas que habitam os terreiros. Compreendemos aqui, também, a encruzihada como ponto do qual emerge uma decodificação, uma crítica analítica, que enaltece existências aniquiladas pela colonialidade, o que torna possível repensar as nossas existências.

Assim, entendemos que cada caminho que chega à encruzihada nos leva a diversos outros caminhos, nos obrigando, sempre, a decidir para onde e como caminhar. Procurando saber se manteremos os caminhos abertos por nossos ancestrais em direção a espaços de resistência aos mesmos valores e práticas ocidentais opressores que tornaram necessária a criação dos terreiros de candomblé.

Para isso, não revisaremos todos os elementos da discussão, mas apenas aqueles que consideramos relevantes para caracterizar a maneira pela qual a problematização da presença da experiência das pessoas trans no terreiro se dá, debatendo-os desde os próprios referenciais de pensamento dos terreiros, sobretudo em função da autopercepção das pessoas



candomblecistas de que os terreiros sejam espaço de acolhimento, equilíbrio e cuidado (GUIMARÃES, 2003), e que possa também sê-lo no encontro com as pessoas trans, já tão agredidas e marginalizadas socialmente.

2. Contornos da discussão

Muito embora a presença de pessoas transgêneras no candomblé não seja novidade, o debate em torno de quais lugares elas possam ocupar nos terreiros e a possibilidade das modificações corporais (desde a colocação de silicone até os procedimentos cirúrgicos de transgenitalização) por parte de pessoas trans iniciadas – ou que desejam se iniciar – parece mais recente.

Usualmente, a discussão sobre a presença das pessoas transcorre em quatro camadas: a da posição dos corpos no terreiro e em suas dimensões rituais; a dos impactos das possíveis modificações corporais na rotina das pessoas que as fizeram, quando estão no interior do terreiro; a do uso generificado das vestimentas no terreiro e, por fim, a de quem pode ocupar determinadas funções ou cargos na comunidade candomblecista. Cada uma dessas camadas encruzilham o gênero e estão vinculadas com pressuposições, muitas vezes não discutidas, sobre os modos como as tradições africanas presentes nos terreiros lidam com as diversas situações cotidianas vinculadas a cada uma dessas camadas que se atravessam.

Na primeira camada, na maioria das vezes, se traz para a discussão a ideia de que os corpos são habitados por orixás, voduns ou inquices (MANDARINO, GOMBERG, 2013) e, em razão disto, não sendo propriedades das pessoas que habitam tais corpos, sejam elas cis ou trans. Diversas interdições estariam vinculadas aos corpos, várias delas conhecidas como *ewós* ou *quizilas*, demandando uma variedade de cuidados recomendados pela tradição dos terreiros. (BARROS; TEIXEIRA, 2000) Os *ebós* (oferendas) e as *maiongas* (banhos feitos com ervas maceradas em água) que entram em contato com os corpos são exemplos destes cuidados e, em casos específicos, seriam administrados em razão de corpos que seriam pensados como masculinos ou femininos, ‘de modo natural’.

A segunda camada, vinculada à anterior, alertaria que caso uma modificação nos corpos fosse realizada, o seria de modo artificial, não modificando seu caráter ‘natural’ e, por isso, seriam tratados, na comunidade, como o eram antes da modificação. Assim, a comunidade se relacionaria com aqueles corpos, tal como ele fora apresentado para a divindade no momento em que a pessoa se se iniciou no candomblé.



A terceira camada supõe que as vestimentas identificam papéis e funções no terreiro. Pessoas mais novas e mais velhas vestem roupas diferentes. Ritos e situações diversas são, também, identificadas pelas roupas que as pessoas vestem. E haveria determinações, na tradição, de roupas para homens e para mulheres, ainda entendidos como entidades ‘naturais’, havendo, assim, roupas naturalmente destinadas para homens e para mulheres.

A quarta camada parte da ideia de que o trabalho ritual seja dividido em função do sexo biológico e não vinculado com a expressão de gênero das pessoas. O tipo de corpo que uma pessoa tenha determinaria um conjunto de atividades que essa pessoa poderia e quais não poderia desempenhar.

Parte das posições defendidas no debate afirma que essas camadas são enredadas com a transfobia ao não reconhecer que as pessoas trans possam exercer as atividades no terreiro em consonância com sua identidade de gênero, obrigando-as a atuar em concordância de acordo com designações cisgêneras, expressando, assim, uma tradição transfóbica. Uma vez que a sociedade é estruturalmente racista, o racismo se aliaria a outras opressões, como a transfobia, que marginalizam e negam outras possibilidades de existência que sejam contrárias ao modelo imposto pelo racismo e suas intersecções coloniais.

Nossa posição é que tanto as camadas assinaladas, como as posições divergentes, trazem consigo equívocos, seja ao utilizarem uma percepção problemática de tradição ou por interpretar, com referenciais externos, a experiência de socialização comunitária dos terreiros de candomblé. Sustentaremos a hipótese de que se considerarmos os elementos africanos que permeiam isso que chamamos de tradição, na rotina dos terreiros, teremos outros elementos para a estruturação do debate e, quem sabe, outros encaminhamentos para ele. Encaminhamentos que possam dialogar de modo mais próximo com a autopercepção dos terreiros como espaços de cuidado e acolhimento das pessoas e de suas maneiras de lidar com as exclusões que experimentamos em nossa sociedade.

Sigamos pelos caminhos a encruzilhar...

3. Primeiro caminho: *nas encruzilhadas da tradição*

O primeiro caminho que percorreremos rumo ao encruzilhar do debate é o que discute a Tradição. Uma vez que os terreiros de candomblé são comunidades que entendem a si mesmas



como tradicionais, a percepção da realidade e as práticas, nesses espaços, são conduzidas pela tradição e de como se a percebe.

Ideia envolta em incompreensões, a tradição tem sido, muitas vezes, entendida como estática, que pouco ou nada se transforma, permanecendo imutável através das gerações, remetendo-se sempre a um passado nostálgico que não deve ser modificado sob pena de traçar “um caminho do período áureo para a decadência”. (PEREIRA; GOMES, 2001, p. 49) Não obstante, percepções africanas sobre a tradição recusariam essa imagem nostálgica e estática:

a tradição, contrariamente à ideia fixista que se tem dela, não poderia ser a repetição das mesmas sequências, não poderia traduzir um estado imóvel da cultura que se transmite de uma geração para outra. A actividade e a mudança estão na base do conceito de tradição. (AGUESSY, 1980, p. 105-106)

Apontando para a ideia de transmissão, a tradição estaria preocupada em repassar os legados, prevenindo a ocorrência de mudanças, “situando o sujeito diante dos desafios que decorrem do desejo de construir um futuro melhor (utopia), ou da incerteza de saber que é preciso mudar”. (PEREIRA; GOMES, 2001, p. 53) Nesse contexto, a tradição significaria que aprendemos e ensinamos sentidos, valores, práticas e conhecimentos basilares para compreender nossa existência e para decidir e avaliar como devemos agir no mundo. No que tange aos candomblés, a tradição africana teve de se reinventar, se alterar, para que pudesse resistir até os dias atuais:

a tradição muda para ser tradição, tem seu ritmo próprio, sua mecânica de avançar na direção do futuro e traçar caminhos, às vezes tortuosos, vencer barreiras de acomodação e quase nunca se submeter à temporalidade linear, como na sucessão de outros eventos sociais. (BRAGA, 2006, p. 117)

Assim, a tradição é reinventada para que se mantenha “existindo quase uma tradição de se quebrar a tradição”. (BRAGA, 2006, p. 119) E, se partimos da premissa que o candomblé é uma tradição de acolhimento (SILVA; DACACH; GUIMARÃES, 2003), e seu olhar precisa estar voltado para seu ambiente interno e externo sem perder de vista que, assim como a natureza, as pessoas são mutáveis. E, assim, se poderia modificar a tradição para manter sua característica fundamental; em nosso caso, o acolhimento. Sem perder a dimensão do fundamento, mas de desconfigurar práticas intimamente racistas e sexistas, que condenam nossos valores e crenças além outras intersecções que expulsam corpos dissidentes, tanto da sociedade quanto das comunidades de terreiro.



Podemos pontuar aqui, para a reflexão que, no passado, as iniciações no candomblé eram mais demoradas e poderiam durar até um ano de recolhimentos. Hoje, essa realidade vinda da tradição teve que mudar, assim como os longos resguardos desses processos rituais; modificações essas benéficas diante da dinâmica do tempo atual, o que não inviabilizou o processo iniciático; pelo contrário: essa transformação foi responsável pela sua manutenção na atualidade. Ressignificou-se o rito sem perder o fundamento da tradição.

Postas estas reflexões, parece, portanto, que, até aqui, há pouca divergência quanto ao caráter da tradição como vinculado à manutenção do que seja imprescindível para a compreensão e continuidade da comunidade. O problema começa quando se precisa definir quais elementos são fundamentais, imprescindíveis. Quando colocadas na roda as quatro camadas da discussão apresentadas anteriormente, nos perguntamos o que, nelas, efetivamente seria necessário para a vida comunitária? Se os corpos são entendidos como templos das divindades, tal fato significaria que tais templos deveriam ser imutáveis? Há limites para o que poderia ser transformado nos corpos para que permanecessem em sua condição de templos? Houve uma permanência, no tempo, no modo como as vestimentas eram utilizadas e em suas características? As separações de tarefas, nos terreiros, em decorrência dos tipos dos corpos, são universais? Nunca se modificaram?

A tarefa de encruzihar os caminhos desse debate nos conduz a colocar questões como essas para que compreendamos o que chamamos de tradição e o impacto que essa compreensão tem na convivência rotineira dos terreiros no que tange à nossa percepção do que permanece na tradição. Sendo assim, encruzihar torna-se uma possibilidade de se repensar códigos, símbolos, signos e significados herdados por uma cultura ocidental, desde os referenciais dos terreiros.

Outro aspecto fundamental deste caminho do debate, no que se relaciona ao pertencimento a uma comunidade que se guie pela tradição, é que nem tudo que compõe essa comunidade é fundamentalmente tradicional. Nesse contexto, distinguir entre o que é basilar e o que é acessório na constituição da comunidade em sua relação com a tradição é um desafio importante.

É consensual que a ancestralidade é um fundamento das tradições africanas habitantes dos candomblés. E, usualmente, percebemos a ancestralidade conectada com uma ideia de descendência que se vincularia com a reprodução, tema que se conecta, de algum modo, com uma certa dimensão do debate em torno da transgeneridade.



Uma das abordagens em torno da temática da reprodução colocaria em cena, de modo incontornável, os papéis de fêmea e macho da espécie humana. E, no que tange à reprodução, os seres humanos só poderiam desempenhar um desses papéis. Desde estes papéis, outros lugares sociais seriam determinados, assim como interdições gerais a quaisquer deles. A partir deste imaginário, algumas atividades deveriam ser realizadas apenas por mulheres e outras apenas por homens.

Dada a inexistência de uma separação radical entre as dimensões social e ritual nos terreiros, essa distinção dos papéis de gênero no trabalho apareceria, também, ritualmente, o que justificaria a existência de ritos – ou papéis em determinados ritos – vedados a machos e outros vedados a fêmeas da espécie humana.

E, aqui, um cruzamento do debate traz alguns elementos complexificadores para a discussão sobre a experiência trans em contraste com a experiência cis nos terreiros: nos candomblés, qual é o significado e a função destas interdições? Tais interdições estariam conectadas com a dimensão reprodutiva da espécie que apareceria como fundo metafórico da ideia de ancestralidade? Na hipótese que a resposta seja positiva, nenhuma mulher trans poderia exercer um papel destinado a uma mulher cis, tendo no horizonte que a primeira não poderia procriar ou compor uma descendência através do parto. E uma limitação similar se aplicaria à experiência dos homens trans, em relação aos homens cis.

Entretanto, se o sentido da interdição for este, seríamos compulsoriamente levadas a interditar também a participação das mulheres e homens cis que fossem estéreis nos ritos que fossem, por essa mesma hipótese, destinados a pessoas que fossem férteis, uma vez que essas pessoas também seriam incapazes, biologicamente, de procriarem. E como não são observáveis esse tipo de interditos direcionados a pessoas estéreis, parece não ser exatamente esse o motivo da interdição às pessoas trans, não obstante que o argumento utilizado seja o das capacidades orgânicas reprodutivas e da descrição binária excludente dos tipos de corpos.

Ainda nesse cenário, os papéis e as funções dentro do candomblé seriam problemáticos para as pessoas *intersex*, uma vez que o biologicismo enraizado na sociedade, refletido no candomblé, não dará conta de responder à pluralidade presente nos corpos dessas pessoas, cuja existência é apagada por uma visão eurocêntrica cristã, tentando negar outras possibilidades de vivência, que não seja a cisnormativa em torno das figuras de macho e fêmea.



Nesse contexto, seria fundamental nos atentarmos para a imagem de família que é frequente no continente africano e na diáspora negra: uma família sempre expandida e para a qual a responsabilidade e a função da descendência não seriam de um par de indivíduos, mas da própria comunidade familiar, em sua inteireza. Nessa configuração, a figura de uma pessoa trans não apenas não desestabilizaria a hipótese da descendência, assim como não o provocaria qualquer outra pessoa particular que não tenha filhos (por esterilidade ou outra razão), já que a comunidade familiar não necessariamente estaria impedida de seguir procriando⁴.

Assim, mesmo que, no contexto familiar tradicional africano, acionemos uma dimensão reprodutiva como embasamento para a ancestralidade como um dos fundamentos da tradição, não se justificaria a interdição de que pessoas trans desempenhassem funções ‘destinadas’ a pessoas cis.

4. Segundo caminho: *um corpo encruzilhado*

Nosso segundo caminho para encruzilhar o debate sobre a presença de pessoas trans nos terreiros é um dos que mais causa tensionamentos e diz respeito às modificações corporais. A principal base argumentada nessa camada do debate afirmaria que, para as tradições africanas herdadas nos terreiros, não haveria, como no ocidente, um dualismo entre a alma e o corpo. (BARROS; TEIXEIRA, 2000) Além desse elemento, haveria a suposição de que os corpos seriam moradas das divindades, espécies de altares vivos, corpos altares (JAGUN, 2019) que seriam sagrados, templos fundamentais. Assim entendidas, as modificações nos corpos seriam vistas como violação desses corpos-templo-altares.

Embora possamos pensar que há sentido em os corpos serem templos das divindades, parece que saltar daí para a interpretação de que modificações seriam violações ou desrespeito às divindades é um passo bastante frágil. Pensamos em duas razões para não seguir essa conclusão: 1. nenhum templo deixa de sê-lo por ter passado por qualquer modificação em sua estrutura física: são as funções e as relações que estabelecemos com este que caracterizam um espaço como templo, logo não parece fazer muito sentido pensar que um templo não possa ser reestruturado; 2. os corpos passam por variadas modificações ao longo do tempo: os dentes podem ser extraídos, cirurgias com funções de saúde ou estéticas podem ser realizadas ao longo

⁴ Aqui faz-se necessário frisar que a ideia de que as pessoas trans estariam impedidas de procriar é outra atuação do imaginário cisheteronormativo. Salvo o caso da esterilidade, que independe da identidade de gênero de alguém, não há nada que seja terminantemente proibitivo de que as pessoas trans possam procriar.



da vida, reconstruindo ou retirando partes dos corpos. Quer tenhamos ou não escolhido voluntariamente essas modificações, os corpos ficam diferentes do que eram anteriormente ao procedimento cirúrgico.

Vale lembrar que, para os candomblés, os corpos não são propriedades privadas das pessoas que os habitam: eles são partilhados com as divindades. Por isso, qualquer intervenção nos corpos, sempre que possível, precisa ser negociada com as divindades. Em função dessa característica, assim como várias outras decisões importantes que as pessoas que compõem os povos de terreiro tomam, as divindades devem ser consultadas através do oráculo. Não porque as divindades sejam ‘birrentas’ e ‘batam o pé’ por não querer que os corpos sejam modificados, mas por poderem apontar eventuais riscos que qualquer intervenção cirúrgica carrega consigo.

Se uma divindade consente que alguém retire um dente, não renega alguém que tenha perdido uma perna, porque razão causaria problemas com alguém que resolvesse retirar seus seios ou pênis? Se procedimentos estéticos e intervenções por motivo de saúde são compreendidos pelas divindades, porque não compreenderiam a realização de procedimentos cirúrgicos transgenitalizadores? E, sobre esse ponto, é importante notar que nem toda pessoa trans deseja realizar os procedimentos de redesignação sexual, mastectomia ou histerectomia.

Nossa hipótese é que esse passo da discussão caminhe muito mais na companhia da percepção ocidental, que atrela o gênero a um tipo específico de corpos, o que finda por reproduzir, em alguma instância, o binômio corpo/alma, mas na forma do corpo sexuado/gênero. E, aqui, ainda que a premissa inicial – de que os corpos sejam habitados por divindades – seja correta, introduzimos um elemento estranho na percepção comunitária, pois não há binarismo entre corpo e alma para as tradições africanas herdadas pelos terreiros.

Isso é facilmente percebido na experiência do transe. Uma pessoa que ‘vira com’ ou ‘manifesta’ uma divindade como Nkosi ou Ogum (que é, no imaginário dos terreiros, entendida como masculina), durante toda a manifestação da divindade, as pessoas da comunidade tratarão essa pessoa em transe como um homem, pois ali estará presente a divindade, pouco importando se a pessoa que está em transe é um homem ou mulher, cis ou trans. Instaura-se um trânsito que não distingue entre as pessoas com seus corpos e as divindades e que não determina que o gênero seja expresso em um tipo de corpo. (BOTELHO, STADLER, 2012) Para as tradições africanas, os corpos só são masculinos e femininos especificamente em função da reprodução. E como o transe não é uma relação de reprodução, parece que há outros elementos em questão na avaliação moral



de uma conduta que fosse lida a partir da perspectiva do gênero. Não haveria, especificamente na ideia dos corpos altos, nada que determinasse um interdito das modificações corporais e nem da expressão de gênero tal como a pessoa trans se sentisse confortável.

Os corpos, para uma pessoa trans, são percebidos como intimamente ligados ao seu bem-estar físico, mental e social. Quando as pessoas trans modificam seus corpos, na grande maioria das vezes, o fazem por razões de conformidade com o gênero em que elas se sentem bem. Essas modificações não estão ligadas a uma finalidade meramente estética, mas sim por um adequação à sua realidade, realidade essa bastante violenta, diante de uma estrutura social cisheteronormativa, o que leva as pessoas trans a modificarem não só o corpo em si, mas recuperam sua autoestima, o que contra-ataca o adoecimento mental vivido por muitas pessoas trans. Cabe salientar que, se os corpos são templos das divindades, as pessoas precisam estar bem consigo, com os processos advindos do mundo externo, ou seja, precisam estabelecer uma ligação de si mesmas com sua ancestralidade, suas divindades. Um outro ponto que não devemos ignorar é o crescente número de suicídios de pessoas trans, em função da disforia ocasionada pela cisnormatividade. Um espaço de acolhimento não pode ignorar esse fenômeno.

Os corpos são uma extensão da natureza, uma vez que o *candomblé* não religa ninguém a nada, lembrando as sábias palavras de Makota Valdina⁵. Somos uma extensão viva da natureza; desta maneira, podemos afirmar que os corpos são uma extensão da natureza de maneira cíclica e podemos entender que os corpos trans podem ser aqui percebidos como uma subversão extrínseca ao modelo ocidental de ver e pensar os corpos.

Ressaltamos que toda a modificação feita em corpos trans está intimamente ligada ao bem-estar físico e mental, até porque o Orí – cabeça espiritual e física das pessoas – deve estar sempre alinhado ao restante do corpo para favorecer um direcionamento positivo de um modo geral, e, se esse Orí não corresponde à energia do corpo, esse Orí não está bem, e a energia vital dessa pessoa pode sofrer danos irreparáveis. Logo, é preciso afirmar que a identidade de gênero corresponde às percepções íntimas dos sujeitos e não são escolhas, pois, além de existir um processo subjetivo, existe a percepção íntima de si e do mundo que não são meramente escolhidas. Encruzilhar o debate sobre gênero implica também seguir este caminho da autopercepção das pessoas trans.

⁵ Depoimento no documentário *A dona do terreiro* de Deisy Anunciação (2016).



5. Terceiro caminho: *encruzilhando a identidade*

Para percorrer este caminho conosco, convidamos a pensadora iorubá, da Nigéria, Oyèrónké Oyěwùmí (1997). Ela defende, em sua obra, que é apenas a partir da perspectiva ocidental que o gênero é visto como um elemento fundante da identidade de toda e qualquer pessoa. E, para essa perspectiva, o tipo de corpo sexuado determina, de modo incontornável, a identidade das pessoas, mesmo quando o contexto da reprodução não esteja em jogo. Por isso, a ideia de uma ‘fêmea da espécie humana’ não define de modo completo o que seja uma mulher, assim como ser ‘o macho da espécie humana’ não é suficiente para definir o que seja um homem. Contudo, toda a identidade humana estaria constituída e estruturada em torno da anatomia dos órgãos genitais e do aparelho reprodutivo, mesmo quando a reprodução não seja o aspecto em consideração na percepção da identidade e, ainda que, se entenda que os tipos generificados de corpos sejam construções culturais.

A centralidade do corpo genitalmente sexuado para a identidade pessoal transbordaria também para as organizações sociais, de modo hierarquizado. Assim, as sociedades reservariam papéis distintos, com diferentes lugares de prestígio e poder para o grupo das mulheres e para o grupo dos homens. E o patriarcado ocidental decidiu que o grupo dos homens estaria no topo dessa hierarquia de poder. (OYĚWÙMÍ, 1997)

Nossa autora defende, a partir de suas pesquisas, que essa maneira de relacionar um tipo sexuado de corpo, poder e identidade não era presente nos territórios iorubás antes da chegada dos colonizadores europeus. Ela frisa que os tipos sexuais de corpos só eram mencionados em contexto em que a reprodução ou os papéis reprodutivos estivessem em pauta, não estruturando nenhum tipo de relação de poder ou papel relevante nas outras relações sociais que não estivessem diretamente vinculadas com a reprodução. (OYĚWÙMÍ, 1997)

Em seus estudos, ela verificou que os corpos de *obinrin* e *okunrin* – respectivamente, a fêmea anatômica humana em idade adulta, com papel reprodutivo, e o macho anatômico adulto humano em idade adulta e com papel reprodutivo – poderiam ser melhor entendidos, entre os povos iorubás, como apresentando uma “distinção sem diferença social”. (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 36) Mesmo sem generalizar essa experiência para todo o continente africano, a autora nos conta que essa caracterização das experiências de corpos sexuais em contextos de poder não era exclusiva dos povos iorubanos e poderiam ser encontradas em outras sociedades do continente negro. (OYĚWÙMÍ, 1997)



Oyěwùmí (1997) nos explica que, diferentemente das sociedades de organização generificada ocidentais, os povos iorubás estruturavam suas hierarquias sociais a partir do princípio da senioridade, ou seja, em função da idade cronológica relativa, que confere mais poder e mais prestígio para as pessoas mais velhas em qualquer relação em que pessoas de idades diferentes estivessem engajadas. Segundo ela, o fato de que a pessoa mais velha fosse um macho ou uma fêmea anatômicos – o que a autora chama de *anamachos* e *anafêmeas* – não era relevante para determinar o lugar de poder ocupado pelas pessoas antes da colonização. Em sua análise, a autora nos alerta que corpo e gênero não constituíam “o fundamento do pensamento e da identidade sociais” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. x) para os povos iorubás pré-coloniais.

As reflexões da autora iorubá nos ajudam a compreender por que mulheres e pessoas homossexuais ou bissexuais sempre puderam desempenhar papéis de liderança nos terreiros de candomblé, uma vez que herdaram esses modos de organização social africanos, mesmo os candomblés tendo sido constituídos em solo brasileiro colonial. Entendemos melhor o motivo pelo qual a figura da pessoa mais velha ocupa tanto destaque nos modos de organização dos terreiros.

O trabalho de Oyěwùmí também pode nos oferecer pistas para a compreensão dos motivos pelos quais os terreiros têm resistido em debater a presença das pessoas trans na comunidade através da ideia de identidade de gênero, tendo em vista que o gênero não aparecia, para essas matrizes africanas que constituem os terreiros, como fundamento importante da identidade do povo de candomblé.

Ainda que essas reflexões não nos pareçam suficientes para prevenir ou buscar resoluções para os conflitos envolvidos no debate sobre a presença das pessoas trans nos terreiros, nos oferecem subsídios para pensar algumas razões pelas quais algumas tensões surgem nos terreiros quando os debates são sustentados por argumentos de abordagens teóricas ocidentais como, por exemplo, as das teorias *queer*, que parecem externas, forasteiras, desencaixadas para os pilares africanos da organização comunitária dos terreiros.

Ainda que as abordagens forâneas não precisem ser excluídas das discussões sobre a vivência das pessoas trans nos terreiros, precisamos também levar em consideração as próprias ferramentas dos elementos da história dos terreiros para pensar a questão, pois esses mesmos elementos constituíram os candomblés, criando relações complexas e diversificadas com possibilidades para o convívio entre mulheres e homens, de variadas expressões de sexualidades, cores, idades e status social. Obviamente, isso não pode ser um salvo conduto para posturas



transfóbicas nas comunidades, mas um indício de que possivelmente há elementos na própria tradição que podem ser utilizados para pensar essa experiência que lhe chega por meio do caráter *entremundos* do terreiro (FLOR DO NASCIMENTO; BOTELHO, 2020), pelo fato de que ele faça conviver elementos das tradições africanas, ameríndias e euro-coloniais entre tensões e resistências. Uma vez que os terreiros funcionaram, e funcionam, como uma das mais antigas organizações contra-coloniais, talvez possamos encontrar em seu repertório histórico, ou em suas matrizes de origem, ferramentas para garantir o acolhimento respeitoso para as pessoas trans.

O processo colonial escravagista foi e continua sendo cruel até os dias atuais, pois as práticas de desumanização ainda estão enraizadas na nossa cultura, sobretudo na construção de nossas identidades. Para compreender a identidade no ocidente é preciso, urgentemente, descolonizar o pensamento arcaico cristão que ainda paira sobre o imaginário popular do que seja homem e mulher e como essas duas identidades devam se expressar, sob normas heteronormativas cisgenereficadas. Nas comunidades candomblecistas, essas condutas ainda têm esses princípios como ponto de partida para se pensar cargos, roupas e condutas. Outro ponto para reflexão é que as diferenças ainda são vistas como fatores de desigualdades, fatores esses que potencializam as mesmas desigualdades. Entretanto, nas comunidades candomblecistas, essas diferenças são base para linguagens socioeducativas, em se redescobrir em uma sociedade marcada por práticas racistas excludentes.

6. Quarto caminho: para encruzihar o simbólico

Sem dúvida alguma, uma das camadas mais polêmicas e causadoras de atritos e, ao mesmo tempo, mais frágeis do debate sobre a presença das pessoas trans em terreiros de candomblé é a que envolve as vestimentas. No terreiro, os modos como as pessoas se vestem não tem apenas como função proteger, agasalhar ou esconder os corpos. Elas fazem parte do repertório simbólico que manifesta valores, crenças e saberes das comunidades.

Além disso, são dispositivos estéticos que assinalam as maneiras pelas quais a comunidade candomblecista compreende as múltiplas relações estabelecidas entre experiência e corpo. (SOUZA, 2007) Por isso, mais que meros acessórios, “as roupas são comunicadoras e contadoras de histórias, exercendo papéis de marcadores sociais, culturais e também religiosos” (PEREIRA, 2017, p. 60), o que faz com que, sobre elas, parem uma série de preocupações.



As roupas, como marcadores, são de grande importância para a rotina dos terreiros, pois tornam visíveis as múltiplas camadas da organização hierárquica de um terreiro, idades, períodos iniciáticos, funções ou cargos, situações que se passam na comunidade, quer envolvam rituais ou não. As características das roupas nos informam sobre quem as utiliza e sobre o que ocorre no terreiro no momento de sua utilização. As vestimentas falam. E o que elas dizem é construído pela tradição que habita cada terreiro.

Entre as divisões, usualmente importantes, das vestimentas dos terreiros, além das que explicitam a hierarquia ou tempo de iniciação, está a divisão generificada das vestimentas: há vestimentas que são específicas para homens e outras que são específicas para mulheres. Em suas expressões identitárias, estéticas ou rituais, as roupas falam também sobre os papéis que os corpos lidos como masculinos ou femininos desempenham na comunidade.

As divindades, do mesmo modo, vestem-se de acordo com esse imaginário relativo ao gênero, embora haja rasuras. Há divindades entendidas como masculinas que se vestem com roupas que o imaginário dos terreiros entende como femininas, como saias e anáguas, dependendo da tradição do terreiro.

Contudo, ainda que exista uma convenção a respeito das vestimentas, sabemos que esta responde não apenas a funções rituais, mas também a imaginários sociais e, vários deles, coloniais. As famosas vestes do estilo *baiana* carrega elementos iorubás, mas também muçulmanos e europeus (MARTINI, 2007) e, nesse estilo, a predominância das saias herda, nitidamente, o estilo europeu, sinalizando uma influência estética da elite colonial dos primeiros séculos do Brasil. O estilo *Richelieu* de bordados segue uma adoção colonial semelhante.

Podemos afirmar que não existe uma essência masculina ou feminina em qualquer tipo de vestimentas, ao passo que observamos convenções que se modificam em razão da passagem do tempo, do local e da ambiência ou circunstâncias. (SOUZA, 1987) É perceptível que muitas das tradicionais vestimentas dos terreiros têm seus estilos trazidos para as tradições desde outras matrizes culturais não africanas. E, no tocante ao ocidente, finda-se por importar também o padrão generificado das roupas. Mesmo sabendo que aquilo que as roupas comunicam já está presente nos terreiros, não parece haver empecilhos para o debate sobre os modos de simbolização e seus significantes.



Na outra ponta do debate, precisamos também encruzihar uma maneira que parece, por vezes, essencializada de tratar as vestimentas na conformidade com as identidades de gênero, que podem resultar capturadas pelo mesmo ideário cisnormativo que as violam. Se há a possibilidade voluntária de que uma mulher trans, por exemplo, vista calças fora do terreiro, sem que isso necessariamente agrida sua autopercepção identitária, por qual motivo isso não poderia acontecer também no terreiro? As identidades precisam ser reificadas em roupas? Ou podemos percebê-las em registros não binários?

Aqui percebemos, nesses encruzihares vestuários, um campo profícuo de debates, para além de essencialismos estranhos tanto aos candomblés como a parte importantíssima das percepções trans das identidades de gênero, quando pensadas desde abordagens mais politizadas.

Quem sabe possamos utilizar mais esses elementos da tradição para encruzihar o debate, trazendo exemplos de orixás como Logun-Edé, Oxumarê ou Oxalufã que muitas vezes expressam vestimentas femininas ou andrógenas, sem causar atritos no interior da tradição dos terreiros. Uma aproximação anticolonial das narrativas que nos contam sobre essas vestimentas pode oferecer elementos interessantes para a discussão sobre as maneiras como as pessoas trans podem se vestir nos terreiros.

7. Quinto caminho: *encruzihando entre cargos e escolhas*

Nosso último elemento se relaciona com aquela que talvez seja a mais intrincada das camadas do debate sobre a vivência trans nos terreiros e se vincula com a ocupação de cargos da hierarquia organizativa e ritual dos candomblés. A organização dos terreiros se estrutura em uma complexa rede de funções ou cargos que tanto remontam uma estrutura familiar ancestral como se vinculam com a senioridade/tempo de iniciação nos candomblés. (LIMA, 2003)

Além de organizar o funcionamento, esta estrutura opera na difusão do poder na comunidade candomblecista de um terreiro. Em um diapasão que vai da mais importante liderança (a sacerdotisa ou sacerdote principal, também conhecidos por mãe ou pai de santo da casa) até as pessoas aspirantes à iniciação, o poder circula no interior de um terreiro. Muitas das relações de poder no interior de uma comunidade candomblecista estão relacionadas com as maneiras de ocupação dos cargos. Depois da pessoa que exerce o sacerdócio principal, os cargos mais populares ou conhecidos são os das pessoas que não experimentam o transe e que são



nomeados, a depender da origem cultural da casa, por exemplo, como *Makota*, *Ekeji* ou *Ajoiê*, *Kambondo*, *Ogã*, entre outros nomes.

Se, de um lado, a ocupação do mais alto cargo independe da identidade de gênero de quem o ocupe – e nem está vinculado com o sexo biológico – por outro, os demais cargos que listamos são, tradicionalmente, distribuídos em função do sexo biológico das pessoas que os ocupam. Nos exemplos que trouxemos, *Makota*, *Ekeji* ou *Ajoiê* são cargos destinados, pelas tradições dos terreiros, às mulheres cis, do mesmo modo que os cargos de *Kambondo* ou *Ogã* são cargos de ocupação exclusiva, por determinação da tradição, por homens cis. Apesar de que, para a ocupação da maioria dos cargos seja indiferente o sexo biológico das pessoas ocupantes, para esses determinados cargos o sexo biológico é considerado importante. E é em torno deles que surgem os mais intensos conflitos, como no caso da possibilidade, por exemplo, de uma mulher trans ser *Ekeji* ou de um homem trans ser *Ogã*.

Para encruziar essa questão é necessário pensarmos na lógica de atribuição de cargos sustentada nos terreiros. Normalmente, não são as pessoas que ocupam os cargos e funções mais prestigiosos na estrutura hierárquica dos terreiros as responsáveis pela definição desses. Usualmente, não é uma determinação da própria pessoa ocupante, mas pela indicação da divindade, seja por intermédio do transe ou do oráculo.

É parte da narrativa sobre si do povo de terreiro que não se escolhem as dimensões mais importantes na sua presença na comunidade. Não escolhem a qual divindade serão iniciadas, se entram ou não em transe, não escolhem se têm algum cargo ou não e, se têm, não escolhem qual será.

Embora seja discutível se, em determinados casos quem, efetivamente, define a atribuição de um cargo seja a comunidade, quem exerce o mais alto sacerdócio no terreiro ou a divindade, o determinado pela tradição é que tal atribuição seja da divindade. A mesma tradição que determina que algumas pessoas passem todo o seu tempo de vida na comunidade sem ocuparem nenhum cargo e, ainda assim, serem importantes no terreiro, tendo em vista seu tempo de iniciação e o conhecimento construído ao longo dos anos em atividade no terreiro.

Uma certa abordagem em torno da camada da definição dos cargos faz parecer que alguma pessoa, cis ou trans, possa optar pelo cargo que ocupará. E esta não é a prática legada pela tradição. Mesmo questionando uma visível divisão sexual da atividade dos cargos, isso não provoca um caráter volitivo na atribuição tradicional de cargos.



Esta é, sem dúvida, uma das maneiras tradicionais pelas quais o terreiro constrói suas formas hierárquicas de modo não excludente: as posições de poder, quando definidas pelos ditames da tradição forjada nos terreiros, não são escolhas particulares de quem ocupa tais posições; desta maneira, uma decisão particular não será sobreposta aos ditames do eixo organizador da ancestralidade do terreiro: a divindade. Nenhuma pessoa, seja cis ou trans, poderá escolher o cargo x ou y para que ela mesma ocupe. E não há regra tradicionalmente alternativa a esta. Desta forma, temos um critério igualitário de distribuição dos cargos.

O que precisa ser levado em consideração na busca do acolhimento das pessoas trans é que, além do tratamento igualitário, em direitos e deveres, há também a necessidade de tratar da vivência dessas pessoas considerando a demanda por equidade, isto é, que ela seja tratada, em razão de sua diferença, de modo diferenciado, para alcançar o tratamento igualitário que, formalmente, deveria alcançar a todas as pessoas. E a tradição tem elementos para lidar com a equidade.

É fundamental que se busque, nesse contexto, manter o aspecto protetivo da tradição, para evitar que pessoas trans que ocupem cargos não sofram violências, mesmo quando as divindades atribuíram a elas os cargos que desempenham. Questionar se uma pessoa trans que ocupe um cargo designado pela divindade, indagando se essa pessoa tem ou não axé, se ela tem ou não conhecimento – quando em situações similares não se problematizaria tais elementos em relação a uma pessoa cis – significa demonstrar que não se confia na decisão da divindade, o que poria em risco toda a sustentação da ancestralidade da casa.

8. Considerações finais

Na luta contra a opressão, na tentativa do resgate de valores e modos de ser, em meio ao processo colonial-racista-patriarcal, os candomblés foram forjados. Nesse processo, foram reunidos elementos africanos e indígenas brasileiros em um cenário que impunha um ambiente cultural eurocêntrico e cristão, o que fez com que os terreiros fossem obrigados a lidar com esses elementos dos modos de vida ocidentais.

Esse contexto faz com que os terreiros experimentem, regularmente, o contato com o seu entorno, estabelecendo fronteiras porosas. E, se seguirmos o raciocínio de Oyèrónké Oyèwùmí (1997), podemos compreender que um desses elementos que liminarmente atravessa as fronteiras é a percepção da experiência organizada por gênero.



Se levarmos em consideração que a recusa das vivências trans se deve exatamente aos modos ocidentais de lidar com a identidade de gênero, percebemos que os terreiros têm, em suas fronteiras, que lidar com esse caráter entremundos, em que alguns valores ocidentais tendem a circular no interior das comunidades candomblecistas, ainda que esse seu caráter de resistência e acolhimento permaneçam ativos. Kaio Lemos discorre esse fenômeno de maneira bastante explícita:

Mesmo que o candomblé seja uma religião conhecida pelos processos de inclusão social, como no caso dos homossexuais e lésbicas, ainda assim essa religião está ancorada nas bases do binarismo. Ou seja, no entendimento de um homem e uma mulher biológicos, mais especificamente de mulheres de vagina e homens de pênis, parecendo prevalecer esse corpo biológico e não mais a essência das pessoas. (LEMOS, 2019, p. 129-130)

Se encaramos que esse binarismo violento é uma herança colonial, podemos nos colocar em uma tarefa descolonizadora, como os terreiros já fizeram em sua história com o racismo e com o patriarcado heterossexista. Basta recordarmos – de maneira sincera e autocrítica – que os terreiros surgem exatamente num cenário de refazimento de experiências fraturadas pelo empreendimento colonial. As tradições dos terreiros foram estrategicamente construídas para serem anticoloniais.

Portanto, se os terreiros hoje hospedam agressões simbólicas ou materiais contra as pessoas trans isso ocorre *apesar* da tradição e não *em função* dela; isso se deve ao fato de que deixamos que elementos coloniais adentrassem os terreiros de maneira acrítica, e naturalizamos esses elementos como se tradicionais o fossem. Isso fez parecer que a marca ocidental dos binarismos opressivos fosse universal.

Se levarmos a sério o contexto de resistência anticolonial que ambientou o surgimento dos terreiros, que criou o seu caráter de acolhimento, seremos compelidas a combater toda e qualquer forma de transfobia, pois esta é uma das formas coloniais do ocidente de controle dos corpos e das mentes humanos. E, aqui, pensar o acolhimento da experiência trans não é uma ruptura com as bases africanas do terreiro. Pelo contrário, é adotar as estratégias africanas de acolher o que não é necessariamente próprio de sua cultura para fortalecer a comunidade. A transfobia não fortalece a comunidade, mas o acolhimento das pessoas trans, já violadas na sociedade cisnormativa colonial, sem dúvidas fortalece não apenas as próprias pessoas trans, como o tecido comunitário como um todo.



Aqui, parece nítido que a resistência ou a dificuldade dos candomblés em lidarem com a vivência das pessoas trans é um sinal de que temos permitido que elementos eurocêntricos cristãos tomem assento privilegiado nos terreiros.

E, o pior, tendemos a pensar que esses elementos fazem parte da tradição africana dos candomblés. Isso nos leva a questionar em que medida não estamos lendo a importância da noção de reprodução no contexto da manutenção da ancestralidade com lentes ocidentais, sem o percebermos. O risco de introduzir um biologicismo ocidental no interior da tradição é grave. O racismo e o sexismo são produtos desse mesmo biologicismo que, no passado, o terreiro foi capaz de identificar seu risco e criar estratégias para combatê-lo.

Por isso, é fundamental que possamos encruziar o debate sobre a vivência das pessoas trans no terreiro de maneira crítica, levando às últimas consequências os elementos africanos que foram inseridos na tradição dos candomblés, para não seguirmos no processo diagnosticado por Claudenilson Dias (2017) como uma “exclusão e pseudo-aceitação” das pessoas trans nos terreiros.

A complexidade da discussão está posta. E a necessidade desse encruziar nos leva a estarmos atentas à necessidade de, por um lado, não fortalecer a predominância dos discursos ocidentais na organização do debate e, de outro, da necessidade de reconhecer que o caráter entremundos do terreiro nos deixa sempre em contato com esses valores ocidentais opressivos. Diante disso, temos duas alternativas: reconhecer sua origem desumanizante e fazer o que os terreiros se colocaram, historicamente, como tarefa: a resistência e o acolhimento ou, então, adotar esses valores e sermos indefinidamente envolvidas nas tramas coloniais que dão sentido a esses princípios que o ocidente insiste em impor.

Se nossa aposta for na primeira alternativa, um passo importante é recordar que as comunidades candomblecistas têm como componentes fundamentais os orixás, os voduns, os inquices. Elas deveriam sempre ser consultadas sobre os conflitos que envolvem a presença das pessoas trans nos terreiros, coisa que raramente fazemos. E quando não recorremos a essas vozes, tendemos a lidar com os valores que temos ao nosso entorno, muitas vezes atravessados pelo ranço colonial que insiste em nos perseguir e, nesse processo, naturalizar esses valores como se tradicionais fossem.

Assim, em qualquer dos caminhos que utilizemos para encruziar o debate, é fundamental ouvirmos as divindades. E isso pode trazer alternativas interessantes para fortalecer



o caráter de acolhimento do terreiro e da comunidade. Nesse contexto, poderíamos olhar com desconfiança para as maneiras pelas quais o ocidente forjou noções do que significaria ser homens e mulheres e perceber o quanto de sofrimento essas definições carregam consigo, imprimem na vida das pessoas e, em certa medida, da própria comunidade.

Referências

- AGUESSY, H. Visões e percepções tradicionais. In: SOW, A. I. et al. *Introdução à cultura africana*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 95-136.
- BARROS, J. F. P.; TEIXEIRA, M. L. L. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, C. E. M. (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 103-138.
- BOTELHO, D.; STADTLER, H. H. C. Os orixás fazem gênero dentro dos rituais. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, Goiânia, v. 3, n. 7, p. 171-190, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/2Jr1yn5>. Acesso em: 14 out. 2019.
- BRAGA, J. *Candomblé: tradição e mudança*. Salvador: P555, 2006.
- DE OXÓSSI, M. S. *Òwe*. Salvador: [s. n.], 2007.
- DIAS, C. S. *Identidades trans* e vivências em candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições*. 2017. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.
- FLOR DO NASCIMENTO, W.; BOTELHO, D. Èkó láti sayé: educação e resistência nos candomblés. *Educação e Cultura Contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 48, p. 408-425, 2020.
- GUIMARÃES, M. A. C. Tradição religiosa afro-brasileira como espaço de equilíbrio. In: SILVA, J. M. (org.). *Religiões afro-brasileiras e saúde*. São Luís: Ató-Ire: Centro de Cultura Negra do Maranhão, 2003. p. 41-51.
- INIESTA, F. *El pensamiento tradicional africano: retorno al planeta negro*. Madrid: Casa África, 2010.
- JAGUN, M. *Ewé: a chave do portal*. Rio de Janeiro: Litteris, 2019.
- LEMOS, K. *No candomblé, quem é homem e quem não é?* Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.
- LIMA, V. C. *A família de santo nos candomblés jêjes-nagôs da Bahia*. Salvador: Corrupio, 2003.
- MANDARINO, A. C. S.; GOMBERG, E. Candomblé, corpos e poderes. *Perspectivas*, São Paulo, v. 43, p. 199-217, 2013.
- MARTINI, G. T. *Baianas do acarajé: a uniformização do típico em uma tradição culinária afro-brasileira*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2007.
- OYĒWÙMÍ, O. *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- PEREIRA, E. A.; GOMES, N. P. M. Inumeráveis cabeças: tradições afro-brasileiras e horizontes da contemporaneidade. In: FONSECA, M. N. S. *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 41-59.



PEREIRA, H. N. O. *O axé nas roupas: indumentárias e memórias negras no candomblé angola do Redandá*. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

SILVA, J. M.; DACACH, S.; GUIMARÃES, M. A. C. Ató-Ire: saúde e espiritualidade. *In: SILVA, J. M. (org.). Religiões afro-brasileiras e saúde*. São Luís: Ató-Ire: Centro de Cultura Negra do Maranhão, 2003. p. 136-149.

SOUZA, G. M. *O espírito das roupas: a moda no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOUZA, P. R. *Axós e ilequês: rito, mito e estética do candomblé*. 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

