

VIVÊNCIAS DE GÊNERO DISSIDENTES EM RELIGIOSIDADES DE MATRIZES AFRICANAS: ALGUNS ASPECTOS SOBRE AS TRANSEXUALIDADES NA RELIGIÃO

*GENDER EXPERIENCES IN RELIGIOSITIES OF AFRICAN
MATRIXES: SOME ASPECTS ON TRANSEXUALITIES IN RELIGION*

Claudenilson da Silva Dias

(PPGNEIM/NuCuS/UFBA)¹

Resumo: Nesse artigo discuto as aproximações e rejeições das vivências trans* e as religiosidades de matriz africana. Construí uma revisão bibliográfica situando o Candomblé como um polo produtor de conhecimento que estabelece aspectos relevantes para a pesquisa, sobretudo, em reflexões sobre o corpo. Traço, ainda, o perfil de três comunidades-terreiro para entender os seus projetos políticos de aceitação das diversidades sexuais e de gênero, a partir da cosmologia mítica do Candomblé, e proponho um debate sobre o lugar de sensibilização que essas comunidades-terreiro possuem. Em seguida, empreendo uma revisão de literatura dos recentes estudos sobre as identidades trans* e as comunidades-religiosas. Busco, de modo geral, estabelecer comentários críticos sobre as produções, em especial, os trabalhos que analisaram as tradições de matrizes africanas.

Palavras-chave: Candomblé;
Transexualidades; Corpo.

Abstract: In this article I discuss the approximations and rejections of the trans * experiences and the religiosities of the African matrix. I constructed a bibliographical review situating the Candomblé as a polo producer of knowledge that establishes aspects relevant to the research, mainly, in reflections on the body. I also trace the profile of three *terreiro* communities to understand their political projects of acceptance of sexual and gender diversities, based on the mythical cosmology of Candomblé, and I propose a debate about the place of awareness that these *terreiro* communities have. Next, we undertake a literature review of recent studies on trans * identities and religious communities. In general, I seek to establish critical comments on the productions, especially the works that have analyzed the traditions of African matrices.

Keywords: Candomble; Transsexuality;
Body

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, Gênero e Feminismo (PPGNEIM/FFCH/UFBA) e pesquisador no Núcleo de Pesquisa e Extensão em Culturas,

Nossos modelos de representação sobre quem são e o que fazem homens e mulheres são por demais tacanhos, deveras pautados pela lógica dos contos de fada, que a massa silenciosa tenta reproduzir no dia a dia. Não é à toa que haja tantos seres humanos invisíveis.
(Jaqueline Gomes de Jesus)

O mundo dos terreiros deve ser pensado também como um espaço onde a sexualidade, ou o exercício das identidades sexuais, se constitui num "caminho para o poder"!
(Maria Lina Leão Teixeira)

Na religião ioruba do sudoeste nigeriano todos os pastores envolvidos na conjuração dos orixás vestem-se de mulher, independentemente de seu sexo biológico.
(Dag Oistein Endsjo)

Linhas introdutórias

Este artigo é fruto de uma pesquisa que analisou as trajetórias de três pessoas, que se identificam como transexuais, em terreiros de Candomblé situados em comunidades periféricas na região metropolitana de Salvador, Bahia, Brasil. O trabalho teve o propósito de analisar, em diálogo com a perspectiva das pessoas trans, como as comunidades-terreiro lidam com as identidades de gênero não cisgêneras. A motivação desta investigação surgiu diante da observação do autor deste trabalho, que frequenta terreiros em Salvador, acerca da invisibilização de transexuais e travestis nesses espaços. É importante pensar como essa religião afro-brasileira constrói discursividades que empoderam uma parte de seus adeptos, ao passo que torna invisível outros corpos, no caso deste estudo, especificamente, sujeitos que destoam das normas de gênero atribuídas social, cultural e historicamente.

Descrever exhaustivamente o Candomblé e a sua história não é a finalidade deste texto. O Candomblé, baseado na crença na ancestralidade africana, diviniza forças da natureza e busca reconectar os seus adeptos às suas origens ancestrais. Trazido ao Brasil pelas pessoas negras escravizadas, se expandiu em parte do território brasileiro, se reconfigurou e é constituído por uma diversidade de cultos, assim como ocorre no continente africano, onde é realizado em regiões específicas, em geral, a partir de clãs, como afirma Roger Bastide (2001, 78).

Gêneros e Sexualidades (NuCuS/IHAC/UFBA). Esse artigo é oriundo da dissertação de mestrado intitulada *Identidades Trans* e Vivências em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições*, com incentivos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, no PPGNEIM/FFCH/UFBA. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/28601>>. E-Mail: diasghp@gmail.com.

Iremos evidenciar que essa religião afro-brasileira, embora se anuncie como acolhedora de todas as pessoas, possui restrições a certas identidades. Como sugere Elna Vuola, “não se pode negar o sexismo das religiões” (VUOLA, 2015, p. 43) e no Candomblé não seria diferente. Mas como se manifesta a transfobia nessas comunidades religiosas? Para responder essa questão, entrevistamos em profundidade três pessoas trans. No curso das entrevistas, utilizamos o método das “histórias de vida”, que consiste em um modelo no qual as pessoas colaboradoras passam a ser vistas enquanto sujeitas produtoras de suas realidades, com o objetivo de atribuir sentidos às suas vivências (LAVILLE; DIONNE 1999, p. 158). Na tentativa de promover ainda mais a autonomia das pessoas interlocutoras deste estudo, utilizamos as “produções narrativas” (GOIKOETXEA; FERNÁNDEZ 2014, p. 97), que promovem a interferência das pessoas entrevistadas no processo criativo da pesquisa. As entrevistas se deram em dois momentos distintos.

Em relação a minha posição, enquanto pesquisador, enfatizo a atuação política que me aproxima das pessoas interlocutoras desta pesquisa. Elas não se caracterizam como “meros objetos de pesquisa”, mas produtoras de conhecimento situado e engajado a partir de suas vivências. E as nossas vivências de terreiro são, em boa medida, um dos fatores que nos aproxima. Para além da minha condição de parceiro do movimento transfeminista, trans*aliado², sou também iniciado no Candomblé, o que me torna sujeito implicado, diretamente, com as pessoas interlocutoras.

Candomblés, corpos e identidades de gênero

Há um dito popular comum nas comunidades-terreiro que anuncia que tais espaços não diferenciam os corpos que neles habitam. Nesse sentido, a “casa de Candomblé é portas abertas”. Assim, não se deve fechar tais portas para as pessoas, independentemente de suas histórias anteriores à sua filiação junto às comunidades-terreiro. O Candomblé, segundo a antropóloga Claude Lépine (2004), não é uma “ideologia”, não é “folclore”, tampouco “um conjunto de ideias falsas”. Para ela, o Candomblé:

² O termo em questão refere-se às pessoas cisgêneras que são aliadas às pautas transfeministas e que por esse motivo se colocam à disposição da pauta a partir dos privilégios alçados pela não marcação de gênero.

[...] trata-se de sociedades, de comunidades com vida própria. Um terreiro de candomblé tem sua gente, seu pedaço de terra, suas técnicas tradicionais de trabalho, seu sistema de distribuição e de consumo de bens, sua organização social, bem como seu mundo de representação. LEPINE, 2004, p.139 -140

Lépine (2004) apresenta, ainda, uma concepção sobre a criação do ser humano de acordo com a cultura nagô. A autora nos informa que o ser humano é conformado pela junção de vários elementos, dentre eles: o corpo que foi “moldado no barro primordial”; o *emi*, o sopro da vida; *ori*, a cabeça, que é responsável pela consciência e inteligência; os Ori-*Orixá*, que ligam os seres humanos à ancestralidade; *Exu*, que consiste na personificação do “princípio da matéria”, sendo ainda o responsável pelas funções vitais dos seres humanos; e os *Orixás*, que, de forma singular, refletem suas características nos “traços psicológicos” de seus filhos terrenos (LÉPINE, 2004, p. 143).³

A partir da leitura de Erick Wolff (2011) sobre a formação do ser humano na cultura ioruba, ao abordar especificamente da homossexualidade, Olodunmare (o ser supremo, segundo a concepção em análise), quando cria os seres humanos, dá a eles condições de decidir sobre suas vidas (o livre arbítrio judaico-cristão), e assim seguir rumo ao *ayíe* (terra) com sua personalidade constituída.

As homossexualidades foram amplamente debatidas nos estudos sobre as religiosidades afro-brasileiras (LANDES, [1967] 2002; FRY, 1982; BIRMAN, 2005; RIOS, 2011; WOLFF, 2012; dentre outros), entretanto, para o desenvolvimento deste texto, considero que as categorias identidade de gênero e gênero terão maior representatividade, de modo que não pretendo tecer maiores comentários sobre as homossexualidades, embora compreenda que os estudos voltados para elas foram importantes para o entendimento sobre as perspectivas das dissidências sexuais e de gênero, no âmbito das religiões de matriz africana.

Wolff (2011) chama atenção para o fato de que as leituras do oráculo sagrado (Ifá) são, em última análise, realizadas pelo Babalawo,⁴ dependendo apenas de sua convicção política, em geral, de recriminação às homossexualidades. O autor busca

³ Vale a ressalva de que essa é apenas uma das inúmeras concepções iorubanas sobre o mito da criação humana.

⁴ Sacerdote do culto de Ifá (Ser da adivinhação), que consiste em (re)leituras dos versos de *Odú* (destino) que regem o jogo naquele momento, e para um cliente específico.

desmistificar a orientação sexual enquanto um aspecto condicionante da vida do sujeito, sugerindo que uma vez que, ao ser concebido, o ser humano, na presença de *Ori*, a sua condição se constitui em uma dádiva, logo, não deseja modificá-la. Desse modo, nada (ou ninguém) teria esse direito de discriminar uma pessoa por sua orientação sexual.

Esse também é o meu posicionamento teórico e político como adepto do Candomblé. Se as/os Orixás que regem a vida de pessoas trans* não se opõem ao rito de iniciação (embora no caso das pessoas interlocutoras dessa pesquisa tenham passado pela transição após o rito), a possessão, a sua corporeidade, dentre outras questões, e acolhem essas pessoas como filhas/os, porque os dirigentes (e as comunidades religiosas) não podem acolher de modo irrestrito as pessoas trans*, de forma incondicional e respeitando as particularidades de cada sujeito?

A religião, sob a perspectiva de Émile Durkheim, em *As formas elementares da vida religiosa*, se constitui como “um sistema de ideias e práticas” caracterizados profundamente a partir “das crenças e dos ritos” (DURKHEIM, 1989, p. 53). Corroboro com a perspectiva de uma religião não universal e organizada através de discursos proposta por Talal Asad (2010). Para o autor, a religião não é um polo universal, contra argumentando a noção de “sistema de símbolos”, pensada por Clifford Geertz (1989). O principal elemento envolvido para a composição/conformação das religiões são as relações de poder, que evidenciam o lugar de cada sujeito na organização social desses espaços. De modo que os dogmas e ritos, ao refletirem as noções de crença, são o pano de fundo para a normatização das práticas religiosas.

Compreender a religião desse lugar é pensar como as práticas cotidianas adotam discursividades. Os contextos religiosos assumem sua complexidade a partir das relações sociais. Desse modo, acredito que as crenças podem ser, em alguma medida, dissociadas dos procedimentos religiosos, a partir das convicções dos praticantes das religiões afro-brasileiras.

A agência dos sujeitos é requisito de fundamental importância para que ações estruturadas sejam contestadas. Entretanto, assumir esse lugar de agente em potencial torna-se uma preocupação, por entender que não necessariamente os sujeitos vão constituir seus projetos de emancipação no interior das religiões, ou devido aos

dogmas que orientam as expressões de religiosidade ou, ainda, pelos traços tradicionais daquelas/es que conduzem esses espaços.

No Candomblé, as individualidades e coletividades são delineadas por convenções seculares, tacitamente lidas como a tradição religiosa que norteia o culto afro-brasileiro. Podendo se adequar aos movimentos dialéticos da atualidade, os líderes religiosos preferem, comodamente, perseguir um ideal religioso com mentalidade tradicionalista.

Para Beatriz Gois Dantas (1988), em seu clássico dos estudos afro-brasileiros, *Vovó nagô e papai branco*, o caráter tradicional da religião teve como alicerce a influência do “papel significativo” de intelectuais que, vinculados aos terreiros ‘nagocentrados’,⁵ instituíram uma dicotomia entre os terreiros de Candomblé, na qual os terreiros nagôs teriam uma noção de pureza e os não tradicionais foram caracterizados como Candomblés de caboclo.⁶

Segundo Bruno Latour (2004), não deve existir uma concepção de verdade nem para a ciência tampouco para a religião, já que o “valor de verdade” depende de nossas convicções. (LATOURE, 2004, p. 356) Assim, prefiro pensar na relação entre o potencial criativo e as performances propriamente ditas que exaltam a agência dos sujeitos, quando, por exemplo, se colocam a ouvir as indicações das ancestralidades e, em boa medida, negligenciam as ordens diretas dos dirigentes das comunidades de terreiro às quais estão vinculadas.

Desse modo, pensar sobre os papéis de gênero, *a priori*, muito bem definidos nas comunidades-terreiro pela sua vinculação com o dimorfismo sexual, será um dos esteios desta análise. Considero que as identidades trans* é um dos marcadores sociais da diferença que contribui para a desestabilização dos modelos binários de gênero no cerne do Candomblé e pode colaborar, significativamente, através de suas potências

⁵ Os terreiros aos quais me refiro são o Ile Ase Omin Yamasse, o terreiro do Gantois; O Ile Ase Opo Afonja, localizado no São Gonçalo, e o Ile Ase Ya Nasso Oka, o terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, de onde se originou os anteriores (IPHAN, 2015). Roger Bastide (2001) é um expoente nas investigações sobre a pureza do Candomblé da Bahia e seu rito nagô. Também deve-se ver a obra de Edison Carneiro, indicada pelo autor como um marco para os estudos sobre a religiosidade afro-brasileira.

⁶ Nomenclatura dada, geralmente, aos Candomblés que faziam uma bricolagem entre as divindades africana e os ancestrais indígenas brasileiros. A concepção de pureza é atribuída por parte desses adeptos estarem vinculados ao(s) saber(es) científico(s), em detrimento de cultos “degenerados”.

criativas para as modificações do pensamento arraigado na tradição secular, imposta à religiosidade afro-brasileira sobre as dissidências sexuais e de gênero, nas comunidades-terreiro. Elas podem, ainda, colaborar para a reflexão nas comunidades sobre as expressões da religiosidade não pautadas em crenças universalizadas, bem como sobre os processos de intolerância religiosa, as quais asseveram as práticas de violência simbólica perpetradas contra populações subalternizadas e aliadas socialmente.

As diversidades de gênero podem (e devem) contrapor as hegemonias e, assim, contribuir para modificar os espaços religiosos, bem como suas relações. As práticas excludentes que distanciam sujeitos subalternizados por convicções de um mundo moralizado e cis-heteronormativo⁷ também estão presentes no cotidiano das comunidades-terreiro e geram desarmonia entre as pessoas trans* e as práticas de líderes religiosos tradicionalistas, para não dizer fundamentalistas.

Segundo Talal Asad “a sugestão de que a religião tem uma função universal na crença é uma indicação de quão marginal a religião teria se tornado na sociedade moderna industrial enquanto espaço para a produção de conhecimento disciplinado e disciplina pessoal”. (ASAD, 2010, p. 273) Portanto, ao passo que as relações de poder sejam diminuídas, deixam de exercer coercitividades. Há a possibilidade de mudanças na relação entre as práticas sociais e relacionais vivenciadas nos espaços religiosos afro-brasileiros? Pensando que as religiões são construídas também no discurso, certamente sim, uma vez que os discursos podem ser reconstruídos e modificados, principalmente através de novas práticas cotidianas.

A religiosidade afro-brasileira é marcada por binarismos de gênero bastante definidos. Por isso, as pessoas trans*, em geral, encontram vários entraves para se estabelecer no Candomblé. Várias questões estruturantes dificultam suas vivências religiosas. Entretanto, há maneiras de pensar os possíveis agenciamentos delas, por

⁷ Viviane Vergueiro (2015, 57) sugeriu a junção entre os conceitos de heteronormatividade e cisgeneridade. Enquanto a heteronorma exige que todas as pessoas se enquadrem em um modo de vida heterossexual, a cisgeneridade exige que todas as pessoas se identifiquem com o gênero atribuído em seu nascimento.

exemplo, quando elas constituem suas próprias casas de culto religioso e, com maestria, agregam sujeitos ao seu em torno.

O Candomblé enquanto um *lócus* de resistências deve ser visto como um polo que produz e difunde conhecimentos desde o processo de iniciação, passando pela convivência interpessoal, a partir do qual se obedece às novas regras, renunciando a muitas coisas e tornando o tempo um dos elementos para reverenciar ao sagrado. Esses são subsídios que colocam cada sujeito no lugar de contínuo aprendizado e esse exercício se dá na relação cotidiana, na vivência com o “povo de santo”,⁸ nas rodas de samba comuns no período de abrigações religiosas.

Essa expressão religiosa tem como um dos polos produtores desse conhecimento o corpo. As reverências realizadas para saudar os mais velhos, a condução da roda de santo, a utilização do vestuário, a interação em si mesma, de modo geral, é organizada através do corpo. Portanto, quando se nega a agência de corpos que compõem o espaço religioso, é muito provável que haja aí um processo de distanciamento e silenciamento, no qual esses corpos vilipendiados, quando não se afastam efetivamente, procedem no espaço de modo apático, sem representatividade. Para a antropóloga Miriam Rabelo:

[...] a ênfase na questão da corporeidade não é apenas um reconhecimento de que as pessoas são sujeitos encarnados e de que os rituais agem sobre seus corpos para produzir emoções e reorientar o entendimento: produz deslocamentos importantes na análise. RABELO, 2011, p. 16

Desse modo, seguindo a argumentação da autora, compreendo que o corpo é um elemento representacional e fundamental para os processos ritualísticos. Para Miriam Rabelo, há uma relação direta entre o corpo e o lugar que ele ocupa na religião. Para tanto, é necessário que esse corpo esteja socialmente bem e vinculado ao espaço com o sentimento de pertencimento. (RABELO, 2011, p. 19) Para ela, somente com essa aproximação será possível uma análise que possibilite informações “articuladas em uma experiência total”. Desse modo:

⁸ Expressão utilizada para se referir à comunidade de pais, mães, irmãos e amigos de axé.

[...] a configuração dos lugares que habitamos demanda certos modos de engajamento corporal, reforçando e naturalizando padrões de ação e interação (com base em diferenças de classe, gênero, geração, etc.); assim como as disposições e técnicas corporais socialmente constituídas revelam os lugares como contextos adaptados a essas mesmas habilidades corporais e às classificações ou ideias estereotipadas que elas corporificam. RABELO, 2011, p. 16

A antropóloga Rita Laura Segato (2004) estudou os “rótulos de identidade” no Xangô do Recife, a partir de iniciantes e iniciados, e concluiu, dentre outras questões, que há “uma preferência explícita pelas relações de parentesco fictício, seja as de mãe ou pai de criação – filhos de criação, seja as constituídas pela família-de-santo”. (SEGATO, 2004, p. 91) A autora considera tal questão por entender que as relações são estabelecidas para não dar ênfase à família patriarcal, que, infelizmente, já havia se consolidado como modelo hegemônico.

Laura Segato anuncia ainda que, diante dos mitos que remontam as vivências dos Orixás, há uma referência a Iansã como “uma mulher masculina, com uma personalidade quase andrógina”. (SEGATO, 2004, p. 51) Ainda segundo essa autora, Oya-Iansã teria sido homem e tornou-se mulher, não se comove com a maternidade, o que seriam representações do feminino indistintamente. O papel de mãe, nos termos da autora, caberia à Oxum e à Iemanjá, embora “a mãe cujos filhos são peixe”⁹ não se mantenha nesse papel incondicionalmente. Para a autora, Oxalá possui traços de certa feminilidade por ter posturas mais amenas diante das ações robustas de outros Orixás homens, a exemplo de Ogum e Xangô.

Desse modo, é perceptível que, para a autora, os papéis de gênero são fluídos na mitologia dos orixás. Outra observação dessa autora é a de uma “tradição da homossexualidade feminina” nos cultos do Recife, os Xangôs. (SEGATO, 2004, p. 48) Há quem possa inferir que, no culto baiano, tivéssemos casos de lesbianidade, mas como, nesse momento, escolhi me ater às identidades trans*, penso que seja interessante realizar tal debate em um outro momento.

Com o objetivo de traçar “os estereótipos da personalidade no Candomblé nagô”, Claude Lépine aponta para a ambiguidade de gênero (e de sexualidades) de orixás masculinos como Oxóssi (“efeminados”), Logun Ede (“masculino ou feminino”),

⁹ Tradução do nome da Orixá Iemanjá. Na escrita iorubana Yemoja Ye (mãe) Omon (filho) Eja (peixe)

Ossaim (“propensão à homossexualidade”) e Oxumare (“bissexual”) (LEPINE, 2004, p. 151-2).¹⁰ Tendo a concordar com as posições (ainda que de certa maneira sejam extremistas) desses autores, e relembro que o trabalho de Pierre Verger (1981), *Orixás*, é exaustivo em descrever os arquétipos dos orixás. Portanto, observei que a literatura científica sobre as vivências sexuais e de gênero de todos os Orixás é vasta e diversa.

Desse modo, considero pertinente utilizar trechos desses contos para justificar, em alguma medida, a acolhida indistinta dos Orixás para com suas/seus filhas/os trans*, o que colocaria nas mãos das/os dirigentes das comunidades religiosas a responsabilidade sobre as ações de exclusão sofrida por muitas delas/deles, retirando esse ônus dos Orixás que, sim, acolhem suas/seus filhas/os sem distinção de raça, sexo, classe ou identidade de gênero.

Mitologias, identidades de gênero, sexualidades e potências

O sociólogo Reginaldo Prandi (2001) compilou algumas centenas de mitos sobre as dinastias iorubanas durante a sua trajetória. Para o autor, os mitos e os ritos destacam as vivências do Orixás de modo que as modificações do culto ancestral sejam percebidas como processos e sem as divergências entre o culto, seus ritos e as ações de seus adeptos na atualidade. Para ele, os mitos e os ritos:

[...] justificam papéis e atributos dos orixás, explicam a ocorrência de fatos do dia a dia e legitimam as práticas rituais, desde as fórmulas iniciáticas, oraculares e sacrificiais até a coreografia das danças, definindo cores, objetos etc. A associação a algum desses aspectos é que dá vida ao mito, é sua prova de sentido. [...] Como a religião dos orixás encontra-se em franca expansão e em permanente transformação, os terreiros podem lançar mão de mitos e ritos recém-criados que justificam e informam esta ou aquela inovação. PRANDI, 2001, p. 32

Com a contribuição dos mitos podemos (re)constituir os caminhos que nossos ancestrais trilharam em sua vida terrena e, com isso, podemos entender as questões

¹⁰ As referências aspeadas são as identificações que o autor atribui a cada orixá mencionado. Eu, como adepto do Candomblé e pesquisador, coloco questionamentos sobre alguns extremismos que estereotipam as representações de cada orixá. Venho de uma tradição nagô e iniciado para o orixá Oxumarê, me proponho a pensar sobre essas inconformidades de gênero a ele atribuída em função de ter ensinamentos bem definidos sobre o papel masculino (que também é uma outra concepção de papel generificado) de meu orixá.

relativas às dissidências sexuais e de gênero, pensadas neste artigo, como uma das inúmeras inovações com as quais as comunidades-terreiro lidam na atualidade.

Vários *itans*¹¹ remontam as vivências sexuais dos Orixás. Dentre os mais conhecidos estão aqueles que traduzem Oya-lansã como aquela mulher que teve apetite sexual voraz e tomou para si quase todos os orixás masculinos. Entretanto, a androginia associada a Oya-lansã nos posiciona a pensar sobre o conto que revela uma parceria entre ela e Oxum. (SEGATO, 2004) Uma posição que hoje definiríamos como lesbianidade? Possivelmente. Mas se faz pertinente pensar outros agenciamentos a partir desse momento peculiar entre duas mulheres, lembrando ainda que a categoria lesbianidade não pode preceder os contos africanos sobre as vivências das/os Orixás, haja vista que ela é uma construção datada do século XX.

Os Orixás Ossain e Odé-Oxossi vivenciaram momentos de afetividade no seio da floresta, onde, segundo os mitos, somente Ossain detinha os segredos. Alguns relatores falam de um certo “feitiço”, outros dizem que “o caçador de uma só flecha”,¹² cansado de suas atribuições no lar, refugiou-se junto a Ossain (e não se sentiu coagido a estar com o amigo). Ao fim e ao cabo, temos uma prática de afetividade contida nesse mito que pode ser pensada também como um indicativo de transgressão.

Nos itans dos Orixás Logun Edé e Oxumarê, ambos teriam a dualidade macho/fêmea. Coexistem, para esses dois Orixás, relações de gêneros fluídos e suas práticas são sempre dúbias, como revelam os estudos do psicólogo e antropólogo Luis Felipe Rios (2011), que se utiliza do termo *metá-metá* (ou apenas *metá*), para se referir a Orixás que se constituem na interface de dois mundos distintos. Ora eles assumem uma forma, ora outra e assim se permitem experienciar novos prazeres. Vários Orixás se valeram dessa condição de ambiguidade e mantiveram relações com Orixás do mesmo sexo. Para o autor:

¹¹ Itans são os mitos africanos que remontam as trajetórias de vidas dos Orixás e, em certo sentido, conferem aos filhos características de seus respectivos Orixás. Lembro que os contos aqui relatados foram aprendidos no meu curso de vida na religião, através das rodas de conversa comuns a todas as comunidades-terreiro, nas quais os mais velhos remontam as mitologias de acordo com suas experiências anteriores. Para uma leitura sobre o tema ver SANTOS (1981) e PRANDI (2001).

¹² O Orixá Oxóssi, em um de seus mitos, consegue matar o pássaro da morte depois de realizar uma oferta (Ebó) – indicada por Ifá - às Mães Feiticeiras (*Yámi Osorongá*), e é celebrado como *Osoosi*, o que com uma única flecha matou o pássaro, afastando, portanto, a sombra da morte da sua aldeia. Esse mito é narrado em PRANDI, 2001.

[...] ser metá tem a ver com o fato de o deus hibridizar características, comumente classificadas em categorias sociais diferentes, dentre elas (mas não só) as de gênero. Assim, os metás **transformam-se** de, e/ou são a um só tempo, animal-humano (Logun e Oxumaré); vegetal-humano (Ossaim); pênis-vagina (Oxumaré); iabá-aboró (Logun e Oxumaré); fenômeno natural-animal (Oxumaré); peixe-mamífero (Logun) etc. RIOS, 2011, p. 217, grifo nosso

Por um lado, as transformações dos metás denotavam novas vivências; por outro, apresentavam-lhes a discriminação. Esse é o pano de fundo das relações vivenciadas pelos homossexuais efeminados nos Xangôs do Recife (RIOS, 2011). É o que também tenho encontrado nos relatos de minhas/meus interlocutoras/es no percurso de pesquisa na cidade da magia, Salvador.

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

O sagrado entre potencialidades e entraves

As comunidades-terreiro representam um espaço de resistência no qual seus adeptos coadunam de práticas políticas e religiosas, como bem nos informa Lépine (2004). Percebi, na construção do trabalho, por meio das entrevistas com os dirigentes, uma postura tradicional recorrente que se ancora nas reverberações que uma acolhida indistinta às identidades trans* pode ocasionar junto às comunidades-terreiro, sobretudo se ela for de uma origem matrilinear.¹³

As anciãs dos Candomblés tradicionais permanecem com a mentalidade do século passado, haja vista que homens não passam pelo processo de iniciação no

¹³ Matrilineares são as comunidades-terreiro que tem em seus traços hierárquicos a condução de mulheres, exclusivamente, ocupando o cargo de lalorixás.

Terreiro da Casa Branca, na condição de iniciado, por questões internas dessa casa (independe, inclusive, de que eles sejam cis/trans*, hetero/homo). Homens apenas consagrados Ogãs¹⁴ podem compor essa comunidade.

Desse modo, para compreender o *modus operandi* de cada comunidade-terreiro, gostaria de situar os Candomblés pelos quais esta pesquisa foi delineada e entendo que é importante informar que as religiosidades dessas casas se ancoram em ensinamentos Nagô (Keto) e Banto (Angola). Distintos, mas organizados de maneira muito similar no que tange às dissidências sexuais e de gênero.

De acordo com o Mapeamento dos Terreiros de Salvador (SANTOS, 2008), realizado em parceria entre o Centro de Estudos Afro-Oriental – CEAO/UFBA e as secretarias municipais da Reparação e da Habitação de Salvador/Ba, foram cadastrados 1.164 comunidades-terreiro – de um total de 1.410, das quais 34 não aceitaram responder aos questionários, 142 encontravam-se fechados por falecimento ou doença da/o dirigente religiosa/o, 31 migraram para outros municípios, dentre outras questões, como a inexistência de 35 endereços fornecidos pelo levantamento realizado pelo Grupo Gay da Bahia, os Candomblés da Bahia: catálogo de 500 casas de culto afro-brasileiro de Salvador (1998).¹⁵

Seguindo os métodos de localização utilizado pelo mapeamento, as comunidades-terreiro presentes nesse trabalho estão alocadas em Regiões Administrativas (RA) distintas e pelo período histórico do mapeamento, em relação a coleta desses dados, dentre os terreiros localizados na região metropolitana de Salvador, apenas um deles foi encontrado no estudo, as outras informações se deram no curso das entrevistas com as/os dirigentes bem como com as/os interlocutoras/es.

O Terreiro Aze de Obaluae é de nação Angola, dirigido no período pelo Tata Nkisi Everaldo Campos de Almeida (*In Memoriam*), situado na Terceira Travessa do Progresso, nº 44-B, Curuzú. Nos dias atuais, o terreiro é gerido pela Nengua Nkisi Sandra Conceição dos Santos, *Sandra Ti Kissimbi*, irmã de axé (e de barco) do primeiro

¹⁴ Título honorífico que se aplica aos homens que foram escolhidos pelas divindades para compor a comunidade-terreiro, na condição de ajudantes diretos das/os sacerdotisas/sacerdotes. Às mulheres nos referimos como Equede.

¹⁵ Disponível em: <<http://www.terreiros.ceao.ufba.br/>>

Tata e que foi escolhida como sucessora de sua história. É desse terreiro que Alana de Carvalho é filha.

O segundo terreiro não consta na relação de comunidades-terreiro mapeadas em 2008. Trata-se do Ile Asé Ya Omin Lonan, situado na Rua Geraldo Brasil, Chácara 5, s/n, Cajazeiras XI. Foi fundado em 2006, é de origem Nagô, nação Ketu, e gerido pelo Babalásé Edvaldo de Araújo Santos, *Edvaldo Ti Xangô*. A história de sua fundação data da iniciação de sua avó que, por volta de 1964, foi iniciada para o Orixá Yemoja, mas sempre vivenciou a religiosidade junto a seus mais velhos. Yemoja nunca saiu do lado do seu Babalorixá, mas sempre indicou que o prosseguimento de seu culto se daria através de seu neto. A comunidade tem como alicerce religioso a sua matriz fundada no Candomblé da Casa Branca, no Engenho Velho, e é nesta casa onde se deu a iniciação de Luana Neves.

A comunidade-terreiro Ilê Axé Oxum Filandareir, de nação Ketu, foi fundada em 02 de fevereiro de 2005, no Condomínio Parque das Mangabas, Rua dos Orixás s/n, Camaçari - cerca de 50 quilômetros da capital baiana – portanto, não consta também no mapeamento. É dirigida pelo Babalorixá e militante político da causa LGBT, Paulo Paixão, *Paulo Ti Oxum*. Nessa comunidade-terreiro, Mauro Cavalcante foi iniciado.

É perfeitamente aceitável, para essas comunidades-terreiro, a utilização do nome social das interlocutoras/es. Entretanto, em momentos de culto, não há liberdade para a utilização de um vestuário que coadune com a perspectiva (lida como) feminina pelas mulheres, ao passo que existem as práticas de deslegitimação do homem trans* que, em vários momentos, foi tratado de modo pejorativo no feminino, quando não, com uma outra identidade sexual que não a sua, como uma mulher cis lésbica.

Há um jogo de forças entre a tradição e as novas configurações de gênero e sexualidade. Dito isso, as práticas que subalternizam os corpos se dão a partir de convenções cis-heteronormativas. A tradição secular, que ainda hoje é imposta nas comunidades-terreiro, é um dos meios de negar a agência política de corpos que destoam das normas de gênero e sexualidade convencionadas nos terreiros de Candomblé.

Para o dirigente Edvaldo Ti Xangô, pessoas iniciadas para *Ayabas* (Orixás femininos) podem desempenhar ações vinculadas ao universo feminino na atribuição social (e de gênero) do trabalho litúrgico. Já para homens trans* se colocam interdições de tocar os instrumentos sagrados, independentemente de ele ser iniciado para um Orixá masculino ou feminino, tomando como base para tal “ensinamento” uma noção biológica, o que não deveria ser um impeditivo para atividades realizadas nas comunidades-terreiro. Mas com que olhar e em que medida a divisão do trabalho social é gerida pelas comunidades-terreiro? Uma vez que os papéis atribuídos às mulheres (trans* ou cis) são organizados a partir de sua vinculação direta ao seu Orixá de cabeça, por que os homens trans* também não podem ter essa prerrogativa?

Os ritos do Candomblé são, em geral, bem específicos. Há funções que competem a homens e a mulheres unicamente, como nos informa Maria Lina Leão Teixeira (2004), enfatizando que há uma relação mítica na divisão do trabalho de acordo com o orixá de cada pessoa. (TEIXEIRA, 2004, p. 210) Nesses termos, o que percebo é uma relação de lugares definidos, exclusivamente, a partir da noção equivocada de biologização dos corpos e, ainda, a partir de uma compreensão cisgênera do mundo.

Desse modo, é possível entender que as questões ligadas às sexualidades e os gêneros não são facilmente resolvidas na religião afro-brasileira. É necessário compreender que, assim como o corpo é mutável, a instituição Candomblé também o é. Muito embora as tradições sejam norteadoras de práticas excludentes, a noção de acolhida indistinta, propagada pelas/pelos dirigentes, deve ser repensada, uma vez que o que se percebe são reservas diante de pessoas que buscam, na afroreligiosidade, um lugar de conforto espiritual e não mais uma porta fechada para suas demandas.

O fato de pessoas trans* (re)existirem¹⁶ nas comunidades-terreiro é também um alerta para as situações adversas que as casas podem enfrentar. Por exemplo, quando questionada sobre as práticas litúrgicas, a dirigente Sandra ti Oxum diz optar sempre por delegar funções às mulheres do terreiro uma vez que “elas são mais presentes e dedicadas” em relação a maioria dos homens desse espaço. Então, na casa dela, o rito

¹⁶ A ideia desse neologismo é mesmo reificar a presença de pessoas trans* nas comunidades-terreiro às expensas das situações de negação de suas identidades de gênero.

do sacrifício, que *a priori* é uma função (lida como) masculina, pode ser tranquilamente executada por uma mulher. Desse modo, questiono: se não há restrições para atividades masculinas serem realizadas por mulheres, por que o impeditivo da utilização de vestuário feminino por uma mulher trans*? Por que um homem trans* não poderia assumir um dos atabaques em uma celebração religiosa para um Orixá que o acolheu como filho?

Os discursos, a linguagem, o dialeto (sotaque), a própria divisão social do trabalho, bem como as relações de poder, são aspectos que apontam para a compreensão das sexualidades nos espaços de terreiro, “como mecanismos ou estratégias de poder”. (TEIXEIRA, 2004, p. 198) São essas manifestações de poder que conferem às identidades trans* a possibilidade de subversão de normas antiquadas, fomentadas para a manutenção das hegemonias patriarcais.

Representações trans* nas religiosidades

Esta seção será dedicada a revisar criticamente os textos que tratam das intersecções entre as identidades de gênero dissidentes e as religiosidades. Faz-se necessário ampliar a discussão desses temas para a diminuição dos preconceitos e deslegitimação das identidades trans* nos espaços das expressões de religiosidade e, em especial, nas comunidades-terreiro.

Os aspectos religiosos de travestis e transexuais no Distrito Federal são discutidos pelo psicólogo organizacional Patrick Bomfim (2009), que defende ser a manifestação religiosa de pessoas trans* uma possibilidade maior de retirar essas identidades da invisibilidade. Essa pesquisa reifica as tensões a que pessoas trans* estão expostas quando vinculadas a suas famílias biológicas, uma vez constituídas por um núcleo patriarcal, que institui a violência, o abandono, chegando muitas das vezes ao afastamento do convívio familiar, o que pode resultar nos índices de suicídio das populações trans*. Para o autor há uma necessidade de apoio psico-sócio-cognitivista para que as estruturas familiares se modifiquem. (BOMFIM, 2009, p. 81)

Outras problemáticas são apresentadas pelo autor, dentre elas: as relações adversas entre transexuais e travestis por uma complexa e tensa rede de disputas no trabalho sexual, na qual mulheres transexuais teriam mais elementos de feminilidade

que as travestis; as tensões entre pessoas trans* e homossexuais em locais de “pegação”,¹⁷ bem como a vulnerabilidade delas nesses espaços; o consumo exacerbado de substâncias psicoativas como fuga de uma realidade de exclusão; e, por fim, e o que mais nos interessa diretamente, suas aproximações com espaços religiosos.

Sobre o aspecto religioso, o autor aponta que há uma relação que deslegitima pessoas trans*, o que, em sua leitura, culmina na não aceitação desses corpos. Em geral, elas são ligadas aos segmentos religiosos que atravessam as gerações de suas famílias, não obstante o autor encontrou uma diversidade interessante de expressões religiosas entre suas interlocutoras, indo desde a Igreja Católica até as neopentecostais, passando também pela religião afro-brasileira em duas de suas interlocutoras. Ressalto que uma delas vivia em constante trânsito religioso, ora no Candomblé, ora nas Igrejas.

É importante salientar que, aos primeiros sinais da sexualidade, as pessoas trans* são questionadas sobre sua condição de (a)normalidade – para as concepções hegemônicas - e passam a vivenciar processos de segregação nos locais onde iniciaram suas relações com a religião. Com esse dilema de seguir ou não a vida religiosa, elas mantêm uma relação direta com Deus sem o intermédio de padres, pastores, zeladores de Orixá e afins, muito embora apresentem uma forte ligação com os dogmas judaico-cristãos como de respeito e amor ao próximo.

Apenas uma das interlocutoras de Bomfim tem uma vinculação mais direta com o Candomblé. Ela enfatiza que as relações de poder por parte dos dirigentes de terreiro contribuem para o afastamento dela de comunidades-terreiro. Para as interlocutoras, os seres “humanos necessitam dessa busca e trazem dentro de si uma energia que os liga a força(s) superior(es)”, desse modo, é possível, para elas, vivenciar as suas identidades em um ambiente religioso e é essa perspectiva que adotei junto a minhas/meus parceiras/os de pesquisa. (BOMFIM, 2009, p. 104)

Para travestis religiosas, o Rio de Janeiro não é tão lindo assim e essas práticas de violências no cotidiano delas foram pensadas pelo assistente social Luiz Alberto Faria Ribeiro (2009), que mantém seu foco de análise nas relações com os processos

¹⁷ Locais em que pessoas vão em busca de sexo casual ou ainda em busca de serviços sexuais.

de violências vivenciadas nos espaços religiosos. O autor descreve as trajetórias de vida das travestis dedicando aos processos de exclusão por elas vivenciadas uma atenção de suma importância, passando pelas “redes de solidariedade” que elas mantêm nas ruas onde “pistam” para a sua sobrevivência. O autor demonstra as diferenças entre as travestilidades e os “homossexuais *queer*” (RIBEIRO, 2009, p. 15), sustentando-se em autoras/es que produziram etnografias sobre a população de travestis. (SILVA, 1993; PERES, 2005; DUQUE, 2005; PELÚCIO, 2007; KULICK, 2008, dentre outras/os)

Nos dois primeiros capítulos, para remontar as vidas de suas interlocutoras, Ribeiro trilha o caminho da construção de seus corpos. Questões relacionadas às violências tomam corpo nos subcapítulos, mas enfatizo que trata de violência contra a comunidade LGBT, importante, mas sintomático, uma vez que morrem muitas travestis e mulheres trans*, quer pela violência perpetrada por outrem, quer por suicídios, como demonstram os índices alarmantes das mídias.

O autor nos proporciona um breve histórico do movimento LGBT brasileiro, utilizando como suporte o texto *Sopa de Letrinhas* (2005) da Regina Facchini, diante da impossibilidade de falar efetivamente sobre as travestilidades, por falta de documentos acadêmicos com essa perspectiva. Nas palavras do autor, “quase nada foi encontrado no que diz respeito especificamente a travestis”. (RIBEIRO, 2009, p. 14)

O que chamou a minha atenção para a sua revisão bibliográfica é o acervo sobre a temática, algo que depõe contra a sua afirmação de uma insuficiência de bibliografias relacionadas às travestilidades. Etnografias consideradas clássicas, além de livros, artigos científicos, teses, dissertações, bem como uma filmografia com documentários brasileiros sobre as travestilidades, foram materiais levantados pelo autor. (RIBEIRO, 2009, p. 33 -39)

A violência permeia a vida travesti desde a mais tenra idade. Segundo a análise do autor, os processos de violência são promovidos em momentos variados na vida das travestis: inicia-se com a violência doméstica, também chamada intrafamiliar (subdividida em psicológica, física e abuso sexual); seguindo-se a ela o *bullying*, em geral relacionado ao ambiente escolar e que promove o afastamento delas da educação formal, promovendo os estigmas, criados para “deteriorar” a identidade

travesti e subalternizar a sua existência e, assim, excluí-las socioeconomicamente e da produção de sua condição de sujeito.

Essa organização da violência culmina no “pânico moral”¹⁸ que promove a sensação de desestabilização de sua ordem hegemônica, quando corpos que destoam das normas vigentes mostram-se capazes de transformar as estruturas. E como produção de (re)existência a essa demanda de violências sobrepostas, as travestis instituem para si um pacto que o autor chama de “redes sociais e de solidariedade”, que consiste na mútua representação de um segmento social vilipendiado do direito de ser, de existir.

No quarto capítulo de seu trabalho, ele apresenta questões sobre as aproximações (e tensões) que homossexuais (e as travestis) enfrentam na busca por um espaço nas religiões. Aponta que a religião *per se* não exclui ou inclui os sujeitos. Entretanto, o modo como os dirigentes dos espaços religiosos organiza suas práticas é o que define quais pessoas estão aptas a frequentar tal ambiente, a partir de suas convicções, “seus valores, sua visão da moral e do mundo”. (RIBEIRO, 2009, p. 71) Para o autor, práticas patriarcais, bem como a “leitura literal” dos ensinamentos bíblicos, potencializam os processos de exclusão de diversos segmentos sociais. Um exemplo levantado é o fato de mulheres não poderem exercer o sacerdócio judaico-cristão.

Várias concepções de religião são apresentadas e a mais aproximada à sua perspectiva fala da centralidade no ser humano. (JUNG, 1971 apud RIBEIRO, 2009) Considerando tal aspecto, contextualiza as direções tomadas por vários segmentos religiosos no que se refere à homossexualidade. A Igreja Católica a coloca no lugar de pecado. As igrejas reformadas (protestantes e evangélicas) demonizam a prática homossexual. Nas religiões afro-brasileiras há certa tolerância, desde que se mantenha uma ordem de gênero preestabelecida. No espiritismo, as transidentidades são vistas como um *karma* que se desenvolve por faltas ocasionadas em outras vidas, no caso relações sexuais abusivas contra alguém do sexo oposto. No Budismo, acredita-se numa “iluminação” independentemente de sua trajetória, orientação sexual ou identidade de gênero. Na Wicca, as/os seguidoras/es também não se importam com

¹⁸ Termo utilizado pelo autor a partir das contribuições de Richard Miskolci, sobre situações em que o casamento gay demanda modificações na sociedade heteronormativa. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/06.pdf>>

as condutas comportamentais, mas com as práticas sociais das pessoas. Nas religiões inclusivas, são pensadas formas para aceitar todas as diferenças, incluindo-se LGBT's, e promover debates e leituras críticas dos ensinamentos bíblicos, entretanto, abominam a prostituição, fato que desmotiva travestis que "batalham" na vida.

No trabalho *Vivenciando trânsitos de gênero em uma Igreja Inclusiva paulista*, a antropóloga social Fátima Weiss de Jesus (2012) remonta a participação religiosa de sujeitos não-heterossexuais em uma Igreja Inclusiva paulista, a Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo (ICM-SP). Para dar corpo à sua discussão e compreender as articulações entre gênero, sexualidades e vivências religiosas, a autora tem como foco central a "construção e a valorização dos "femininos" entre gays, travestis, transexuais e *drag queens*" (JESUS, 2012, p. 27), percebendo o quanto a religião produz concepções de masculinidades e feminilidades. Ela indica que os trabalhos anteriores que versam sobre a presença de sujeitos não-heterossexuais nas igrejas inclusivas tratam mais detidamente de homossexuais masculinos¹⁹ e, portanto, pensar outros sujeitos seria importante para o caminhar de sua investigação (para compor suas dezesseis entrevistas 12 eram homens gays, 3 eram mulheres cis, dentre as quais, duas formavam um casal e apenas uma travesti ainda em trânsito de gênero e vai se entender trans* no curso da tese).

A descrição de seus *lôcus* de pesquisa denota uma hibridização entre interlocutoras/es e pesquisadora, há uma relação de complementaridade entre ambos e isso está para além da sua tese, através das redes sociais. Para a compreensão do campo, a autora construiu um panorama histórico do surgimento das Igrejas Inclusivas no Brasil, enaltecendo, para além de seu aspecto de respeito pelas dissidências sexuais e de gênero, a luta pelo reconhecimento de direitos dessa população.

Na construção das trajetórias de vida de suas/seus interlocutoras/es, a autora aponta aspectos de violência no ambiente escolar, bem como de suas primeiras aproximações com o "feminino" nesse ambiente. Aponta ainda a família como um "*ethos* religioso" a partir do qual "muitos conflitos e dilemas" se instalam. (JESUS, 2012, p. 129)

¹⁹ A autora utiliza como referencial teórico principal para essa conclusão os estudos propostos por André Musskopf, que apontam para uma teologia *queer*, através de uma concepção epistemológica pautada na ambiguidade. Para uma discussão detida sobre o tema ver MUSSKOPF (2008).

Até a chegada na igreja inclusiva, vários trânsitos religiosos são realizados pelas/os interlocutoras/es da pesquisa, não obstante, as interdições constantes são o motivo para tal. Logo, os afastamentos das instituições anteriores foram inevitáveis. As inclusivas têm um diferencial com relação a outros segmentos religiosos cristãos, elas não cerceiam o trânsito religioso. De acordo com a observação realizada, a autora pôde perceber pessoas de religião de matriz africana nos encontros inclusivos – fios de conta à mostra denotam essa particularidade –, o que indica à analista uma relação de proximidade entre o culto afro-brasileiro e a ICM – SP.

Mesmo em um espaço com essa abertura às diversidades sexuais e de gênero, nota-se uma representatividade gay e lésbica mais expressiva em relação às identidades trans*. Tais representações são construídas em um contexto de feminilidade que perpassa o uso de adornos (lidos como) femininos, bem como a utilização de adjetivos femininos para se referir entre elas/eles. De modo interessante, essas construções de feminilidades vivenciadas, no cotidiano da igreja, não eram de atribuição exclusiva das/os participantes, mas também dos dirigentes, além do que foram apontadas pela autora como uma forma de desestabilizar a compulsória virilidade que, em alguns membros, ainda seria recorrente. (JESUS, 2012, p. 184-5)

A notoriedade sobre a identidade travesti se deu em um batismo realizado na ICM. Danielly reclamara o seu direito de (re)existir e conquistar o seu lugar sócio-político na comunidade religiosa. Mais uma vez nota-se a resistência de membros dos movimentos LGBT's "organizados", caracterizando a abjeção de sujeitos em trânsito de gênero.

Desse modo, a autora coloca ênfase em uma categoria proposta pelo dirigente da igreja em questão: a *inclusão radical* que, segundo o interlocutor, seria o diferencial dessa igreja em relação às demais igrejas inclusivas. Nesse espaço religioso, toda a diversidade deveria ser acolhida indistintamente. Por isso, Danielly, uma pessoa ainda em trânsito religioso e de gênero, teve a oportunidade de passar por esse momento contando com o apoio dessa comunidade religiosa.

A tese da autora aponta que as construções de masculinidades e feminilidades se fazem no cotidiano das igrejas inclusivas, assim como no bojo dos movimentos pelos direitos de pessoas não-heterossexuais. Mais ainda, nesse ambiente de inclusão,

nota-se apenas uma presença trans* (podendo esta vivenciar sua transição com o apoio necessário do pastor e de outros membros dessa comunidade religiosa).

Partindo de uma perspectiva das dissidências sexuais e de gênero, entendo que seja impactante ter em uma igreja inclusiva composta por corpos que borram as fronteiras do ideal de masculinidade/feminilidade. Todavia, não podemos nos conformar com uma única representação de um segmento social considerado de maior potencial de abjeção.

Enfim, aceitas no Candomblé paulista? Esta é a questão que o mestre em Relações Interculturais, Rui Martins Romba (2015), propõe em um estudo de caso na comunidade-terreiro onde ele foi confirmado Ogã e lança um debate interessante sob a perspectiva de um terreiro que acolhe as identidades trans*.

Inicialmente, Romba faz uma genealogia do culto afro-brasileiro na capital paulista, apontando o processo de organização das comunidades-terreiro para se estabelecerem em São Paulo, enaltecendo a participação ativa de muitos dirigentes baianos para essa nova configuração do Candomblé. Situado no interior de São Paulo, o Pilão Branco é um terreiro descendente da Casa de Oxumarê, terreiro tradicional baiano que tem uma posição arraigada na tradição.

Do corpo de filiados ao Terreiro Pilão Branco foram entrevistadas quatro pessoas trans* e mais o dirigente do terreiro, o que pode indicar que a comunidade-terreiro possui uma acolhida indistinta às identidades trans*. E tem! Baba Adewa, como é apresentado pelo autor, tem uma perspectiva pró-identidades trans*, eu ousaria em chamá-lo, inclusive, de trans*aliado. Entretanto, o estudo de caso reflete a prática cotidiana de um espaço bem específico.²⁰

O dirigente da matriz religiosa do Terreiro Pilão Branco, Baba Pece, do Ilè Ase Oxumare, conhecida como Casa de Oxumarê, em conversa informal no início de minhas buscas por possíveis colaboradores para a pesquisa, me apresentou à possibilidade de que Olorun (a representação de Deus para o culto ancestral afro-

²⁰ Antonio Chizzotti (2004) entende que “os estudos de caso visam explorar [...] um caso singular, situado na vida real contemporânea, bem delimitado e contextualizado em tempo e lugar para realizar uma busca circunstanciada de informações sobre um caso específico”, logo não podemos entender que reflita uma realidade maior do que a apresentada por Rui Romba. O Pilão Branco pode tornar-se uma referência para as transidentidades, entretanto, outras pessoas desse segmento continuam tendo sua identidade de gênero vilipendiada em comunidades-terreiro paulistas, baianas e de todo o Brasil.

brasileiro) cria seus filhos e filhas e quer que eles continuem como foram criados. Logo, posso entender que a matriz dessa casa de Candomblé tende a negar a existência das pessoas trans*.

Ainda que respeitando as hierarquias propostas pelas comunidades religiosas – e sendo membro do Candomblé – não posso esquecer os dogmas que compõem esse espaço – na minha condição de pesquisador feminista e ligado a uma perspectiva das dissidências sexuais e de gênero, não posso deixar de observar que é possível entender, a partir das interdições, como os corpos são castrados de suas “ vaidades”. Mas só pessoas trans* tem vaidades?

O autor faz uma diferenciação entre as nações do Candomblé marcando o que de mais significativo cada uma delas tem. Três nações principais se difundiram no Candomblé, são elas: Angola/Kongo; Jeje/Nagô e Nagô/Keto. Elas são diferenciadas pelas distintas regiões de África, das quais os negros foram trazidos, na subcondição de escravizados e, consigo, trouxeram suas práticas religiosas. (PRANDI, 2000) Assim, busquei dialogar com os achados do autor, em diálogo intenso com Reginaldo Prandi. (1996, 2000, 2001, 2001a) Para Romba (2015), a aceitação de corpos trans* está condicionada às conformidades com o “controle social do grupo” (ROMBA, 2015, p. 34) assim como para todos os adeptos, entretanto, o peso da rejeição se faz muito mais presente para as pessoas trans*.

O autor apresenta a inserção do movimento trans* como à “margem” dos movimentos LGBT’s hegemônicos, o que corroboro na discussão levantada no primeiro capítulo de minha dissertação, e não poderia retomar nesse texto pela complexidade do tema. A organização política de travestis e transexuais a partir do I Entlaids²¹ (1993), descrito pelo autor, demonstra que esse evento é um marco para a conquista de direitos básicos da população trans*. Ele faz ainda uma distinção entre as categorias que são presentes no campo transfeminista, para isso utiliza como referencial os estudos de Jaqueline Gomes de Jesus (2012). A conclusão do autor é de que o Candomblé tem diminuído as questões problemáticas que pessoas trans* tem

²¹ O ENTILAIDS é um evento itinerante de promoção dos direitos humanos para pessoas transexuais e travestis bem como de enfrentamento à epidemia de AIDS.

enfrentado ao longo de suas vidas, além de serem aceitas indiscriminadamente no espaço do terreiro.

As identidades trans* são aceitas sem restrições em sua comunidade religiosa, entretanto, as pessoas entrevistadas admitem, ao longo de suas falas, que existem alguns entraves que as colocam no lugar de subalternização. Fico apreensivo, partindo do pressuposto de que o que venho acompanhando são processos, silenciosamente orquestrados, de negação das vivências trans* nas comunidades-terreiro, em uma camuflagem de aceitação. Pode parecer uma inferência radical (que vai à raiz mesmo), mas só é radical porque é indiscutível que outras realidades nas casas de culto afro-brasileiro são possíveis.

Trans*cendendo o religare

A bibliografia mencionada sobre a interface religiosidades e identidades trans* ainda é muito pouco difundida, haja vista o número de produções acadêmicas que discutem a temática das transexualidades e travestilidades, a partir da perspectiva das dissidências sexuais e de gênero. Entretanto, a bibliografia apresentada faz esse diálogo – de maneira intensa – e suas autorias podem ser considerada como mais vozes trans*aliadas. Outrossim, algumas questões devem ser pensadas de modo a lançar novas sementes (e problematizações) sobre o lugar que devem ocupar as identidades trans* nos espaços religiosos, e sobretudo, no Candomblé. Tanto os adeptos das religiões de matriz africana quanto pessoas trans* devem pensar sobre quais possibilidades as identidades trans* têm nessa cosmogonia.

O Candomblé, sendo uma das religiões de matriz africana, tem uma organização social e política própria, um contexto específico e não seria diferente para as normas de gênero e sexualidade. Com isso quero dizer que as formas de lidar com as identidades de gênero (bem como com as identidades sexuais) são tão complexas quanto as questões ligadas a outros temas comuns às comunidades-terreiro, como, por exemplo, os tabus sobre os ensinamentos de práticas litúrgicas ainda mantidos em segredos infinitos.

Às identidades trans* tem sido constantemente negado o direito de ser e existir no seio das religiões. Em face disso, os espaços religiosos que, em primeira instância,

deveriam acolher indistintamente as pessoas que o procuram para um bem-estar espiritual, têm negado, mais uma vez, esse lugar, afastando essas pessoas do convívio e da afetividade religiosa.

Como mencionado, nas igrejas católicas e neopentecostais, no espiritismo e em algumas outras denominações religiosas, existem condutas de uma pseudo-aceitação das pessoas LGBT's, desde que elas tenham posturas aceitáveis para a convivência junto às comunidades religiosas. As identidades trans* são subjugadas à zona do não ser, pois o modo estereotipado com que as/os dirigentes religiosas/os as percebem não condiz com as/os fiéis desses espaços religiosos.

Como enfatiza Patrick Bonfim (2009), as travestis saem dos cultos antes que eles sejam finalizados, por medo de represálias pela sua presença no espaço religiosos das Igrejas, o que pode não ocorrer em uma casa de Candomblé. Entretanto, os lugares que elas precisam ocupar está ligado ao universo masculino. Presenciei, em vários momentos, no Ile Ase Ya Omin Yamase, o Terreiro do Gantois, algumas meninas trans* serem ridicularizadas na arquibancada dos homens, embora Mãe Carmem, no documentário Cidade das Mulheres (2005), afirme que o Gantois acolhe todas as pessoas sem preconceitos.

Nos Candomblés, muito embora as "suas portas" estejam sempre abertas para todas as pessoas, algumas restrições são mantidas em favor da manutenção da tradição religiosa. As/os dirigentes das casas de Candomblé, em geral, conduzem suas casas à luz dos ensinamentos de seus mais velhos e, justo por isso, temas como a transexualidade ainda não se tornaram caros para essas comunidades. O que há, me parece, são acordos de aceitação nos moldes de outras expressões religiosas: aceitar desde que se adequem às normas de gênero e sexualidade vigentes nas comunidades-terreiro.

Como busco compreender diante dos depoimentos das/os dirigentes, há funções específicas para homens e mulheres e, não obstante, isso é verdade. Mas é verdade também que homens e mulheres trans* buscam (re)existir nas comunidades e sua (re)existência é tão legítima quanto a existência de pessoas (cis)gêneras.

Sobre a vinculação com as comunidades-terreiro nas quais as/os interlocutoras/es foram iniciadas/os, há um misto de sensações que vão de uma

acolhida relevante em situações de sofrimento, o que pode evidenciar parte das problemáticas vivenciadas por pessoas trans* em suas comunidades religiosas. Para Luana, por exemplo:

[...] foi uma novidade, uma coisa nova. Porque eu não frequentava Candomblé, nunca tive envolvimento, sou iniciada no Ilê Axé Ya Lomi Lonã, em Cajazeiras. Diz o ditado que quem não vai pelo amor, vai pela dor. Eu necessariamente fui pela dor. Sofri muito. Como outras histórias de outras pessoas também. Como eu falei, cada um tem seu caminho, cada um tem sua história. Eu sofri muito. A aceitação não foi uma aceitação pessoal só. Foi uma aceitação conjunta de você que está entrando em uma religião, na qual você não tem conhecimento nenhum. Você foi chamado, você foi escolhido. É difícil quando você tem oportunidade de ir atrás, de você buscar aquilo para você. Eu era muito doente, vivia depressiva, chorava muito. Tinha problemas seríssimos de saúde. Eu fui me encontrando dentro do Axé. Antes de fazer o santo, eu conversei com o Babalorixá e expliquei a ele minha situação. Ele olhou para mim no jogo. E ele olhava para o jogo e olhava para minha cara. E disse: por que você não fez o santo ainda? O que é que está faltando? Porque o santo já vinha há muito tempo me cobrando.²²

Enquanto para Luana há um choque de realidades, quando ela é obrigada a se ver vestindo uma persona que não é ela, Mauro experimenta uma relação de cordialidade no momento de sua iniciação. Ele relata que o fato de sua iniciação ter sido organizada em torno de um corpo que ele não mais reivindicava, não foi para ele um problema pois assegurou naquele momento uma nova vivência junto à comunidade, além de mais um dos diversos trânsitos de sua vida. Diz Mauro:

[...] No momento da minha saída, da minha confirmação, você vai até achar engraçado. Engraçado, não. Estranho. Eu saí de rodeiro. Eu me permiti sair caracterizado da forma feminina. Porque eu sabia que ali seria o único momento da minha vida que passaria por aquilo. E não foi uma questão imposta pelo meu pai de santo. Porque ele me deixou à vontade de sair de terno como um Ogan. Eu saí acordado. Eu tive minha saída de Yawô, vestido de Yawô. E tive a minha segunda saída. E, assim, algumas pessoas me perguntam: 'Mauro por que você se permitiu usar saia naquele momento?' E eu falei porque aquele momento ali não afetou em nenhuma questão a minha opção de vida, a minha opção de gênero. Os irlandeses não usam saia?²³

²² Luana entrevistada pelo autor em 17/maio/2017

²³ Mauro entrevistado pelo autor em 07/abril/2015

O fato de não incomodar a Mauro não tira a legitimidade de outras pessoas trans* passarem por momentos de extrema dor, ao serem posicionadas em um lugar que elas não reivindicam para si. Alana relata sua aproximação com o Candomblé como uma extensão de sua família nuclear, uma vez que sua mãe fora iniciada na religião afro-brasileira (não entramos no mérito religioso de sua mãe). Desse modo, para a ativista social:

[...] Na verdade, minha aproximação com o Candomblé, eu nasci no Candomblé. Minha mãe era filha de santo e eu, desde pequena, saía engatinhando para querer mamar, quando tinha festa na casa da mãe de santo, a frente do terreiro da mãe de santo dela é o fundo da casa de minha avó. O que separava o terreiro da frente da casa da minha avó era um beco, onde, desde novinha, eu saía engatinhando para ir mamar. E quando eu fui crescendo, eu fui gostando de ver os procedimentos, os rituais e com cinco anos de idade eu fui oborizada,²⁴ porque eu passei por problema de saúde, onde foi visto que esse problema de saúde, não era de médico e sim espiritual, onde eu passei por um Bori e a mãe de santo, na época de minha mãe, disse que era para esperar eu chegar a minha adolescência para que eu pudesse fazer a minha escolha se era aquilo mesmo que eu queria. Então, já quanto mulher Trans, já aos 15 anos, eu entrei no ronkó, quando eu nasci para o Axé. Morri para o mundo e nasci para o Axé. Fui feita e iniciada no Candomblé, num Terreiro de Angola, pelo finado Everaldo Campo de Almeida, conhecido como Gidereci. Onde foi o homem que me iniciou e tornou a Vodunci que hoje eu sou, a pessoa que hoje eu sou. A sabedoria que hoje, eu tenho. Então, a aproximação com o Candomblé foi mais por minha mãe ser filha de santo. Praticamente, eu nasci dentro de um Terreiro de Candomblé e me criei também.²⁵

Alana passou por momentos de tensão na sua comunidade-terreiro desde o seu processo de iniciação e, em boa medida, até os dias atuais. Não à toa, ela passa por momentos de afastamentos constantes da comunidade embora mantenha uma relação de respeito e cordialidade com suas/seus irmãs/os e, em especial, com sua Nengua Nkisi²⁶. Contudo, para ela:

²⁴ Alana fala da cerimônia do *bori* – cerimonia de dar de comer à cabeça – bastante detalhada na obra da antropóloga Miriam Rabelo (2014). Um outro termo utilizado pela ativista é *ronkó* que se refere ao quarto onde as pessoas que passam pelo rito de iniciação ficam reclusas para as ritualísticas.

²⁵ Alana entrevistada pelo autor em 01/fevereiro/2017

²⁶ Nengua Nkisi são as sacerdotisas do culto ao sagrado de origem banto/angola.

[...] foi um processo árduo, não é? Um processo que, com 13 anos, eu comecei me organizar. Casei. Conheci a vida. Conheci o mundo. Então, não queria mais fazer parte da religião, por conta das doutrinas e resguardo. Dos 13 até eu chegar e fazer santo, eu entrei em transe de abrir mão do Candomblé, de não querer, de não querer participar, de não acreditar que aquilo era, não era o santo que estava me pegando, achando que era alguma coisa do além que tomava posse do subconsciente. Até então conheci um Exu *Espalha Brasa*²⁷ e ele me fez uma revelação e com três meses depois essa revelação veio à tona e com alguns meses eu fui fazer uma visita ao terreiro dele e lá eu bolei. Ele me acordou, dizendo o que tinha acontecido para eu entender. Ele disse que estava a meu critério se eu quisesse ir embora, pegar as minhas coisas que podia ir. E na minha saída eu não vi mais nada, onde ele me conversou, me passou uma lista. Foi aí que marcaram outra festa sem eu saber, eu bolei novamente e dessa festa, eu fiquei. E quando eu vim saber, eu já estava recolhida, já tinha feito o primeiro Ebó²⁸ e comecei a acreditar e ver que aquilo fazia parte da minha vida, do meu universo. Então, minha vida não andaria se não fosse o Axé. Então acho que foi um casamento. Uma escolha que os divinos, Deus, Orun²⁹ já tinha programado para minha vida e que me fortaleceu muito até me trazer ao ponto de quem eu sou hoje. Pois se eu não tivesse o Axé na minha vida, eu seria [...] Eu teria ido por outros caminhos, o qual eu me encontro hoje. O caminho da prostituição, o caminho da marginalidade. Por ter contato com várias pessoas trans, várias desse mundo. Pessoas que optaram por esse outro lado e eu optei pelo Axé. E o Axé me deu o norte para a vida sociocultural que hoje eu tenho.³⁰

As vivências trans*, diante das comunidades-terreiros, se mostram bastante tensas desde a aproximação até os ritos iniciáticos e no decorrer de suas vidas cotidianas nas casas de Candomblé. Até se constituir como uma liderança religiosa – e ser respeitada como tal – Alana passou por diversas situações que a levaram a afastamentos sistemáticos de sua casa de Axé. Diferente de Mauro e Luana, que se afastaram de modo definitivo de suas raízes religiosas, Alana trilhou a sua vivência religiosa perseguindo o seu objetivo de galgar o posto de Nengua Nkisi. Contudo, vivenciou momentos de indecisão diante dos risos sarcásticos direcionados a ela.

O amor de Luana por suas divindades não foi capaz de sublimar os processos de exotificação aos quais ela foi obrigada a suportar, durante o curto período em que

²⁷ A interlocutora refere-se a uma entidade de seu Tata Nkisi.

²⁸ Processo de purificação do corpo e preparo para o contato mais direto com as divindades.

²⁹ Penso que nessa fala Alana quis se referir a Olorun, o Deus supremo para a cultura iorubana.

³⁰ Alana entrevistada pelo autor em 01/fevereiro/2017

esteve vinculada à sua casa raiz. Embora mantivesse certa regularidade e frequência na sua comunidade-religiosa, ela não se sentia pertencente àquele espaço em razão do sofrimento que enfrentava a cada vez que precisava se transfigurar em uma pessoa que não dialogava com a sua identidade de gênero.

Mauro constitui uma incógnita para alguns membros de sua comunidade religiosa. Embora houvesse um acordo de respeito à identidade transexual dele, entre os adeptos daquela comunidade e seu líder religioso, várias questões de ordem pessoal impediam que tal acordo fosse efetivado. As agressões variavam indo do simples xingamento até a deslegitimação de sua identidade de gênero.

Para concluir

À guisa de conclusão importa salientar que a centralidade do corpo no Candomblé é um dado relevante para entender as problemáticas situações a que pessoas trans* estão expostas nas comunidades-terreiro e em seu entorno. Para repensarmos esse lugar paradoxal, o ideal é que a religião tenha um caráter não universalista e disposto a repensar os seus discursos fundamentais na constituição dos sujeitos, afinal a agência é um dado da formação destes. As dissidências de gênero (e sexuais) desestabilizam a ordem binária de gênero nas comunidades-terreiro e isso causa impactos a ponto de promover modificações nas estruturas das religiões de matrizes africanas, o que, por si só, já fornece elementos para repensarmos as nossas formações dentro de nossas comunidades-terreiro. O campo mitológico nos ajuda a compreender as nuances de sexualidade e de gênero que norteiam nossas vivências nas comunidades-terreiro, de modo que tais vivências cotidianas estão diretamente relacionadas às nossas práticas ritualísticas, pelo fato de que elas são constitutivas de nossas vidas. Ainda que tenhamos grandes desafios para que as identidades trans* sejam de fato consideradas parte das comunidades-terreiro, estamos avançando no que se refere à inserção delas nesses espaços. Considero que a emergência da discussão nos coloca num lugar de pensar sobre nossas práticas e sobre o modo como lidamos com as vidas de outrem. Desse modo, aprendamos com o Odé/Oxossi a nos respeitarmos e amarmos como irmãos e irmãs.

Referências

- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/44990/48602> Acesso em: 02/03/2016.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BENTO, Berenice Alves de Melo. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamound, 2006.
- BENTO, Berenice Alves de Melo. **O que é transexualidade?** São Paulo, Brasiliense, 2008 (Coleção primeiros passos; 328).
- BENTO, Berenice Alves de Melo. Política da diferença: feminismos e transexualidades. In: COLLING, Leandro (organizador). **Stonewall 40 + o que no brasil?** Salvador: EDUFBA. 2011, p. 79-110.
- BIRMAN, Patrícia. Tramas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. 2005. **Estudos feministas**, Florianópolis, maio-agosto/2005, p.403-414.
- BOMFIM, Patrick Thiago dos Santos. **Discriminação e preconceito**: identidade, cotidiano e religiosidade de travestis e transexuais. Dissertação (Mestrado em Psicologia). 132 f. Universidade Católica de Brasília, Brasília. 2009. Disponível em: <<https://btdt.ucb.br:8443/jspui/bitstream/123456789/1939/1/Texto%20completo%20Patrick%20Thiago%20Bomfim%20-%202009.pdf>>. Acesso em: 23/07/15
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 2008.
- COLLING, Leandro. **Que os outros sejam o normal**: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer. Salvador: Edufba. 2015.
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô, Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- DIAS, Claudenilson, CARNEIRO, Anni, FERNANDES, Cristina, GONÇALVES, Denívia. Análise do discurso crítica na práxis do Candomblé. In: **Anais eletrônicos**. Encontro de estudos multidisciplinares em cultura., vol 1, 2014. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult/anais/edicao-atual-x-enecult/>. Acesso em: 16/05/2015.
- DIAS, Claudenilson. Identidades trans* e vivências em candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo). 137 f. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador. 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/28601>
- DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- FRY, Peter. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1982.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 327-356, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v17n35/v17n35a11.pdf> Acesso: 10/08/2015.

GOIKOETXEA, Itziar Gandarias & FERNÁNDEZ, Nagore Garcia. Producciones narrativas: una propuesta metodológica para la investigación feminista. In: AZKUE, Irantzu Mendia, LUXÁN, Marta, LEGARRETA, Matxalen, GUZMÁN, Gloria, ZIRION, Iker, CARBALLO, AZPIAZU, Jokin (eds.) **Otras Formas de (Re)conocer**: Reflexiones, herramientas y aplicativos desde la investigación feminista. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2014, p. 97-110.

HIRATA, Helena et all. **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

JESUS, Fátima Weiss de. **Unindo a cruz e o arco-íris**: vivencia religiosa, homossexualidade e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. Tese. Fatima Weiss de Jesus; Orientadora, Miriam Pillar Grossi – Florianópolis, SC, 2012. (302 p.; 21cm). Disponível em: <http://nigs.ufsc.br/files/2012/01/TESE-FATIMA-WEISS-FINAL.pdf>. Acesso em: 25/03/2017.

JESUS, Jaqueline Gomes de. "Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos."(2012). Disponível em: http://issuu.com/jaquelinejesus/docs/orienta__es_popula__o_trans Acesso: 13/06/2014.

LANDES, Ruth. Matriarcado cultural e homossexualidade masculina. In: **A cidade das mulheres**. 2 ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2002, p.319-331.

LATOUR, Bruno. 'Não congelarás a imagem', ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**, v. 10, n. 2, p. 349-376, 2004. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v10n2/25164.pdf>> Acesso: 09/03/2016.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **Candomblé Religião do corpo e da alma**: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. (Org.) Carlos Moura. Rio de Janeiro: Pallas. 2000 [2004 1ª reimpressão].

MISKOLCI, Richard, A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, nº 21, jan. /jun. 2009, p. 150-182. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-45222009000100008&script=sci_abstract&tlng=pt Acesso: 18/10/2014.

MUSSKOPF, André Sidnei. À meia luz: a emergência de uma teologia gay seus dilemas e possibilidades. 2005. **Cadernos IHU ideias**, ano 3, nº 32, 2005. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/032cadernosihuideias.pdf> Acesso: 30/10/2014.

OBADIA, Lionel. **Antropologia das religiões** – perspectivas do homem. Lisboa: Edições 70, 2011.

OLIVEIRA, João Manoel. Os feminismos habitam espaços hifenizados – a localização e interseccionalidade dos saberes feministas. **Ex aequo**, n.22, 2010.

Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0874-55602010000200005 Acesso: 01/05/2015.

PISCITELLI, Adriana. "Tradição oral, memória e gênero: um comentário metodológico". **Cadernos Pagu**, n. 1, p. 149-171, 1999.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

RABELO, Miriam. **Enredos, Feituras e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: Edufba, 2014.

RABELO, Miriam. A articulação de corpos e espaços no candomblé. Em: Oro e Tadvald (orgs.). **Circuitos Religiosos**: pluralidade e interculturalidade. Porto Alegre: Editora Circula, 2014a.

RABELO, Miriam. Estudar a religião a partir do corpo: Algumas questões teórico-metodológicas. In: **CADERNO CRH**, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, jan./abr. 2011 Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/3476/347632183002.pdf> Acesso: 21/07/2016.

RIBEIRO, Luiz Albero Faria. **Deus é para todos?** travestis, religião e inclusão social. Dissertação (Serviço Social). 159f. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: [http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?open=1&arqtese=0710336_09_In dice.html](http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/biblioteca/php/mostrateses.php?open=1&arqtese=0710336_09_Indice.html). Acesso em: 25/08/2017.

RIOS, Luis Felipe. "LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!": posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. In: **Polise P s i q u e**, V o l. 1, N ú m e r o T e m á t i c o, 2 0 1 1, pp 212-231. Disponível em <http://seer.ufrgs.br/PolisePsique/article/view/31540>. Acesso: 18/04/2015.

ROMBA, Rui Martins. **O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo**: Estudo de Caso sobre o impacto da religião no cotidiano de praticantes Pessoas Trans. Dissertação (Relações Interculturais). 195 p. Universidade Aberta. 2015. Portugal (EAD) Disponível em: <https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/4463/1/Tese%20Mestrado%20-%20Rui%20Martins%20Romba.pdf>. Acesso em: 25/08/2017.

SANTOS, Ailton Silva. O gênero na berlinda: reflexões sobre a presença de travestis e mulheres transexuais nos terreiros de candomblé. **Texto apresentado no III Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades**. Salvador, 2013 Disponível em <http://www.uneb.br/enlacandosexualidades/files/2013/06/O-g%C3%AAnero-na-berlinda-reflex%C3%B5es-sobre-a-presen%C3%A7a-de-travestis-e-mulheres-transexuais-nos-terreiros-de-candombl%C3%A9.pdf>. Acesso: 25 set 2016.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **Mapeamento dos terreiros de Salvador**. UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008.

SANTOS, Milton Silva dos. **Tradição e tabu**: um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras. Dissertação (Antropologia). 116 p. Pontifícia Universidade

Católica de São Paulo: PUC/SP. 2007. Disponível em: <https://sapiencia.pucsp.br/bitstream/handle/3841/1/Milton%20Silva%20dos%20Santos.pdf> Acesso em: 31 dez 2017.

VANCE, Carole, S. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. In: **Physis – Revista de Saúde Coletiva**. v. 5. n. 1. 1995. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/physis/v5n1/01.pdf> Acesso: 17/05/2014.

VUOLA, Elina. "Questões Teóricas e Metodológicas Sobre Gênero, Feminismo e Religião". IN: M. J. Rosado (org.), **Gênero, Feminismo e Religião**. Sobre um campo em constituição. Rio de Janeiro: Garamond, 2015, p. 39-57.

VERGUEIRO, Viviane. Trans*Sexualidade: reflexões sobre a mercantilização do sexo desde a perspectiva transgênera. **Periódicus**. Edição. maio-out/2014. Disponível em: <<http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/viewArticle/10154>> Acesso: 21/12/2015.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2015. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/19685/1/VERGUEIRO%20Viviane%20-%20Por%20inflexoes%20decoloniais%20de%20corpos%20e%20identidades%20de%20genero%20inconformes.pdf>>. <Acesso em: 23/09/2016.

WOLFF, Erick. A homossexualidade abordada na religião Yorùba. **Revista Olorun**, n. 8, abril, 2012. Disponível em: <<http://olorun.com.br/site1/publication/revista-olorun-n-08-abr-2012/10.html?tmpl=component#page/90>>. Acesso: 17/03/2017

Recebido em: 15.07.2019

Aprovado em: 31.12.2019