



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS INTERDISCIPLINARES SOBRE
MULHERES, GÊNERO E FEMINISMO
LINHA DE PESQUISA: GÊNERO, ALTERIDADES E DESIGUALDADES
MESTRADO

CLAUDENILSON DA SILVA DIAS

IDENTIDADES TRANS* E VIVÊNCIAS EM CANDOMBLÉS DE
SALVADOR: ENTRE ACEITAÇÕES E REJEIÇÕES

Salvador
2017

CLAUDENILSON DA SILVA DIAS

**IDENTIDADES TRANS* E VIVÊNCIAS EM CANDOMBLÉS DE
SALVADOR: ENTRE ACEITAÇÕES E REJEIÇÕES**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo - PPGNEIM, da Universidade Federal da Bahia – UFBA, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Janja Araújo

Coorientador: Prof. Dr. Leandro Colling

**Salvador
2017**

CLAUDENILSON DA SILVA DIAS

**IDENTIDADES TRANS* E VIVÊNCIAS EM CANDOMBLÉS DE
SALVADOR: ENTRE ACEITAÇÕES E REJEIÇÕES.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo - PPGNEIM, da Universidade Federal da Bahia – UFBA, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre, defendida e aprovada em 26 de outubro de 2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª Dr^ª Janja Araújo PPGNEIM/UFBA
(Orientadora)

Prof. Dr. Leandro Colling Pós-CULT/UFBA
(Co-orientador)

Prof^ª Dr^ª Fran Demétrio LABTrans/UFRB
(Avaliadora Externa)

Prof^ª Dr^ª Lina Maria Brandão de Aras PPGNEIM/UFBA
(Avaliadora Interna)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
NÚCLEO DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES SOBRE A MULHER
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS INTERDISCIPLINARES
SOBRE MULHERES, GÊNERO E FEMINISMO (PPGNEIM/UFBA)

PPGNEIM
Programa de Estudos Interdisciplinares
sobre Mulheres, Gênero e Feminismo

ATA DA SESSÃO DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Às catorze horas do dia vinte e seis de outubro de dois mil e dezessete teve início a defesa da Dissertação de Mestrado intitulada "Identidades trans* em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições" de autoria do aluno **Claudenilson da Silva Dias** regularmente matriculada sob o número 215116800 no Curso de Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher - NEIM da Universidade Federal da Bahia, área de concentração: **Mulheres, Gênero e Feminismo** e Linha de Pesquisa **Gênero, Ciência e Educação**. A defesa foi apresentada no Ilê Ase Etomin Ewa, sito na Rua Santa Luzia, 69, Pau Miúdo, Salvador-Bahia. Após a apresentação da dissertação, e, com base no desempenho do aluno em relação à: apresentação, defesa e avaliação geral do estudo, a Comissão Examinadora, emitiu o seguinte parecer:

A Banca Examinadora considerou o trabalho com grande relevância social, avançado em termos metodológicos e atualizado, com pesquisas sobre novos caminhos sobre gênero, sexualidade e religiosidade.
A Banca Examinadora recomenda sua aprovação!
APROVADO!

Diante do exposto, a Comissão Examinadora considerou a dissertação ___provada. Na forma regulamentar, esta ata, lavrada pela Comissão Examinadora, será assinada por suas componentes e pelo aluno examinado. Este se compromete com a entrega da versão final atualizada ao Colegiado no prazo máximo de 60 dias.

Salvador, 26 de outubro de 2017

Profa. Dra. Janja Araújo (Orientadora) _____

Prof. Dr. Leandro Colling (Co-orientador) _____

Profa. Dra. Fran Demétrio (UFRB - 1ª examinadora) _____

Profa. Dra. Lina Maria Brandão de Aras (PPGNEIM - 2ª examinadora) _____

Claudenilson da Silva Dias (Aluno Examinado) _____

Dedico esse babado a todas as energias que compõem o universo, dentre elas, as nossas forças ancestrais, a minha avó Juracy Silva (*in memorian*) e, em especial, a todas as pessoas trans*, que buscam apenas (re)viver, (re)existir e, enfim, expressar sua fé no sagrado!

FARINHAS TROCADAS: A ARTE DO BEM VIVER

À minha (e à nossa) ancestralidade Olorun Modupé! Axé O!

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoas de Nível Superior (CAPES), gratidão pelo apoio financeiro destinado à realização deste trabalho.

À minha família o meu mais humilde agradecimento. Aproveito para reiterar que todos os momentos de falta (e foram muitos) foram em prol deste trabalho e eis que o estamos concretizando juntas. Juracy, minha avó (*in memorian*), que Yemanjá te faça mais e mais presente em nossas vidas, espero poder encontrar seu afeto um dia, obrigado por tudo! Claudeci, minha mãe e eterna guerreira, que Oxum te cubra de docilidade a cada dia! Adilson Ramos, meu pai, que nossos caminhos sejam confluentes em algum momento da vida! André Luís, padastro e amigo, que Obatala o torne mais e mais amigo! Luis Fagner, meu irmão, que Ogum seja seu caminho! Maria Luiza, minha sobrinha, que Oyá traga muitos bons momentos e muita alegria em nossas vidas ao seu lado! A todas as pessoas que compõem a minha família – super extensa, por sinal – o meu mais humilde: Adupé O!

À minha família de Axé, Ile Axé Etomin Ewá, nas pessoas de Baba Regilton Ribeiro, Ìyálasé Jacira Ribeiro, Ìyádagan Rejane Ribeiro, Ìyámoro Jupira Amorin – e extensiva a toda a egbé - minha gratidão pela compreensão pelos meus “sumiços”, mas sigo contrito e respeitando nossa comunidade-terreiro. Mo jubá re o! Adupé! Axé O!

Ao meu querido mestre de todas as horas, Leandro Colling, pelo carinho e respeito no processo de organização de todo o trabalho. É impossível não lembrar de todos os e-mails, SMS, mensagens no WhatsApp, me dando vários bailes para que esse trabalho fosse realizado com o devido respeito às nossas tradições e muito mais às pessoas envolvidas nele. Grato, imensamente, Leo por nossa relação de cumplicidade, amor e, sobretudo, respeito acadêmico. Me enamora pensar que (des)orientadores como você tem uma função crucial para se entender os processos que a perversidade epistêmica tende ainda hoje a manter! Que Oyá e Oxumarê tragam, às nossas vidas, bons ventos de trans*formação. Adupé O! Motumbá Oyasi!

Ao núcleo de Pesquisa e Extensão em Culturas, Gêneros e Sexualidades (NuCuS), lugar de tuda e todes. Minhas cusetes Deivide “davilcruela” Souza, Carla “diva” Freitas, Matheus “delideli” Santos, Fábio “madonette” Fernandes, Ramon “apequenotável” Fontes, Carlos “Carlotagypajubeira” Lucas, Thiago “treteira” Sant’Ana, Helder “fofinho” Maia, Éder “carrasca” Santana, Mayana “baphônica” Soares, Thais “sapatônica” Faria, Simone “amore” Brandão, Denise “mãezona” Bastos, Daniel “dandannossapretababadeira” Santos, Djalma “AteliêVoador” Thurler, Júlio “lindão” Sanches, Adriano “barbalinda” Cysneiros, Filipe

“mimoso” Garbelotto, Ana “aloka” Nunes, Gilmaro “gi(bi)ba” Nogueira, Adriano “macumbeiraigual” Gentil, Murilo “denguinho” Nonato, Samuel “meninabunita” Macedo, Mônica “poliamorosa” Barbosa, Stefano “artenaveia” Belo, Pablo “ventania” Soares, Marcelo “babadeiríssima” de Troi, Alexandre “barbudinhaque adoro” Nunes, Marcos “delicio” Araújo, Leandro “leasafada” Stofles, Ana “divina” Campinho, Eduardo “atencioso” Francisco, Josué “educadíssima” Leite, e às demais pessoas que por aqui passaram e deixaram suas marcas em nossos cus, por nossas vivências, redes de afeto, acolhidas, relações de respeito, nossos baphos, nossas lutas diárias e constantes: Olorun Modupé! Que Oxumarê traga em seu (e nosso) arco-íris anos de modificações e (trans*)form(ações). Adupé O!!! Um agradecimento especial a Viviane Vergueiro, cusetete abusada e com um lugar especial em meu coração, pelo impulso quando quase abandonei minha intenção de pesquisa e por me abrir os olhos para universos outros, afinal vivemos em um universo diverso. Adupé O!!!

Ao meu marido Leonardo “meucoelho” Jesus pelo apoio incondicional em todos os momentos desde o meu ingresso me indicando outros caminhos, mostrando realidades que talvez sozinho não conseguisse alcançar. Pelas várias noites revisando meus textos, por todas as colaborações e, o melhor, por estar do meu lado em todas as ocasiões de angústias e lágrimas (e não foram poucas). Olorun ala be o! Que Osolufa te cubra sempre com seu manto sagrado e que nosso amor seja (e)terno! Adupé O!!!

À minha turma de mestrado e doutorado (2015) pelas contribuições, apoios, afetos e redes de solidariedade e mobilização contra os sistemas que a universidade nos reserva. Por todas as tensões contra esse sistema é que tenho a certeza de que os movimentos feministas renascem a cada dia. Às minhas pretas, latinas e africanas o meu super obrigada. E lembrem-se: juntas seremos sempre mais fortes. Adupé O!!!

Especial agradecimento a uma amiga conquistada no processo de me re(des)construir pesquisador. Florita Cuhanga Antonio Telo, sou grato pela sua cordialidade, sinceridade, amizade e, sobretudo, por todas as contribuições (e socolavancos) em meu caminhar até aqui. Espero que futuras parcerias sejam tão bem desenhadas quanto foram nesses dois anos de intensas conversas, grupos de discussão, troca de e-mails, babados a resolver e ainda toda companhia nos momentos mais loucos (tensos e gostosos) de nossas vidas. Adupé O!!!

Outras pessoas tantas deveriam ser agradecidas textualmente, mas pela possibilidade de incorrer no erro de não citar devidamente todas as pessoas que ajudaram a compor meus pensamentos e afins, dedico a todas elas, na pessoa de Silvia de Aquino, meus agradecimentos e mais sinceros afetos. Obrigada a cada pessoa que nesse percurso constituiu-me e também foi constituída pelas trocas e relações afetuosas. Cada ser que emana energia é produtor de outros seres. Gratidão

imensa! Adupé O!!!

Ao corpo docente do Programa de Pós-graduação do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (PPGNEIM), pelos novos horizontes, obrigada! Gratidão ainda a Janja Araújo, orientadora desse trabalho, pelas contribuições nesse processo. Adupé O!!!

E, para me despedir, deixo um cântico de Baba Mi Odé-Oxossi, no qual o rei das matas e caçadas nos permite comungar dos sentimentos de pertencimento e ajuda mútua através do abraço:

Alaketu e se a lootum odara

Se a lootum Odara

Aaro le se a lootum odara

Alaketu, sois o governante (senhor) de Ketu, renove-nos

Torne-nos bons e que nos ajudemos mutuamente.

Olorun Adupé O! Asé O!

O avesso da Travesti

Eu sou o avesso do que o Sr. sonhou para o seu filho. Eu sou a sua filha amada pelo avesso. A minha embalagem é de pedra, mas meu avesso é de gesso. Toda vez que a pedra bate no gesso, me corta toda por dentro. Eu mesma me corto por dentro, só eu posso, só eu faço. Na carne externa quem me corta é o mesmo que admira esse meu avesso pelo lado de fora. Eu sou a subversão sublime de mim mesma. Sou o que derrama, o que transborda da mulher. Só que essa mulher sou eu, sou o que excede dela.

Ou seja, eu sou ela com um plus, com um bônus. Sou a mulher que tem força de homem, que tem o coração trabalhado no gelo. Que pode ser várias, uma em cada dia da semana. Eu tenho o cabelo que eu quiser, a unha da cor que eu quiser. Os peitos do tamanho que eu quiser, e do material que puder pagar. O que eu não trocava por uma armadura medieval, uma prótese blindada talvez. À prova de balas, à prova de facas. Uma prótese dura o suficiente para me proteger de um tiro e maleável o suficiente para ainda deixar o amor entrar.

Bailarina troglodita de pernas de pau. Eu fui expulsa da escola de dança e aprovada em primeiro lugar na escola da vida. Vestibular de morte, na cadeira da “bombadeira”, minha primeira lição. Era a pele que crescia e me dava a aparência que eu sonhava. Conosco, a beleza e a morte andam de mãos dadas. No mesmo trilho de uma vida marcada por dedos que apontam até o fim da existência.

Na minha esquina. Sim, aqui as esquinas têm donos. À noite, meninas como eu ou como outra qualquer, usando um pedaço de tecido fingindo ser uma saia, brincos enormes, capazes de fazer uma mulher comum perder o equilíbrio e um salto de acrílico de altura inimaginável, que a faz sentir-se inatingível. Ela merece uma medalha.

Para um carro, um homem ao volante que deixa em casa sua mulher, e quer ser mulher, até mais feminina que nós talvez. Porquê dessa vez os litros de silicone, os cabelos tingidos, os brincos enormes, os saltos altíssimos não impressionaram a ele. Seu desejo é pelo que ela não mostra nas ruas, ela vai ter que se ver como homem mais uma vez. E a vida segue. Muitas morrem, outras nascem cada vez mais novas. E assim elas vão desviando dos tiros, esbarrando no preconceito, correndo da polícia. Mas sempre com um batom nos lábios, um belo salto nos pés e na maioria das vezes um vazio no coração. Ela não precisa de redenção.

(Rafael Menezes)

LISTA DE SIGLAS

AIDS – Síndrome da Imunodeficiência Adquirida

ATRAS – Associação de Travestis e Transexuais de Salvador

BEGD – Bacharelado de Estudos de Gênero e Diversidade

CMC – Coletivo de Mulheres do Calafate

CUS – Grupo de Pesquisa em Cultura e Sexualidade

DST – Doenças Sexualmente Transmissíveis

FBLGBT – Fórum Baiano de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais

FOBONG – Fórum Baiano de Ongs Aids

GAPA/BA – Grupo de Apoio e Prevenção à Aids/ Bahia

GHP – Grupo Homossexual da Periferia de Salvador e Região Metropolitana

HIV – Vírus da Imunodeficiência Humana

IHAC – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos IST – Infecções Sexualmente Transmissíveis

LGBT - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais

NEIM – Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher

PEE – Plano Estadual de Educação

PPGNEIM - Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo

PROAE – Pró-Reitoria de Ações Afirmativas e Assitência Estudantil

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UNILAB – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Formação Interagir	17
Figura 2 – Terreiro Aze de Obaluaê	66
Figura 3 – Ile Axé Ya Omin Lonan	67
Figura 4 – Ilê Axé Oxum Filandereir.....	68
Figura 6 – Mauro entre Folhas	87
Figura 7 – Alana entre miçangas e flores.....	90

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Identificação social das pessoas entrevistadas.....	29
Quadro 2 – Interdições.....	70

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
1.1 PERCURSO METODOLÓGICO: SEGUINDO POR OUTROS CAMINHOS	24
1.2 TRAJETÓRIAS DIVIDIDAS.....	29
2 ENSAIANDO POLÍTICAS: APROXIMAÇÕES TRANS*FEMINISTAS	32
2.1 E A TRANS*, AQUI, PODE FALAR?.....	37
2.2 ENTRE PÓLOS DE TENSÃO: POR UMA NOVA POLÍTICA DE SEXUALIDADES	42
2.3 DESCONSTRUIR NOSSA PRÁTICA É PRECISO. MAS É POSSÍVEL?.....	48
2.4 PROCESSOS TRANS*IDENTITÁRIOS: VIVÊNCIAS E VIOLÊNCIAS COTIDIANAS.....	51
3 APROXIMAÇÕES E REJEIÇÕES: VIVÊNCIAS E RELIGIOSIDADES	57
3.1 ALGUNS ASPECTOS SOCIOLÓGICOS SOBRE A RELIGIÃO	57
3.2 MITOLOGIAS, IDENTIDADES DE GÊNERO, SEXUALIDADES E POTÊNCIAS.....	63
3.3 O LUGAR DO SAGRADO: POTENCIALIDADES E ENTRAVES.....	65
4 CORPOREIDADES E REPRESENTAÇÕES TRANS* NAS RELIGIOSIDADES: O QUE FOI DITO ATÉ AQUI?	71
4.1 VISITANDO TERRENOS DESCONHECIDOS: TRANS* CENDENDO O <i>RELIGARE</i>	78
5 VIVÊNCIAS E ANCESTRALIDADES: DILEMAS, PARADOXOS E POSIÇÕES DE (RE)EXISTÊNCIA	83
5.1 ENTRE SEREIAS, FOLHAS E OUTRAS ÁGUAS: (RE)CONHECENDO PESSOAS	83
5.2 PENSANDO SOBRE ACEITAÇÕES E REJEIÇÕES: ENTRE PARADOXOS E VIVÊNCIAS, POR QUE NO CANDOMBLÉ SERIA DIFERENTE?	92
5.3 APRESENTANDO ALGUMAS SITUAÇÕES-PROBLEMA.....	96
5.3.1 <i>Vestuário religioso</i>	99
5.3.2 <i>Inter-relações nas comunidades-terreiro</i>	103
5.3.3 <i>Divisão social do trabalho litúrgico</i>	106
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: (IN)CONCLUSÕES A(O)FINAL	111
REFERÊNCIAS	116

NOTA INTRODUTÓRIA

Para a leitura desta dissertação, por uma questão estratégico-política, utilizarei termos que remetem à constituição das comunidades-terreiro como lugares de resistência, termos esses que indicam as hierarquias desses espaços do sagrado. Além dos termos hierárquicos (Babalorixá, Yalorixá, Babalaxé, Yalaxé, Babakekerê, Yakekerê, Ogã, Equede, Yawo), serão encontrados no texto outros termos como, por exemplo, Candomblé, Bori, Ori, Axé, Orixá, dentre outros. Esses termos serão apresentados sempre em caixa alta, marcando esse lugar de hierarquia e resistência. No decorrer do texto se seguirão notas explicativas sobre os termos mencionados.

1 INTRODUÇÃO

Minha trajetória se inicia aos 18 dias do mês de agosto de 1979, quando um novo filho viria ao mundo com muita sede e gana para ocupar o seu lugar ao sol. Desde muito cedo, a dificuldade enfrentada pela família ensinava-me que as possibilidades eram muitas – se assim nos movimentássemos. E assim foi! Cresci como filho único (até os 13 anos de idade) e, na condição de primogênito, todas as vontades possíveis foram atendidas. Minha mãe e os demais familiares, sempre muito solícitos/as, me prepararam para os momentos de construção da vida que nem sempre são favoráveis àqueles que nascem sob os “estigmas sociais” atribuídos pela sociedade na qual estamos inseridos.

Com uma família extensa, observei as relações que se desenrolavam diante das possibilidades de cada membro familiar. Com ela, fui descobrindo as “diferenças” e “possibilidades” que cada corpo tem em sua conformação, sobretudo ao assumir a homossexualidade – aproximadamente aos 14 anos –, até então um tema tabu para a minha família.

Desde 29 de outubro de 1995, com 15 anos, passei por um processo de renascimento. Fui iniciado na tradição de matrizes africanas, o Candomblé, para o Orixá Osumarê, a quem rendo homenagens e devo todo o meu respeito. Agradeço imensamente ao meu Babalorixá, Reginaldo Augusto ti Logun Ede, e a todas as pessoas com as quais contei nesse momento único da minha vida. Enalteço a participação efetiva de Altino Chagas (*in memoriam*) – tio por criação, amigo e Babakekerê – que muito me ensinou. Que Oya o tenha em seus braços!¹.

Na comunidade-terreiro onde fui iniciado compreendi os conhecimentos adquiridos no decorrer de minhas vivências anteriores e, assim, fui considerando os modos de vida possíveis nas demais comunidades-terreiros. Após o rito iniciático, muitas de minhas fantasias acerca do Candomblé foram desveladas e percebi o quão familiar e tradicional são as casas de Candomblé. Emergiram, nesse contexto, os processos de hierarquização e as relações de poder advindas, ora do dirigente, ora dos mais velhos que me rodeavam, para colocar o novo (e diferente) no seu devido lugar.

Em alguns momentos, percebi que minha sexualidade era questionada em razão de minhas convicções políticas, já que eu era uma “criança de 15 anos e não deveria

¹ As nomenclaturas Babalorixá (pai do Orixá) e Babakekere (pai pequeno), para a cultura Nagô/Ketu se referem aos sacerdotes do culto a Orixá que me iniciaram na religião. Para as representações femininas, utilizam-se os termos Yalorixá e Yakekere.

expressar abertamente o que pensava” em termos de gênero e sexualidade, sequer poderia ter uma opinião formada sobre tal questão. E, com isso, me sentia aprisionado à responsabilidade de sempre ser bem visto (e quisto) por aquelas/es que me foram apresentadas/os como uma segunda família, afinal elas/eles seriam referências, da comunidade religiosa, que eu levaria para a vida.

Diante das vulnerabilidades sociais que são potencializadas pelas relações de poder/hierarquização, a marginalização dos sujeitos LGBT é quase inevitável. Sinto-me, em meio a tantas outras adversidades, muito incomodado quando não vejo, em determinados espaços religiosos, pessoas vistas como “diferentes”. Não percebo, no meu entorno religioso, a presença de pessoas transexuais e travestis (doravante pessoas trans*)². Por isso, considerei pertinente entender como ocorre o processo de “religamento” às ancestralidades desse segmento social e tive curiosidade em entender, ainda, os discursos ditos e implícitos nas práticas cotidianas das comunidades-terreiro. Mas, antes disso acontecer, muita água rolou pelas pontes, pela vida e por minha cabeça.

As minhas incursões nos movimentos sociais pela defesa de direitos humanos de pessoas LGBT e Pessoas Vivendo com HIV/AIDS (PVHA) reforçaram a minha gana por conhecimento e me fortaleceram no sentido de me tornar mais propositivo. Advém também do meu percurso nos movimentos sociais o *insight* para o ingresso na universidade, o que me tornou, para além de propositivo, mais crítico. Penso ainda que oportunizar a novos atores esse lugar de fala é, antes de qualquer coisa, tirar da subalternidade corpos relegados à margem. Entendo também que tal oportunidade demonstra o quanto existe de agenciamento nas populações vulnerabilizadas, quer seja por suas histórias de vida associadas às suas trajetórias acadêmicas, quer seja a partir da validação de suas propostas para promover mudanças importantes nas suas realidades. Tais vulnerabilidades refletem a necessidade de pessoas marginalizadas ocuparem locais em que possam ascender socialmente, pensando sobre as questões que os compelem a um não lugar, a uma não existência, a um não poder falar.

Nesse contexto, vivenciei inúmeras experiências que vão desde a organização

² Refiro-me aqui às identidades trans* que compõem a diversidade de gênero. Transexuais, travestis, transgêneros (termo hoje debatido pelo movimento por não dar conta de várias especificidades), não-binários, pessoas de gênero inconforme são algumas das nomenclaturas mais usuais. No entanto, ratifico que utilizarei, neste texto, o termo trans*, que é um termo guarda-chuva que nos permite pensar em todas as categorias supracitadas. Saliento, ainda, que os termos “transexual” e “travesti” vão aparecer no curso do texto por uma questão de identificação pessoal das/os sujeitas colaboradoras/es desta pesquisa. Para uma contextualização sobre as categorias ver Jesus (2012) e para uma discussão sobre o tema ver também: <<http://transfeminismo.com/?s=categoria+guarda-chuva>>.

política – ainda que, em boa parte do tempo, eu não soubesse muito bem o que aquilo representava – até a minha incursão em atividades de formação profissional voltadas para o terceiro setor. Vários processos formativos no campo de prevenção às DSTs/HIV/AIDS, em *Advocacy*, em Gênero e Sexualidade, para a Organização de Projetos para o Terceiro Setor, para Promotores Legais Populares, e temas afins, foram oferecidos, em parceria com o poder público e com agências de financiamentos internacionais, no sentido de aprimorar as ações dos movimentos sociais baianos. Nesses encontros, mais uma vez, eu percebia a invisibilização de corpos trans*, quando muito havia uma pessoa trans* que ocupava o lugar da “cota” desse segmento social. Provavelmente, mais um indício de como essa população é vilipendiada em sua visibilidade, mesmo nos movimentos sociais que lutam pela dignidade das pessoas LGBT.

Eis que em um desses processos formativos, o Interagir – 2011, recebo a notícia, vinda de Rafael Santana, amigo e parceiro de militância, de que, a partir de então, eu integrava o corpo discente do Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos (IHAC) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Um *frisson* inenarrável. Uma felicidade sem igual e que tão logo foi externada aos meus pares que, com muita alegria, comemoraram. Afinal, mais um gay negro alçava um vôo em direção à academia. E tão maior foi a alegria de partilhar essa vitória com minha família.

Figura 1 – Formação Interagir



Fonte: elaboração nossa (2011).

Particpei, efetivamente, em todas as atividades possíveis dentro da universidade e precisei, em função da dedicação a esse espaço e pelas escolhas supracitadas, me afastar das atividades do movimento social, em definitivo. Desde o meu ingresso em 2011, me filiei ao Grupo de Pesquisa em Cultura e Sexualidade – que atende pela singela sigla CUS (desde 2018 Núcleo de Pesquisa e Extensão em Culturas, Gêneros e Sexualidades – NuCuS), com o qual já flertava desde o ano anterior, quando passei pelo Curso de Introdução às Políticas e Teoria *Queer* e pelo primeiro evento de gênero e sexualidade, organizado pelo grupo na academia, o *Stonewall 40+ o que no Brasil?*

No NuCuS, particpei de projetos de pesquisa e extensão, monitorei e organizei eventos no campo das dissidências sexuais e de gênero, atividades que compõem o meu currículo acadêmico. Estive vinculado à pesquisa conjunta do NuCuS sobre as representações das personagens não-heterossexuais nas telenovelas da Rede Globo e no Teatro Baiano, cabendo a mim este último item, que nos rendeu o meu primeiro artigo científico apresentado em um congresso local³. Experiência única. Primeira apresentação. Primeira tensão. Primeiro desafio.

Cursando o componente curricular HACA77 - Estudos das Subjetividades, tendo como docente Leandro Colling, meu orientador no NuCuS desde o início de minha formação acadêmica, produzi um projeto de pesquisa/intervenção que buscava identificar e analisar um mal-estar da atualidade e, se possível, propor uma solução para o mesmo. Logo pensei em explorar a realidade do Candomblé, que é, comumente, visto como um espaço religioso que agrega todas as diferenças, e percebi, em pessoas trans*, potenciais colaboradoras/es para entender as dinâmicas de exclusão nesse espaço de acolhida.

Em alguma medida, o projeto de pesquisa falava de uma realidade presente no meu cotidiano. Como dito anteriormente, sendo iniciado no Candomblé, sempre me questionava: por que não vejo pessoas trans* nas casas de Candomblé? Assim nasceu o meu incômodo sobre as sociabilidades trans* nas comunidades de terreiros. Foi a partir desse “pequeno” projeto que surgiu a minha intenção de pesquisa, que gerou a dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos (PPGNEIM) e que hoje se torna livro.

Passados quatro anos daquele pré-projeto, ainda percebo poucas pessoas trans* nas celebrações em terreiros de Candomblé que frequento. Entretanto, essa realidade vem

³ O evento trata-se do III Enlaçando Sexualidades, coordenado pelo grupo NUGSEX/DIADORIN, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). O texto está disponível em: <<http://www.uneb.br/enlacandosexualidades/files/2013/06/Noites-baianas-um-encontro-entre-a-arte-de-representar-e-a-incapacidade-de-subverter-as-normas-de-g%C3%AAnero-e-sexualidade.pdf>>.

sendo, aos poucos, modificada e as possibilidades de inserção têm se mostrando efetivas. Portanto, será importante compreender também qual o papel social de pessoas trans* nas funções estabelecidas nas comunidades de terreiros – já que há uma delimitação dos papéis de gênero nos terreiros –, bem como quais os impactos dessas delimitações nas subjetividades dessas pessoas. Me alegro o fato de ter, em boa medida, modificado o espaço religioso que habito. A realização da defesa desse trabalho no Ile Ase Etomin Ewá possibilitou algumas modificações no modo como a comunidade-terreiro passou a lidar com as questões atravessadas por gênero e sexualidade. Importa salientar, ainda, que temos a presença de um homem trans* e sua esposa como parte integrante da nossa comunidade. Atribuo esse fato, em certo sentido, à disponibilidade de minha comunidade-terreiro, na pessoa de meu Babalorisa Regilton Ribeiro, se posicionar como aprendente sobre um tema que ela até então desconhecia.

Esta pesquisa, inspirada nas teorias feministas e nos estudos sobre as dissidências sexuais e de gênero, analisou como as relações de gênero e sexualidade se constituem no ambiente de religiosidade de matrizes africanas, entendidos como terreiros de Candomblé, situados em comunidades periféricas da cidade de Salvador. As discussões sobre identidades trans* vêm tomando corpo nas universidades e ganhando destaque frente às pautas políticas desse segmento nos movimentos sociais. Sendo assim, acredito que o meu percurso universitário, pautado nas discussões de gênero e sexualidade, deve contribuir, em alguma medida, para o respeito às diversidades trans*, contrapondo assim práticas de exotificação e fetichização, quer nas comunidades de terreiro, quer na vida social das pessoas trans*.

Este trabalho teve o propósito principal de analisar, sob a perspectiva de pessoas trans* e dirigentes dos terreiros, como se estabeleceram e são vivenciadas as relações entre os adeptos das comunidades-terreiro e as pessoas entrevistadas. Outro intuito dessa pesquisa foi ponderar que tanto a aceitação quanto a rejeição se dão, em alguma medida, através de processos de subjetivação que acentuam ou não as violências simbólicas, que possibilitam muito mais a exclusão ante a inclusão das pessoas trans* no entorno dessas comunidades-terreiro.

Nesse sentido, o contexto social foi analisado de modo interseccionalizado, uma vez que diversos marcadores sociais das diferenças estiveram presentes nas narrativas individuais. Para tanto, pretendemos identificar o papel do Candomblé na subjetividade das pessoas trans* entrevistadas; e discutir quais relações são estabelecidas, a partir da presença de pessoas trans* nas comunidades-terreiros, levando em conta os diversos

marcadores sociais das diferenças, como classe, raça/etnia, escolaridade, profissão, dentre outros, observando, ainda, o potencial de transformação/modificação que as identidades trans* possuem com relação às suas comunidades-terreiro.

Tal inquietação surgiu diante da invisibilização de corpos trans* nas comunidades-terreiro que frequento, dentre elas a casa onde fui iniciado em 1995, bem como a comunidade escolhida para dar prosseguimento às minhas vivências religiosas a partir de 2006, e ainda os terreiros que visitei sistematicamente. Ao longo desse período, nem sempre tive o olhar atento das lentes de gênero para perceber como alguns “amigos homossexuais” falavam, em tom jocoso, de pessoas trans* que buscavam, nas comunidades-terreiro, um lugar de conforto espiritual.

Este trabalho questiona se as comunidades-terreiro são ambientes de sociabilidade nos quais a interação entre pessoas independe de suas orientações sexuais e/ou identidades de gênero, pois verificaremos que nesses locais também existem relações de poder e opressão, sobretudo no que se refere a corpos abjetos.⁴

Definir o Candomblé, certamente, não é a finalidade deste trabalho. Entretanto, se faz importante pensar como essa expressão de religiosidade constrói discursividades que empoderam uma parte de seus adeptos, ao passo que torna invisível outros corpos, no caso desse estudo, especificamente, sujeitos que destoam das normas de gênero e sexualidade atribuídas social, cultural e historicamente.

O Candomblé é a crença na ancestralidade africana. Um culto que diviniza forças da natureza e busca reconectar os adeptos às suas origens ancestrais. Trazido ao Brasil pelas/os negras/os escravizadas/os, se expandiu pelo território dando origem a uma diversidade de cultos, assim como em África, onde é realizado em regiões específicas, em geral, a partir de clãs (BASTIDE 2001; PRANDI, 2001)⁵.

Roger Bastide, em *O Candomblé da Bahia* (2001 [1958]), trata de questões litúrgicas do Candomblé. Aborda, em geral, as relações com o catolicismo, os arquétipos estabelecidos entre os Orixás e seus filhos, a importância dos mitos para as associações com a realidade de vida dos adeptos da religião, quando chama atenção para a relação

⁴ Para Guacira Lopes Louro (1997) o termo “abjeto” designa aqui precisamente aquelas zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do *status* de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito.

⁵ Diferente da ritualística do Candomblé, aqui no Brasil que, em geral, consiste na reunião de todos os Orixás em um mesmo terreiro, em África o culto às ancestralidades se dá em regiões distintas, seguindo o curso ritualístico de cada cidade. Por exemplo, o culto a Oxum (OSUN) se dá em Osogbo, enquanto as reverências a Oxalá (OSAALA) se dá em Ile Ife (BASTIDE, 2001, p. 153-154).

proposta ao mito da criação, no qual a noção de superioridade hegemonicamente masculina se impõe à feminina.

Na clássica obra de Ruth Landes (2002 [1967]), *Cidade das Mulheres*, a autora defende que os corpos femininos estão preparados para o exercício do sacerdócio, diferentemente dos corpos masculinos, pelos traços de “anomalia” percebidos nos homens daquele período histórico. Pensar que muitos “homossexuais passivos”⁶ ocupam o lugar de “filho” é acreditar que esses corpos fogem às normas hegemônicas, contrariando as expectativas das “grandes mães”. Landes (2002) apontava também que as relações sociais e familiares eram moralistas nas comunidades-terreiro (ainda que de maneira a estereotipar aqueles que fugiam da norma estabelecida), as quais se perpetuam até os dias atuais, embora as “famílias de santo” sejam hoje constituídas também por identidades de gênero transgressoras (ou não tão transgressoras assim) (BIRMAN, 2005)⁷.

O antropólogo Milton Silva dos Santos se contrapõe aos discursos de aceitação manifestos nas casas de santo, afirmando que os lugares são muito bem definidos (SANTOS, 2007), de modo que, como sugere Ralph Mesquita, são relegados aos homossexuais os papéis de organicidade criativa das comunidades-terreiro (decoreação, arrumação de vestes, preparação de alimentos, para citar alguns (MESQUITA, 2004). Patrícia Birman problematiza as doutrinas moralistas e patriarcais difundidas nas comunidades-terreiro. Afirma a autora:

As ‘casas-de-santo’ foram tratadas por intelectuais como Arthur Ramos, Edson Carneiro e Roger Bastide, entre outros, como comunidades que, transpostas da África para as periferias ainda rurais das cidades brasileiras, **preservavam de suas origens uma harmonia social e moral que era preciso, a todo custo, defender**. Um pensamento politicamente correto, isto é, uma defesa intransigente dessas manifestações africanas contra o estigma de que era objeto, exigia que se reconhecessem a essas comunidades as mesmas qualidades morais asseguradas aos ‘brancos’ e suas famílias (BIRMAN, 2005, p. 405, grifo nosso).

As identidades são construções sociais que decorrem das experiências de vida de

⁶ Os homens que se dispõem para o rito de iniciação no Candomblé são vistos pela autora como depreciadores da religião e dos costumes em razão de como se comportavam publicamente, pelos escândalos pautando suas desventuras sexuais e o desejo de se tornar mulheres. A esses corpos, a autora chama “iniciados passivos” (LANDES, 2002, p. 323).

⁷ Sobre o aspecto transgressor das identidades de gênero nos cultos de possessão, ver Patrícia Birman (2005).

cada sujeito, obedecendo aos critérios de plena convivência e o estabelecimento de relações. Como bem nos rememora Stuart Hall (2005, p. 87), as identidades são “processos transitórios” nos quais é possível perceber a fluidez dos corpos e dos sujeitos.

Apesar de causar desconforto em alguns adeptos da religião afro-brasileira, por seu potencial desestabilizador, é importante destacar o quão as identidades trans* são agenciadoras de suas identidades nas comunidades-terreiro. As identidades de gênero, como um aspecto parodístico, recorrem a imitação de padrões estereotipados, embora não consigam “imitá-los” em sua totalidade. Essas imitações são lidas por Judith Butler (1990) como “gêneros originais” ou “inteligíveis”. As paródias do gênero, como as realizadas nas apresentações artísticas de *drags* ou transformistas, estão além dos discursos sobre os corpos e, para a autora, revelam que essa originalidade não existe. O que existe, na performatividade de gênero das pessoas em geral, “[...] é uma imitação sem origem” (BUTLER, 2014, p. 197) que não reconhece o gênero das pessoas trans* porque elas desestabilizam as normas de gênero, originadas da linha coerente entre sexo-gênero-desejo e prática sexual. Mirian Pillar Grossi (1998, p. 8) entende que a identidade de gênero se “[...] remete à constituição do sentimento individual de identidade” de acordo com a identificação de cada sujeito. O que complexificaria as identidades de gênero, segundo o psicanalista Robert Stoller (1978 apud GROSSI, 2013), é o processo de socialização dos indivíduos que se daria, necessariamente, até os três anos de idade. Um equívoco, se pensarmos que as identidades são fluídas e vão se constituindo, relacionalmente, no curso de vida de cada pessoa. As identidades trans*, não obstante, são constituídas nesse percurso.

A socióloga Berenice Bento (2006; 2008) defende que a transexualidade – pensada como uma “experiência identitária” em dissonância com as normas de gênero – quebra a hegemonia heterossexista, através do rompimento das barreiras normativas que impedem a ascensão das pessoas transexuais na esfera social. Assim, dentre outras afirmações, diz que “[...] o original já nasce ‘contaminado’ pela cultura. Antes de nascer, o corpo já está inscrito em um corpo discursivo” [...]. E enfatiza: “O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo vivo da história do processo de (re)produção sexual” (BENTO, 2008, p. 29-30).

Desmontar a proposição do pensamento stolleriano é uma das premissas das obras⁸ de Bento. Desconstruir a ideia de uma transexualidade universalizante, chamada

⁸ Reafirmo a minha intenção de utilizar os achados sociológicos de Berenice Bento por entender que ela dialoga, diretamente, com as perspectivas das dissidências sexuais e de gênero, a partir da qual pretendo

pela autora de “dispositivo da transexualidade”, que seriam mecanismos utilizados para tornar uma pessoa “verdadeiramente transexual”, é uma noção efetiva para os estudos sobre as identidades trans*. Tais mecanismos operam a partir dos protocolos internacionais de diagnóstico e tratamento que atestam ou não a condição de “transexual verdadeiro”, uma categoria universal que almeja equiparar-se ao ideal de “mulher”.

Para a psicóloga social e transfeminista Jaqueline Gomes de Jesus (2012, p. 9), a experiência trans* pressupõe a não identificação “com o gênero que lhes foi determinado” quando do seu nascimento, o que não significa que exista uma fórmula para ser uma pessoa trans*.

A economista, mestra em Cultura e Sociedade e transfeminista Viviane Vergueiro (2014), por sua vez, argumenta que o gênero como “marcador de diferenças” reforça a invisibilidade das experiências de “gêneros inconformes”. Assim, denuncia que:

Devido à forte intensidade do gênero enquanto marcador de diferenças (tanto em sua dimensão ‘clássica’ homem-mulher quanto na dimensão cis-trans), estas normatividades também terminam por influenciar significativamente as possibilidades afetivas e sexuais daquelas pessoas cujos gêneros sejam inconformes (VERGUEIRO, 2014, p. 5).

Para tanto, compreendo que o gênero enquanto categoria analítica ainda é útil, como sugere Joan W. Scott (1990). Entretanto, precisa aliar-se a outras categorias para dar conta de demandas tantas – classe, raça, sexo, geração, território, religiosidade – para situar-me em algumas e que, certamente, serão encontradas nas interlocutoras escolhidas para a composição deste trabalho.

As opressões/violências a que pessoas trans* estão expostas ocorrem muitas vezes em razão da visibilidade corpórea que elas desenvolvem nos seus processos individuais de “transição” (paradoxais, segundo Viviane V.),⁹ decorrendo também das interseccionalidades já mencionadas e tantas outras. Tais opressões/violências vão desde os insultos gratuitos até as violências simbólicas e físicas – o que pode ser lido como um sinal das vulnerabilidades a que determinados grupos sociais são mais susceptíveis que

construir esta interpretação. Entendo que em tempos atuais os estudos transfeministas têm colaborado efetivamente para a construção de um campo epistemológico voltado para as questões trans*, sendo esse campo constituído por pessoas trans* implicadas pelos processos subjetivos por um lado, e por outro, por pautas/agendas políticas caras a esse movimento político.

⁹ Segundo a autora, são procedimentos de “alterações corporais e sociais que estão relacionados aos gêneros percebidos de diversas pessoas trans*” que influenciam de maneira significativa nas suas construções subjetivas podendo trazer, por um lado, a felicidade da conquista do corpo desejado e, por outro, trazem sofrimentos de ordens sociais

outros – culminando, inclusive, nos números alarmantes de assassinatos de pessoas trans*.

1.1 PERCURSO METODOLÓGICO: SEGUINDO POR OUTROS CAMINHOS

Segundo as mitologias, o Orixá Exu é o responsável pelos trânsitos, possibilidades e pela transmissão da comunicação. Segundo Roger Bastide (2001), esse Orixá é um *triskster* e é assim que desejo trilhar o percurso metodológico desse trabalho em sua companhia. Mo juba re o Baba mi Exu Laroye!

O caminho metodológico para organizar a construção deste texto busca, em grande medida, ferramentas que possibilitem expressar, o mais fidedignamente, os olhares das pessoas envolvidas nesse estudo sobre os temas centrais que nortearão as análises, a saber: relações de gênero e processos de violência, sociabilidades trans* em comunidades-terreiro. Parto de uma aproximação entre os estudos feministas e os estudos das dissidências sexuais e de gênero, por entender que essa junção, ainda que tensa, é possível, uma vez que o diálogo entre teóricas/os feministas e estudiosas/os das dissidências se delineia há muito tempo e busca legitimar os posicionamentos e interesses coletivos de ambas as perspectivas.

Para Sandra Harding (2012), a construção do saber científico é passível de influências pautadas nas escolhas e interesses de cada pessoa investigadora, e isso pode ser tomado como sendo o centro da desconstrução da ciência moderna, posição com a qual flerto. Entretanto, o meu distanciamento do pensamento dessa autora se dá por sua posição estar radicalmente centrada na categoria mulher cisgênera – entendida a partir de suas particularidades biológicas – o que fere o direito de pessoas trans* reivindicarem a sua identidade de gênero feminina/masculina e, inclusive, o direito de reivindicar-se feministas. Assim como outras autoras que, ainda que apontem caminhos para que a opressão feminina seja minimizada, partem do pressuposto da biologização dos corpos para reivindicação de direitos (HARDING, 2012, p. 53).

Nesse sentido, acredito que as ideias de Eli Bartra (2012), ao enfatizar que existem maneiras gerais de compor estudos no campo teórico feminista, são interessantes para pensar a aproximação entre os campos mencionados, a saber: o campo teórico feminista e os estudos das dissidências. Se, para a construção de conhecimento feminista, a objetividade prescinde de um engajamento político, quer seja do ponto de vista da vivência, quer seja da ação política constituída (BARTRA, 2012, p. 69), para o

pensamento dissidente a noção de desconstrução é potencializada (e potencializadora) diante da necessidade real de interseccionalizar todos os marcadores das diferenças, oriundos das perspectivas feministas, aos das dissidências sexuais e de gênero, nos quais se situam as/os interlocutoras/es dessa pesquisa.

Para Elina Vuola, existem relações possíveis entre os estudos feministas e de gênero no que tange as religiosidades. Analisar, a partir de tais interfaces, gera uma série de questões que necessitam da (multi/pluri) interdisciplinaridade para compreender tais fenômenos, até então pensados a partir de visões mais disciplinares, o que, para a autora, são insuficientes para uma boa análise (VUOLA, 2015, p. 40). Sob essa ótica, lanço um olhar sobre o Candomblé como polo de contradições possíveis, frente a subjetividades diversas em suas identidades de gênero.

A religião afro-brasileira, embora se anuncie como acolhedora de todas as pessoas, possui restrições a certas presenças, como sugere a autora, pois “não se pode negar o sexismo das religiões” (VUOLA, 2015, p. 43), portanto, no Candomblé não seria diferente. Então, por que não pensar em processos interseccionais nos quais as relações de poder, ora transfóbicas, ora sexistas, se interpõem entre pessoas trans* e suas comunidades religiosas?

Este trabalho, oriundo de uma pesquisa de caráter qualitativo, entende que tal modalidade de análise dialoga com os pressupostos feministas/dissidentes, de uma objetividade engajada, na qual o lugar conferido ao pesquisador não é o da autoridade acadêmico-epistêmica. Busco abandonar o enraizamento positivista por compreender que seus postulados organizam o sujeito e o saber – *sujeito X objeto* –, sempre a partir de pares conceituais ou dicotomias (SARDENBERG, 2006).

Minha posicionalidade, enquanto pesquisador, é enfatizada pela atuação política que me aproxima das/os interlocutoras/es desta pesquisa. Elas/eles não se caracterizam como “meros objetos de pesquisa”, mas produtoras/es de conhecimento situado e engajado a partir de suas vivências. E nossas vivências em comunidades-terreiro são, em boa medida, um dos fatores que nos aproxima, para além da minha condição de parceiro do movimento transfeminista, trans*aliado, sou também iniciado no Candomblé, o que me torna sujeito implicado, diretamente, com minhas/meus interlocutoras/es.

Assim, realizei esses levantamentos, através de entrevistas individuais em profundidade, observando, nas percepções das pessoas trans* e das/dos dirigentes de terreiros (que acolheram, em alguma medida, pessoas trans* em suas comunidades-terreiro), como as relações são estabelecidas entre os adeptos da religião e as pessoas

trans*.

As entrevistas foram realizadas com três pessoas trans* e seus respectivos dirigentes. Ressalto, no entanto, que, para as pessoas trans*, as entrevistas foram organizadas em três momentos distintos: 1) contato inicial para sensibilização para a proposta e assinatura do Termo de Livre Consentimento Orientado (TLCO); 2) entrevista em profundidade com roteiro semiestruturado; 3) leitura da crônica das entrevistas em profundidade, momento no qual as pessoas entrevistadas puderam se posicionar na produção desse texto. Nesse sentido, tenho como questão central do trabalho: como as relações de gênero e de sexualidade são estabelecidas e vivenciadas nas comunidades-terreiro pelas pessoas trans*?

Utilizei, no curso das entrevistas, o método das “histórias de vida”, que consiste em um modelo no qual as/os colaboradoras/es passam a ser vistas/os enquanto sujeitos produtores de suas realidades. Vista com importância tanto para a pessoa pesquisadora quanto para as/os interlocutoras/es, essa estratégia pretende atribuir aos “indivíduos e à sua vivência sentidos” (LAVILLE; DIONNE, 1999, p. 158).

Michelle Perrot (1989) dá ênfase ao processo de silenciamento ao qual as mulheres foram condicionadas historicamente e informa que o feminismo passou a remontar as histórias de vida a partir da ótica daquelas que foram silenciadas, mas que, de forma organizada, pensavam estratégias de resistência frente aos ditames de sua época. Acrescido a essa característica, Adriana Piscitelli (1992, p. 150) nos informa que esse método permite “estabelecer sequências e cronologias”, que enaltecem as vivências das interlocutoras. Para a antropóloga social,

[...] é possível afirmar que, na atualidade, existe um certo consenso sobre a riqueza oferecida pelo trabalho com histórias de vida. Esta reside em outorgar um lugar de privilégio à experiência vivida, em sentido longitudinal, e em possibilitar a integração de percepções individuais e pautas universais de relações humanas, através de articulações temporais. Neste sentido, o trabalho sobre as experiências dos sujeitos é fundamental para a compreensão dos atores a partir de seus próprios pontos de vista e para a compreensão de processos sociais mais amplos que os indivíduos (PISCITELLI, 1992, p. 153-154).

Acompanhando esse *corpus* metodológico, na tentativa de promover ainda mais a autonomia das/os interlocutoras/es deste estudo, utilizei as “produções narrativas” (GOIKOETXEA; FERNANDEZ, 2014), que promovem a interferência das pessoas entrevistadas no processo criativo da/o pesquisadora/or. Esta/e deve se colocar sempre ao

lado dos sujeitos e não no lugar de autoridade conferido (e imposto) pela academia.

Essa técnica metodológica se organiza a partir das contribuições da filósofa Donna Haraway (1995) e seu “saber localizado” e, embora não seja uma novidade para o meio acadêmico, é vista (e analisada) – pela baliza dos cânones metodológicos tradicionais – como problemática, do ponto de vista de que não poderia conferir legitimidade ou, ainda, rigor acadêmico. Considero um equívoco se pensarmos tal técnica como um lugar potente de produção de legitimidade dos sujeitos de pesquisa, que são pessoas em situação constante de vulnerabilidade social e vilipendiadas no seu direito de fala.

Não reclamo, com essa técnica, “dar voz aos sujeitos” – o que no meu entendimento é impensável –, mas participar do agenciamento e enriquecimento do processo de visibilização destes corpos nas comunidades-terreiro às quais pertencem, bem como outras, e quiçá toda a comunidade religiosa candomblecista. Nesse sentido, considero minhas/meus interlocutoras/es produtoras/es de texto que afirmo: foi construído a oito mãos!

Sob a perspectiva do pensamento de Sandra Harding (1987), no sentido de que posso me colocar no mesmo plano crítico do que se considera empiricamente como “sujeito de estudo”, no caso deste texto, ainda que eu não tenha uma vivência trans*, posso me colocar do lugar de pesquisador/trans*aliado e parceiro desse movimento político. Justo por esta questão penso que os meus pressupostos estão ligados à proposta epistemológica feminista que entendem a construção da ciência pela autoridade daquelas/es que remontam (e narram) suas histórias como produção de saber (CÁCERES; MAYO, 2014). Uma visão relacionada e coerente com esse pensamento tem o sociólogo Boaventura de Souza Santos (2008, p. 91), que coloca a “ciência pós-moderna” como um polo produtor de saber, na medida em que se traduz em autoconhecimento.

Além disso, os estudos das dissidências sexuais e de gênero me possibilitam pensar nas potências que estes corpos dissidentes possuem, não perdendo de vista, ainda, a crítica relacionada à cristalização das categorias identitárias. Conectado a esse posicionamento, tenho como base epistemológica e metodológica os pressupostos dos estudos *queers* que buscam, nas diferenças dos sujeitos, a politização dos corpos. Raquel (Lucas) Platero (2014, p. 80, tradução nossa) enfatiza que:

[...] O aporte mais relevante que a *teoria queer* tem assinalado tem a ver com um questionamento das normas estabelecidas, aquelas que se assinalam como boas, naturais, ou tradicionais; este questionamento faz alusão que essas normas são binárias e formam parte inerente do

pensamento ocidental.¹⁰

Portanto, não há desconstrução se ela não vier pelas proposições subjetivas dos sujeitos e de suas constituições. A produção de saberes tem seus expoentes na hegemonia euro-estadunidense, mas isso não torna menos legítimos os sujeitos do Sul Global,¹¹ como poderia ser considerado Lucas Platero, esse homem trans* que, embora seja espanhol, está também no lugar da subalternidade e galga a ascensão sócio-política desmontando as tradicionais fronteiras do saber epistêmico e torna-se uma possibilidade de diálogo coerente com essa proposta de trabalho.

As pessoas entrevistadas são originadas de bairros periféricos de Salvador e região metropolitana, escolhidas a partir das localidades nas quais as comunidades-terreiro de sua iniciação estão alocadas (Liberdade [Alana de Carvalho]; Cajazeiras XI [Luana Neves] e Camaçari [Mauro Cavalcante]) e também em razão da localização geográfica de moradia delas (Calabar, Nazaré e Baixa do Bomfim, respectivamente). Respeitando o processo de autoidentificação, as três pessoas se identificam como negras, de classe baixa, com faixa etária entre 24 e 34 anos – atribuída a partir da escolha inicial e da disponibilidade das/os interlocutoras/es –, com habilidades profissionais distintas no campo das ações da sociedade civil organizada, no ramo estético e, ainda, na construção de artigos de decoração, além de uma delas gerir sua própria casa de Candomblé. Os meus critérios de seleção das/os interlocutoras/es partiram de dois princípios básicos: sendo o primeiro elas/eles serem pessoas trans* iniciadas/os na religião de matriz africana, especificamente o Candomblé; e o segundo já terem vivenciado situações de inclusão/exclusão nas comunidades-terreiro pelas quais, eventualmente, passaram ou se firmaram.

As lideranças religiosas vinculadas à pesquisa são ligadas, diretamente, às/aos interlocutoras/es da pesquisa, quer seja no processo iniciático das/os interlocutoras/es,

¹⁰ No original: “Las aportaciones más relevantes de la teoría *queer* que se han señalado tienen que ver con un cuestionamiento de las normas establecidas, aquellas que se señalan como buenas, naturales o tradicionales; este cuestionamiento alude a que estas normas son binarias y forman parte inherente del pensamiento occidental” (PLATERO, 2014, p. 80). O autor informa em nota de rodapé que esse posicionamento é recorrente em uma série de autoras/es do eixo euro-estadunidense, portanto se configura como uma “ideia chave” desse aporte teórico.

¹¹ Segundo a socióloga trans* Raewyn Connell (2012), a expressão “Sul Global” demarca a posicionalidade de tratar a construção do pensamento como um bem que deve ser pensado de maneira a fugir da dicotomia poder/saber. Para a autora, não se justificam as fronteiras entre as metrópoles e periferias epistemológicas, muito comuns no eixo euro-estadunidense. Para uma discussão sobre esse aspecto: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092012000300001&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 27 mar 2017

quer seja na continuidade de suas vivências religiosas.¹² Quanto aos dirigentes, seguiu-se a relação de proximidade com as interlocutoras por um lado; e, de outro, as minhas redes de relações através de conversas informais, nas quais pude perceber algum grau de acolhida e/ou rejeição de pessoas trans* nas comunidades-terreiro.

Enfatizo, nesse sentido, que todas/os as/os interlocutoras/es reiteraram a sua participação na pesquisa em caráter voluntário e, inclusive, autorizaram a divulgação de seus respectivos dados político-sociais, o que entendo como legítimo, porque torna visíveis histórias permeadas de aceitações e rejeições em uma religião que se orienta (ou deveria se orientar) pela acolhida indistinta de todas as pessoas.

Quadro 1 - Identificação social das pessoas entrevistadas

Nome	Identidade de gênero	Classe	Raça/etnia	Escolaridade	Função
Luana Neves	MtF (mulher transexual)	Média/Baixa	Negra	Ensino superior incompleto	Esteticista; Empreendedora do ramo alimentício.
Mauro Cavalcante	FtM (homem transexual)	Média/Baixa	Negro	Ensino médio incompleto	Artesão.
Alana de Carvalho	MtF (mulher transexual)	Média/Baixa	Negra	Ensino médio incompleto	Militante LGBT; Educadora social

Fonte: elaborado pelo autor.

1.2 TRAJETÓRIAS DIVIDIDAS

No capítulo 2, *Ensaçando políticas: uma aproximação trans*feminista*, construo um panorama da aproximação da perspectiva transfeminista frente aos estudos de gênero e feminismos. Mostro como algumas implicações são grandes entraves para a assimilação de propostas conjuntas de enfrentamento às violências de gênero, das quais mulheres (trans* ou cis) estão expostas.

Apresentarei um comentário crítico ao ponto de vista da socióloga Ann Oakley, que aborda a transexualidade por um viés psicológico/psiquiátrico, a partir de sua aproximação com os estudos stollerianos. Tratarei, ainda, sobre as tensões entre os movimentos LGBT *mainstream* e os movimentos transfeministas. Por fim, anunciarei algumas situações cotidianas de violências às quais pessoas trans* são expostas nas

¹² As comunidades-terreiro, bem como as/os interlocutoras/es, serão devidamente apresentadas nos capítulos 3 e 5, respectivamente.

comunidades terreiro com o intuito de retomar esse tema com mais profundidade nos próximos capítulos.

As identidades trans* foram pensadas de forma interseccionalizada frente às categorias de análise acionadas no contexto desta pesquisa. Desse modo, cito algumas/uns autoras/es que consultei. Em identidade de gênero, Grossi (2013), Butler (1990); em transidentidades, Bento (2006; 2008) e outros, Vergueiro (2014; 2015) e outros, Kaas (2015) e outros; em travestilidades Pelúcio (2009) e outros e Jesus (2012; 2014) e outros.

No capítulo 3, *Aproximações e rejeições: vivências trans* e religiosidades* 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 das comunidades-terreiro entendendo seus projetos políticos de aceitação das diversidades de gênero e sexualidade, a partir da cosmologia mítica do Candomblé, e proponho um debate sobre o lugar de sensibilização que essas comunidades-terreiro possuem. Para esse aspecto, incorporei aportes teóricos que contribuem para pensar sobre a construção do pensamento sociológico das religiosidades afro-brasileiras, a saber: Landes (2002), Bastide (2001), Asad (2010), Dantas (1988), Fry (1982), Latour (2004), Moura (2004 [2000]), Rabelo (2014a; 2014b; 2011) e Rios (2011).

Consta, no capítulo 4, *Corporeidades e representações trans* nas religiosidades: o que tem sido dito até aqui?*, uma revisão de literatura dos recentes estudos sobre as identidades trans* e as comunidades-religiosas. As identidades trans* já são anunciadas como pertencentes aos espaços religiosos nesses textos de maior fôlego (dissertações e teses) e um artigo, sendo eles Bomfim (2009), Ribeiro (2009), Jesus (2012a), Santos (2013) e Romba (2015). Busco, de modo geral, estabelecer comentários críticos sobre as produções, em especial, os trabalhos que analisaram as tradições de matrizes africanas.

No capítulo 5, *Vivências e ancestralidades: dilemas e paradoxos na vida religiosa*, após realizar uma apresentação das pessoas trans*, interlocutoras/es deste estudo, analiso as entrevistas e trato de modo detido sobre os processos de rejeição pelos quais as pessoas trans* passaram em suas diferentes trajetórias religiosas. Utilizo aportes teóricos decoloniais que desnaturalizam os processos colonizatórios produzidos pelas perspectivas judaico-cristã. Estabeleço as relações de violência (simbólica/física) vivenciadas pelas pessoas trans* nas comunidades-terreiro e fora delas (questões de vestuário, relações adversas entre as pessoas trans* e as comunidades-terreiro), através dos relatos colhidos, além de associar às falas os contextos de crimes/atos transfóbicos dispostos nas redes sociais e outras fontes – isso em virtude do assassinato de uma das

interlocutoras dessa pesquisa, a travesti Sheila Santos.¹³ Também contextualizo os aspectos de superação desses processos de violência.

Nas *Considerações finais: (In)conclusões A(o)final*, aponto as minhas dificuldades para a composição do trabalho e busco compreender como as relações entre pessoas trans* e as comunidades-terreiro são permeadas e influenciadas pelas relações de poder e submissão dos processos de colonização nas tradições religiosas de matrizes africanas.

¹³ Sheila Santos foi educadora do Grupo Homossexual da Periferia e atuava na comunidade Calabar como ativista da causa LGBT e pelos Direitos Humanos da população travesti/trans*. Ela fora interlocutora desse trabalho em sua primeira versão e, quando soube da aprovação do projeto em nível de mestrado, assinalou que participaria do processo. Notícia sobre o assassinato: <<http://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/amiga-diz-que-travesti-morta-na-gamboa-era-pessoa-do-bem-unico-defeito-era-que-usava-crack/>> Acessada em 30 dez 2017.

2 ENSAIANDO POLÍTICAS: APROXIMAÇÕES TRANS*FEMINISTAS

No queremos un barrio, queremos todo el planeta [...]. No tenemos que pedir permiso a nadie por ser bolleras, maricas o trans, y lo queremos ser siempre y en cualquier lado.

No queremos espacios delimitados, supuestamente libres, en los que poder socializarnos como gays, lesbianas o trans, ya sean estos bares, barrios, pueblos o una isla entera. Queremos todo el planeta.
(Brot Bord)

Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apoiam e atravessam os discursos.
(Michel Foucault)

Não se nasce mulher, torna-se.
(Simone de Beauvoir)

A categoria analítico-relacional gênero, do modo como a usamos hoje, é resultado das organizações de mulheres que buscaram ocupar espaços de decisão política até então negados pelos ditames androcêntricos. Na atualidade, pensar gênero requer processos interseccionais e, mais ainda, um esforço para sairmos das amarras ainda caras a determinados movimentos feministas.

Desde a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, escrita por Olympe de Gouges (1791), em contraponto à declaração dos *Direitos dos Homens*, passando pelo discurso emblemático de Sojourner Truth (1851), se opondo ao modo como homens e mulheres brancas não a reconheciam como uma mulher, até os dias atuais, nos quais as conquistas de direitos são elementos de luta constante, muitas vidas foram ceifadas. Nessa trajetória, as críticas feministas, as suas reflexões teóricas e as práticas foram fundamentais para constituir o ser/sujeito dos feminismos.

A crítica sócio-filosófica de Simone de Beauvoir, ao analisar o espaço social destinado à mulher na década de 1940 do século XX, contribuiu para a luta pela igualdade entre homens e mulheres, o que ainda está longe de se tornar uma realidade. Com sua assertiva “não se nasce mulher, torna-se” (BEAUVOIR, 1970 [1949]), evidenciou que a categoria “mulher” não deve estar intrinsecamente ligada à dominação masculina, apesar de não pensar epistemicamente acerca de todas as mulheres.

Na atualidade, herdamos algumas ligações temáticas que nos possibilitam recriar/ressignificar a categoria gênero. A esse entrelaçamento de categorias, Adriana

Piscitelli (2008), seguindo o percurso de Kimberlé Crenshaw, nomeia de interseccionalidades, pois os corpos, uma vez inscritos na cultura, serão lidos (e vistos) a partir de outras categorias analíticas e não somente de gênero. Por isso, neste texto, as categorias efetivas – e acionadas a partir de leituras prévias – serão gênero, identidade de gênero, sexualidade e religiosidade, permeando outras categorias como raça/etnia, classe, geração, território dentre outras.

Os aspectos singulares das categorias analíticas se tornam importantes para entender como as pessoas são reconhecidas em suas demandas individuais e coletivas. Desse modo, as análises propostas pelos feminismos dissidentes trazem à luz das lentes de gênero hifenizadas¹⁴ outras possibilidades para os estudos feministas, propondo discussões ampliadas no que se refere a suas demandas.

As categorias supracitadas conferem aos sujeitos políticos *status* social distinto da concepção de “igualdade”, proposta pelo “feminismo *mainstream*”,¹⁵ pensado, em geral, como um bloco homogêneo, o que, para minha reflexão, seria um equívoco. Com isso, também quero refletir que as perspectivas trans* não são parte de um bloco homogêneo, mas uma ampla gama de possibilidades.

Para Joan W. Scott (2005), colocar a noção de igualdade entre homens e mulheres é pensar esse “enigma” como um fenômeno paradoxal e dicotômico que hierarquiza os corpos. A autora propõe que, para promover a igualdade, seria necessária a ressignificação do termo pensando-o em relação à diferença. Assim, as noções de direitos individuais e as identidades grupais possibilitariam, a partir da quebra das dicotomias, perceber os “pontos de interconexão” entre a diferença e a igualdade. Entender essas categorias como complementares, em seus pontos de tensão, tornaria o movimento mais “democrático” e com “melhores resultados” (SCOTT, 2005, p. 11-12).

Stuart Hall (2005) relaciona a noção de diferença com as identidades fluídas do multiculturalismo. Esse entendimento das identidades reflete o caráter “pré-estabelecido” que resulta na interação entre as categorias analíticas, sobretudo no que se refere a classe, raça e sexualidade. Hall sugere, ainda, que a fragmentação do “sujeito vivido” se dá

¹⁴ Concordo que as categorias são hifenizadas, como sugere o psicólogo social João Manuel de Oliveira (2010), pela necessidade de interseccionar categorias analíticas e, a partir dessa junção, compreender de modo efetivo as questões que afligem os segmentos sociais subalternizados. Assim como o autor, penso que só a partir desse processo de hifenização das categorias podemos trilhar uma análise sobre/e a partir de uma perspectiva feminista.

¹⁵ Segundo a transfeminista Hailey Kass (2015), o que se pode pensar como um feminismo *mainstream* tem a ver com uma perspectiva padronizada do movimento feminista, “que parece estar sendo veiculado e praticado através de mídias sociais e inclusive da militância presencial”, embora tenha “ideais universais” e suas demandas ideológicas são distintas.

sobremaneira pelos arranjos culturais nos quais estes estão inseridos.

Nesse sentido, as identidades trans*, em grande medida, deveriam ser vistas pelos movimentos identitários feministas como parcerias diretamente interessadas nas pautas reivindicativas desse segmento social que se alicerça na categoria mulheres. Para isso, os movimentos *mainstream* deveriam ler as pessoas trans* como sujeitos dos feminismos, independentemente de sua conformação corpórea, em decorrência de suas localizações marginalizadas nas relações de gênero e identidade de gênero.

O lugar das identidades de gênero, sexualidades e raças-etnias naturalizadas e legitimadas subjuga sujeitos lidos como abjetos imputando a elas o não-lugar social. Os prestígios e privilégios – e suas zonas de conforto – nos quais uma grande parte das pessoas foi socializada, promovem relações de poder que se estabelecem como uma das possibilidades de subjugação de outros corpos, crítica apontada pelos movimentos trans*feministas, das diversidades sexuais e de gênero e, ainda, de raça.

Para bell hooks (2005), por exemplo, com relação a categoria raça, é possível subverter a ordem estabelecida, a partir da organicidade das populações subalternizadas. Ela chega a essa inferência quando promove reflexões sobre beleza negra e organização política em seu ensaio *Alisando o nosso cabelo* (2005), no qual tece críticas ao modo como as hegemonias brancas posicionam nossos corpos em um não-lugar. Ela demonstra, dentre outras questões, as relações de opressão e poder, ao passo que aponta, na tríade raça-gênero-sexo, mais uma possibilidade de subversão.

Tomando como base os atravessamentos possíveis estabelecidos entre as categorias citadas, proponho pensar a categoria sexualidade a partir do olhar de Judith Butler que busca, na relação gênero/sexualidade, possibilidades de subversão. Judith Butler (1990; 1998), com as suas teorias da “performatividade de gênero” e dos “fundamentos contingentes” dos corpos, confere aos sujeitos abjetos – aqueles que fogem às normas sociais, historicamente, construídas a partir de um padrão sistêmico de sexo-gênero-desejo-prática sexual – um grande potencial político que pode possibilitar acesso à desconstrução.

Para dar conta das noções de transexualidades e, assim, ensaiar a minha intenção de crítica às formulações da socióloga Ann Oakley – e em paralelo as afirmações stollerianas –, realizo um diálogo com a socióloga Berenice Bento (1996; 1998), bem como com pessoas diretamente interessadas nas pautas trans*feministas e outras acadêmicas, que têm o comprometimento com a produção intelectual no campo das identidades trans* e têm promovido críticas intensas ao *modus operandi* da construção de

conhecimento científico – a saber: Viviane Vergueiro (2015), tratando da cisgeneridade, Hailey Kass (2015), contrapondo os ditames dos feminismos tradicionais/*mainstream*.

Em um momento de intensa transição política nas ciências sociais e, especialmente, nos estudos feministas, de gênero e sexualidades, os paradigmas emergentes de Boaventura Souza Santos (2008) nos motivam a pensar nas conexões dos temas sociais contemporâneos, de modo a construir estratégias de enfrentamento, quer propondo políticas públicas efetivas, quer construindo saberes científicos que reverberem no empoderamento das mulheres – sejam elas cis ou trans* – e ainda de outros atores político-sociais, considerados minorias sociais, que devem se somar às lutas.

O movimento feminista, organizado também nos ativismos cotidianos, constituiu-se enquanto um campo de estudos teóricos ao longo da busca por outras *herstories*, que crescem a partir da necessidade da afirmação de uma identidade mulher diferenciada, pluralizada e que pretende contrapor as estruturas de opressão – a saber, a misoginia, o patriarcado, o machismo, o sexismo, o racismo e outras estruturas correlatas – que intensificam a subordinação das mulheres em uma sociedade que deveria ser pensada para todas as pessoas.

Desde as relevantes contribuições de Beauvoir (1949) até as novas concepções dos feminismos emergentes (lésbico-negro-latino-transfeminista), se considera que a categoria gênero se manteve útil (SCOTT, 1990), para compreender as relações sociais e incluir as questões relacionadas às mulheres – mas não somente – através do sistema sexo/gênero (RUBIN, 1975).

Saliento que, apesar de termos os pensamentos feministas, chamados de “primeira e segunda onda”, formados, em grande parte, por uma elite privilegiada (embora algumas delas fossem socialistas, pensado a partir de acadêmicas euro-estadunidenses, que pautaram demandas de mulheres brancas e de classe alta), considero de suma importância que esse termo emblemático – as ondas do feminismo – esteja posicionado para entender que esse é um processo relacional que está em permanente construção. Outras demandas sociais emergiram justamente por entender que as reivindicações concernentes aos feminismos não agregavam, historicamente, determinadas demandas específicas, sobretudo no que se refere à raça (luta por direitos civis) e às dissidências sexuais e de gênero.

A partir das reivindicações de mulheres negras e lésbicas, surgem espaços de diálogo – ainda incipientes, porém necessários – nos quais se problematiza, em especial, o caráter colonizador de um movimento político que pautava, àquela época e ainda hoje,

a ascensão da categoria mulher. As contribuições de teóricas negras como Patricia Hill Collins (1990), Kimberlé Crenshaw (1991), bell hooks (1995) e outras intelectuais, a partir das lentes de gênero e raça, foram centrais para a ampliação dos movimentos feministas como uma nova arena política, o que permitiu novas possibilidades para os grupos considerados como minorias sociais.

Kimberlé Crenshaw (1993) acrescentou ao sistema sexo-gênero a categoria raça, formando uma tríade que possibilita um novo olhar por sobre as mulheres compreendendo esses corpos como protagonistas de suas próprias histórias. Nesse sentido, não há como negar as contribuições de Gayle Rubin (1975), Gloria Anzaldúa (1987) e Judith Butler (1990; 1998) para uma (re)desconstrução das categorias gênero e sexualidade, a fim de implodir os padrões sociais estabelecidos e apresentar novas contribuições políticas, corpos contingentes e dissidentes que possuem e reclamam suas próprias especificidades. A partir desses novos campos de atuação e reflexão, é importante nos questionarmos: por que não pensar em corpos trans* como integrantes desse projeto de emancipação política?

Joan W. Scott (2001) aponta que o gênero, por si só, não contempla as demandas políticas de todas as mulheres, portanto, revisitando seu clássico *Gênero, uma categoria útil para a análise histórica*, indica que o gênero seja pensado em conjunto com outras categorias analíticas. Desse modo, pensar a identidade de gênero é um dos possíveis caminhos no alinhamento do pensamento feminista para potencializar a presença transfeminista nos debates políticos desse campo teórico.

É urgente ampliar os debates no campo dos estudos feministas e de gênero, enquanto categoria relacional, para pensar as dissidências sexuais e de gênero como pertencentes ao campo da cultura e, portanto, outras intersecções se fazem pertinentes para realizar as aproximações teóricas, de modo que se torne plausível o diálogo entre os campos teóricos feministas e os feminismos fronteiriços. Nesse sentido, à luz de Jaques Derrida, (apud DORFMAN, 2014, p. 149), entendo ser possível uma relação de complementaridade¹⁶ quando os estudos da também filósofa e feminista Judith Butler (1990), a partir de sua concepção de performatividade, produzem um novo entendimento – ou um embaralhamento – das novas configurações da categoria gênero.

Para Gayatri Spivak (2010), é possível compreender que, ao utilizar os “essencialismos estratégicos” podemos nos retirar do lugar subalternidade, dito de outro

¹⁶ A noção de complementaridade em Derrida tem a ver com a possibilidade de interconexões entre os temas abordados. Trata, desse modo, dos processos de escrita e linguagem e também das artes. Sobre o processo de complementaridade, ver Dorfman (2014).

modo, passamos a falar sobre as nossas vivências e, assim, vislumbrar uma mobilidade política, sociocultural e epistemológica. Cito, como exemplo, o crescente número de pessoas trans* que ocupam as academias estrangeiras e brasileiras, um espaço que possibilitará a elas o seu lugar de fala e, com isso, (re)conquistam esse direito, a partir de suas construções epistêmicas para além do vitimismo que a elas era (e ainda é) imputado.

2.1 E A TRANS*, AQUI, PODE FALAR?

O *modus operandi* da ciência hegemônica, quando fala de gênero e sexualidades, a partir da década de 1950 do século XX, estava ancorado na Medicina e nas ciências PSI – psicologia, psicanálise e psiquiatria – e considerava que os corpos deveriam cumprir suas funções sociais, portanto, esses papéis são determinados pela morfologia corpórea. No que tange às identidades trans*, essas deliberações se dão a partir da construção dos “dispositivos da transexualidade” (BENTO, 2006).

A socióloga Berenice Bento (2006; 2008) contextualiza a “transexualidade” enquanto categoria analítica em 1910, início do século XIX, quando o termo “transexualpsíquico” passa a designar, de modo indistinto, todas as pessoas com comportamentos tidos como “fetichistas”. No final da década de 1940, o termo foi retomado por David O. Cauldwell (1949) para indicar um caminho para o “fenômeno transexual” que será mais detalhado por profissionais da endocrinologia (Harry Benjamin, 1953) e da psicopediatria (Jonh Money, 1955), que se destacam para desenvolver teses de que as identidades trans* se definiriam a partir de uma disforia de gênero, desse modo, passíveis de tratamentos.

A constituição da “transexualidade” como uma disforia foi o motivo precursor para a organização e inclusão da categoria no *Manual de Diagnósticos e Estatísticas de Distúrbios Mentais (DSM III)* e de sua reconfiguração como Transtorno de Identidade de Gênero no (DSM IV), em 1980 e 1994, respectivamente. Ainda hoje, as identidades trans* figuram como um transtorno, mediante as análises e categorias médico-patológicas. Diante desse quadro, a linguagem teve uma contribuição significativa, uma vez que ela compõe condição *sine qua non* sobre os discursos direcionados aos sujeitos denotando que o “viver a transexualidade” é mediado pela definição médico-patológica.

Para constatar o que seria uma identidade “transexual verdadeira”, profissionais do campo da saúde e das ciências PSI fazem uma série de exames e avaliações. É a esse conjunto de processos compostos por histórico médico completo, testes psicológicos, e

sessões de terapia com um período estimado de dois anos consecutivos e ininterruptos, que a autora, seguindo os caminhos foucaultianos, entende como os “dispositivos da transexualidade”.

Essa série de normatizações são subdivididos em processos terapêuticos pré-cirúrgicos, hormonioterapias, “teste da vida real”, testes de personalidade, exames de rotina até culminar no processo de redesignação sexual (BENTO, 2006, p. 48-50). Outras discussões são propostas atualmente e giram em torno de questionar se há uma necessidade efetiva de processos cirúrgicos uma vez que algumas pessoas trans* não mais reivindicam a cirurgia genital como último recurso.

Corroborando a ideia apontada pelos pesquisadores Leandro Colling e Thiago Sant’Anna (2014, p. 256-257), que defendem que, diante das múltiplas “identidades transexuais”, muitas delas não demonstram “ojeriza” a seus corpos e não há motivos para pensar que todas as pessoas trans* pensam o processo transexualizador como única salvação. Em certa medida, a crítica política pela despatologização não questiona a necessidade dos processos cirúrgicos ou hormonais, mas sim as formas como esses processos são regulados e, portanto, violam direitos humanos através dos dispositivos da transexualidade.

Segundo Robert Stoller (1982), o modelo hegemônico heterossexual é o padrão de saúde esperado para todas as pessoas. Para o autor, a “experiência transexual” está diretamente ligada a um “distúrbio de identidade de gênero” e, portanto, essas pessoas são passíveis de cura e é justamente essa “cura” que o psiquiatra e psicanalista busca, insistentemente, durante sua produção acadêmica (STOLLER, 1982, p. 19). Embora sua obra não seja tão difundida no campo das Ciências Sociais, uma parte considerável dos psicanalistas, psicólogos e psiquiatras que defendem a ideia errônea das transexualidades como distúrbios se ancoram no pensamento desse autor.

A socióloga Ann Oakley (1972) trouxe uma distinção no que se refere a sexo e gênero, uma vez que essas categorias eram percebidas como infinitamente conectadas. A autora conclui, em *Sex, Gender & Society*, que tais categorias são distintas, embora necessárias uma a outra, além de posicionar a categoria gênero no campo da cultura e da psicologia e alertar sobre o lugar da natureza destinado ao sexo. Essa contribuição é pertinente para os estudos de gênero e sexualidade também por seu caráter performativo, não estritamente na definição butleriana, mas no sentido de que o gestual e as genitálias não devem designar o sujeito de *per se*. As contribuições da autora foram importantes, por apontar que a existência de corpos que não dialoga com o ideal de normalidade

buscado pela sociedade existe e precisa ser vistos com cuidado e respeito.

Entretanto, nesses estudos, quando se referem às transexualidades e intersexualidades, a autora manteve a mesma base de observação proposta por Stoller e, justo por essa motivação, é que concentro a minha análise (e crítica) sobre sua discussão. Desse modo, tecerei comentários acerca de um dos capítulos da obra em questão, que trata – de modo controverso, – das identidades trans* como distúrbios, através das lentes a ela possíveis naquele momento histórico (OAKLEY, 1972, p. 158-172).¹⁷

Trata-se, portanto, de um olhar que, a partir da Psicologia e da Biomedicina, buscava patologizar, categorizar e normalizar os sujeitos. Indago: o que é normalidade quando se trata de sexualidade? Há um padrão que deve ser seguido até a exaustão? Quais papéis são possíveis na performatividade de gênero butleriana?¹⁸ E essa performatividade agrega todos os corpos trans*?

Em sua relação de proximidade com o trabalho de Robert Stoller, Ann Oakley não se permitiu à época considerar as expertises que os corpos trans* possuem. Estes corpos se constroem no decorrer de suas vivências e se fortalecem nelas. Portanto, subestimar as suas potencialidades é fadá-los a um não-lugar, à subalternização, ao esquecimento e, em última análise, à morte social e física dos sujeitos. Assim, penso que a autora contribuiria, de modo eficaz, no campo sociológico, pensando a seguinte questão: quanta potência os corpos trans*/intersexuados poderiam demandar numa sociedade ainda moldada por práticas de exclusão de minorias sociais?

A resposta a essa questão não está dada. Porém, se por um momento retomarmos a revolta de *Stonewall*, a luta contra a epidemia de HIV/AIDS, a organização política pela diversidade sexual, na qual sempre estiveram os corpos trans* como atrizes/atores políticas/os – ainda que sem o devido reconhecimento – penso que tais atuações políticas desse segmento social demonstrariam o elevado grau de comprometimento e organização política e de enfrentamento às adversidades encontradas nos cursos de suas vidas.

A autora indica “que sexo e gênero são duas entidades separadas”, mas reluta em reconhecer outra categoria que, até aquele momento estaria subsumida nas categorias hegemônicas: homem e mulher. Essa díade, segundo Oakley, se dá a partir dos

¹⁷ O texto em questão foi traduzido numa colaboração entre Leonardo Coelho e eu sob revisão das professoras Maíra Kubic e Angela Freire. Disponível em: <<http://www.feminismos.neim.ufba.br/index.php/revista/article/viewFile/393/216>>.

¹⁸ A performatividade de gênero, em Judith Butler, refere-se ao processo de imitação que cada sujeito exerce a partir da própria construção da “ideia de original” que, em geral, nada tem de perfeita. Segundo Butler (1990, p. 197), o gênero é “uma imitação sem origem” de uma norma de gênero.

conhecimentos antropológicos e culturais que, em boa medida, observam de suas óticas a distinção entre sexo e gênero. Não há como não entender o discurso stolleriano como sexista, dado ao período histórico, bem como a partir da representação que o mesmo tece sobre a dualidade entre os “dois” sexos. Para Stoller, há um processo de “hierarquização” que dá ao sexo masculino a supremacia e ao feminino a condição de “Outro”, relegando a este a subalternização (OAKLEY, 1972, p. 158).

Outra contribuição significativa para os estudos de gênero, quanto a agregar os corpos trans* nesse campo político, pode ser encontrada em *Problemas de gênero*, de Judith Butler, que, via teorias filosóficas, psicanalíticas, do campo da linguagem e do próprio debate feminista, busca compreender as lacunas existentes nos estudos de gênero e nos feminismos. Para entender as pautas trans*, Butler formula a teoria da performatividade de gênero. Através dela, nos interessa compreender que os corpos não precisam, obrigatoriamente, seguir uma linha coerente entre sexo-gênero-desejo-prática sexual (BUTLER, 1990), que serve apenas para legitimar o que a heterossexualidade compulsória e a heteronormatividade exigem que todas as pessoas performem os seus gêneros e sexualidades a partir dos padrões cisheterocentros. Quem ousar subverter essa linha (lida como coerente), possuirá um gênero ininteligível e um corpo considerado abjeto, de modo a sofrer as sanções que a sociedade cisheteropatriarcal, LGBTfóbica e racista impõe àquelas/es que não seguem essas ordens compulsórias.

Vários exemplos, apresentados por Ann Oakley, poderiam ser vistos como modos de pensar as potencialidades e contribuições para que o movimento feminista *mainstream* se propusesse a pensar as identidades trans* como identidades políticas que merecem respeito. A socióloga poderia apontar, via pensamento feminista e sociológico, para pensar esses corpos como exemplos para modificar os processos científicos presentes naquele momento histórico.

Tais exemplificações postulam que, para além dos discursos gendrados, as práticas sociais delineiam as identidades de gênero. Segundo Oakley (1972), os casos analisados demonstram o quanto os pais são responsáveis pela socialização e conformação de gênero de suas/seus filhas/os. Particularmente, acredito ser esse mais um equívoco da autora. Mas sigamos entendendo que as práticas e os papéis sociais desempenhados pelas pessoas e instituições constituem os sujeitos em sua conformidade de gênero, o que, ao meu ver, não é uma regra geral, já que existem maneiras outras de se pensar o gênero e o sexo. Segundo a afirmação categórica de Ann Oakley (1972, p. 161,

tradução nossa), “gênero é fato visível a maior parte do tempo: sexo não”.¹⁹ Portanto, o que está no plano do visível são conformações culturais, construídas a partir de análises pautadas no dimorfismo sexual que asseguram o lugar de homem e de mulher aos sujeitos que são construídos pelas práticas sócio-históricas.

O que seria viver uma vida normal como mulher? E como homem? Desde as formulações apresentadas por Ann Oakley, os anos se passaram e os enfrentamentos se tornaram mais agravados em parte pela pouca disposição de enfrentamentos efetivos e combativos no período. Parte do discurso biomédico e das ciências psi procura uma nova forma de organização em torno das identidades trans*. Desse modo, os movimentos trans*feministas iniciam novas leituras de mundo tornando as existências trans* não mais como uma vertente da sexualidade, mas uma reconstrução de seu modo de vida, uma identidade de gênero.

Para Berenice Bento (2006), essa aproximação não só é possível, como imprescindível, já que a autora, ao criticar os “dispositivos da transexualidade”, aponta para a potência intersubjetiva que há na relação das pessoas trans* com os demais campos políticos. Em seu estudo sobre o processo transexualizador, Bento aponta que há uma universalidade pretendida pelos “dispositivos da transexualidade”, porém existem diversos modos de vivenciar as identidades trans*. Desse modo, os estudos de gênero e feministas devem se ampliar para potencializar e contemplar as pautas caras aos movimentos transfeministas, das quais tratarei na próxima seção.

Para além da ideia do senso comum de que as trans*identidades são uma expressão da sexualidade, elas são identidades de gênero e passam, de alguma forma, a valorar as experiências sociais e afetivas, acentuadas quando se é uma pessoa trans*, o que, para Viviane Vergueiro, constituem-se em propostas para a “descolonização das identidades trans*” (VERGUEIRO, 2014, p. 14).

As diversas perspectivas dos movimentos trans*feministas, em alguma medida, corroboram com a ideia de Ann Oakley (1972) de que “o núcleo do processo” das identidades trans* é a “identificação”, também o respeito pelas pautas políticas específicas deve ser percebido como um ponto passível de discussão e não como mais imposições de quaisquer segmentos.

Para Viviane Vergueiro (2015), compreender as cisgeneridades é “[...] pensar sobre que tipo de atribuições culturais de gênero entram em diálogos (frequentemente

¹⁹ No original: “Gender is a visible fact of the time: sex is not”.

violentos e normatizantes) com os corpos e existências humanas”. Desse modo, a cisgeneridade é elaborada a partir de três aspectos interdependentes, a saber: pré-discursividade, a binariedade e a permanência dos gêneros. Para a autora, as transgeneridades são, em última análise, lidas – de modo errôneo – pelas lentes pautadas nas normatizações. Outrossim, a categoria analítica *transsexualidade* pode ser considerada como uma categoria política que é bem específica para nomear os corpos que estão em processo de desestruturação das “verdades imutáveis do gênero” (VERGUEIRO, 2015, p. 62-69).

Acredito que enquanto homossexual, negro, de Candomblé, oriundo de periferia e parceiro do movimento trans*feminista, observo a partir deste lugar de fala, a busca, em certa medida, pela confrontação do papel biológico (e biologizante) das ciências e, assim, entender como um movimento que preza pela autonomia das pessoas trans* e que busca no conceito de identidade de gênero, contribuir de múltiplas maneiras para as novas possibilidades de desconstrução. Vale ressaltar que não só pessoas trans* possuem identidade de gênero e o fato delas serem mulheres ou homens trans* não sugere que devam seguir ou que estejam imunes às heteronormas.

A aproximação (ou disjunção) entre os movimentos feministas e trans*feministas precisa ser mais elaborada, uma vez que ainda existem muitas controvérsias nos feminismos quando se refere à aceitação de corpos trans* nas pautas do movimento *mainstream*. Penso que as contribuições de outras vertentes feministas sejam de suma importância para questionar as práticas patriarcais, racializadas, sexistas, trans*-lesbo-bi-homofóbicas que se perpetuam na atualidade.

2.2 ENTRE PÓLOS DE TENSÃO: POR UMA NOVA POLÍTICA DE SEXUALIDADES

As expressões das sexualidades hegemônicas, quer para os estudos/movimentos feministas, quer para os estudos/movimentos gays e lésbicos, mantêm-se numa zona de conforto, apontadas por autoras dos movimentos trans*feministas e das dissidências sexuais e de gênero como uma conformação política na qual o poder está centrado nas mãos de organizações apontadas como *mainstream*/tradicionais. Essa situação torna-se visível quando percebemos, nos movimentos políticos feministas e LGBT, a desvalorização das pautas trans* (KAAS, 2015; PEREZ, 2015; PELÚCIO, 2015).

Por um lado, vemos papéis delegados a homossexuais masculinos, que pensam

poder falar sobre todas as demandas de todas as outras identidades; de outro, percebemos a indisposição, em alguns espaços (ditos feministas), na apropriação de pautas dos movimentos trans*. É recorrente, nas redes sociais, por exemplo, o acirramento dessa tensão quando “feministas” deslegitimam as pessoas trans* pelo fato de não serem consideradas mulheres “biológicas”.

Nesse sentido, várias autoras trans*feministas nomeiam esses “líderes” como representantes de um movimento GGGG (e caberiam ainda algumas reticências para dar conta de tamanha opressão sofrida pelas populações trans*), o qual se mantém numa zona de conforto, tomando decisões que afetam populações específicas, além de assujeitá-las.²⁰

Uma vez não encontrando parcerias efetivas no movimento LGBT – de onde *a priori* são originados –, os movimentos trans*feministas passaram a se mobilizar para se sentirem pertencentes ao movimento feminista, uma vez que, muitas delas, se entendem pertencentes à categoria mulher, o que se torna um problema quando são vilipendiadas da sua condição de mulher em função das crenças de determinadas feministas *mainstream*/tradicionais.

Hailey Kass (2015, p. 295) demonstra sua angústia quando diz que “[...] nossas subjetividades estão capturadas pelos discursos dominantes do que é uma pessoa mais ou menos humana/padrão”. Ela nos faz perceber que as mulheres trans* são vistas, por parcela do movimento feminista, a partir de seus genitais ou por aquilo que teria sido a sua primeira socialização masculina. Dito de outro modo, não entendem as mulheres trans* como mulheres, em função de sua identidade de gênero não estar em conformidade normativa com sua composição corpórea e, mesmo após alterações corporais significativas (o que não mensura a legitimidade desses corpos e identidades de gênero, mas sim as incongruências de argumentações feministas transfóbicas), muitas feministas recorrem a tal socialização masculina que só contribui para a manutenção das tensões entre feministas e trans*feministas.

Para Gayle Rubin (1975), antropóloga cultural norte-americana, o essencialismo sexual contribuiu para manter essa dicotomia ativa durante muitos anos. Desde a década de 1970 até a atualidade, as aflições que a perda do lugar de fala causou em sujeitos

²⁰ Saliento que a referência ao movimento LGBT segue no mesmo sentido dado por várias (senão todas) autoras dos movimentos trans*feministas, que denunciavam líderes do segmento LGBT (movimento GGGG), ou seja, voltado para demandas específicas da população gay, sem respeitar, efetivamente, as pautas e agendas trans*, lésbicas e bissexuais. Vale ressaltar que as referências ao movimento LGBT tradicional estão também voltadas para os segmentos lésbico e feministas.

subalternizados tornou os campos políticos arenas nas quais só sobrevive quem tiver o maior potencial de legitimação na construção de discursos.

A antropóloga chama atenção para o modo como autoras/es passaram a entender o campo das sexualidades, problematizando, inclusive, o determinismo biológico, compreendendo que o ser humano é construído em outras instâncias da cultura e não meramente no campo biológico. Assim, argumenta que “[...] uma vez que o sexo for entendido nos termos da análise social e entendimento histórico, uma política do sexo mais realista seja possível” (RUBIN, 1975, p. 11-12). Sobre a hierarquização dos sexos, a autora anuncia que pensar o sexo é alicerçar as teorias sobre gênero e sexualidade de modo distinto, atentando-se para as proximidades sociais distintas (RUBIN, 2003, p. 43-44).

É impossível modificar estruturas tão gendradas sem problematizar – e mexer – com as assimetrias da sociedade. Os movimentos feministas e LGBT são compostos por comunidades que se posicionam como parceiros efetivos na busca por uma sociedade mais igualitária em suas diferenças. Entretanto, seguem se padronizando em movimentos *mainstream*/tradicionais, buscando “excluir” pautas e demandas sociais específicas das comunidades trans*. Fazem-no, em geral, por julgá-las inadequadas ao momento político em que se vive e assim extrapolam as barreiras rumo à sonhada “sororidade” ou “união”. Existe um movimento em direção a essa busca pela aproximação de pautas políticas, muito embora algumas ações pontuais de influentes ativistas do movimento de mulheres e, também, no movimento LGBT, mas não somente, tenham colocado algumas dúvidas sobre essas aproximações.

Entendendo que o diálogo entre os movimentos em questão depende de uma política de respeito mútuo – uma “micropolítica de afetos”,²¹ seria plausível que a aproximação entre os movimentos trans*feminista e feminista se desse para além do âmbito da academia e chegasse nas assembleias, nos debates públicos e afins, pois há convergências nas pautas políticas de ambos os movimentos.

Assim como há, para Viviane Vergueiro (2014), uma mercantilização dos corpos trans*, há predileções de pautas políticas, mais ou menos, ligadas às demandas internas de cada movimento político citado. Para as pessoas trans*, essa demanda parte do ideal

²¹ Esta política é uma ação em cadeia, sobretudo, de pessoas trans* que se organizam, solidária e politicamente, para dar conta de demandas sociais coletivamente. Tive acesso a essa idealização em conversas informais com Viviane Vergueiro, mulher trans* militante da pauta trans* nos espaços acadêmicos.

de um reconhecimento de direitos sociais básicos, como direitos da pessoa humana, presentes nos Princípios de Yogyakarta;²² a agenda política LGBT está voltada para a união civil estável; para o movimento feminista, pautas como o aborto são mais emergentes. Dito isso, ressalvo que essa inferência não diz respeito a todo o movimento, mas para parcelas ouvidas em espaços políticos importantes.

Para Henrietta Moore (1997), o movimento feminista tem buscado, desde os anos 1970 do século XX, uma dissociação entre o campo biológico e o campo cultural; esse (des)enlace passou a ser visto apenas como uma “relação relativamente não-problemática”– o que pode ocasionar, em certa medida, a postura arredia quando mulheres trans* se propõem a agir como parceiras dos movimentos feministas. No entanto, os estudos de gênero e os feminismos se dizem abertos a desconstruir esses pilares biológicos (MOORE, 1997, p. 2).

Mas em que medida essa abertura é vista nos estudos de gênero? Quais são as reais possibilidades para entender as demandas das pessoas trans* frente ao movimento feminista *mainstream*? Qual a postura demandada pelos movimentos feministas e LGBT em torno das transexualidades? Pergunto ainda se, de fato, o movimento feminista rompeu com a noção dualista do sexo biológico e gênero? No que tange às vivências trans*, qual o papel principal do movimento feminista? Cabe aos movimentos de mulheres e LGBT (GGGG) um julgamento tendencioso do que seriam capazes as pessoas trans* em termos de organização e agenda política?

Tomando como base os entraves biológicos, as disputas políticas e os essencialismos, é possível interpretar que esse espaço político não é efetivamente disponibilizado à população trans*. O que ocorre é que mulheres e homens trans* têm conquistado o direito de fala através de redes de solidariedade interna, o que inclui diversos segmentos da sociedade civil organizada e, dentre eles, em uma escala significativa, mulheres, lésbicas, travestis, gays que surpreendem ao reunirem esforços no sentido de pautar as questões trans*.

Ainda que essa iniciativa seja incipiente, se pensarmos em um modo de construir conhecimento sem exotizar as pessoas trans*, me arrisco a pensar que existe um campo teórico que traz muitas possibilidades para as populações trans* e tenho presenciado um grande esforço nesse sentido, quer seja por ações que possibilitem a outras pessoas trans*

²² O Brasil é signatário dos Princípios de Yogyakarta que versa sobre a aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/gays/principios_de_yogyakarta.pdf>.

o sonho de acesso à universidade, quer seja pela articulação formada a cada encontro das organizações da sociedade civil compostas por pessoas trans*. Isso significa dizer que os movimentos trans*feministas têm se posicionado, política e solidariamente, de modo coerente frente às demandas encontradas das mais variadas ordens – desde os processos de transfobia institucional às violências sistêmicas – nas universidades, nos movimentos sociais, e fora desses espaços políticos.

Para a antropóloga Carole Vance (1995), a cultura molda os “comportamentos e atitudes sexuais” e tensiona as ligações entre os sujeitos e as determinações universais e biológicas. Isso é o que posiciona a autora para a maleabilidade da sexualidade. O campo antropológico, para ela, busca compreender as dinâmicas sociais das sexualidades a partir de dois modelos teóricos. Para a autora:

[...] O primeiro surge a partir dos estudos e dos movimentos periféricos aos estudos antropológicos tradicionais originados em primeira instância pelos estudos feministas (e que possibilitou também a inserção política e acadêmica de produtores de conhecimento no campo das dissidências sexuais e de gênero) e o segundo vem do centro da própria tradição antropológica (VANCE, 1995, p. 18).

Richard Parker (2000), seguindo a produção antropológica de Carol Vance, explica a sexualidade, nas décadas de 1980 e 1990, como uma construção social diferenciada, sobretudo, pelos elementos que concernem à cultura desse período histórico. O autor refere-se às modificações sócio-históricas no campo das sexualidades, a partir das modificações de normas sociais, da atuação política dos movimentos feministas, gays e lésbicos, dos impactos da pandemia da AIDS e da preocupação das dimensões culturais da saúde reprodutiva e sexual. O autor enfatiza que o “modelo de influência cultural” “orientou a maior parte dos trabalhos antropológicos sobre a sexualidade”, embora seja bem caracterizada pelos “supostos impulsos biológicos” (PARKER, 2000, p. 126).

Desse modo, temos sujeitos implicados na (des)construção da ideia de que os estudos da sexualidade buscam apenas delimitar os papéis sociais no campo das sexualidades. A intenção, sugere Richard Parker (2000), é a de problematizar as formas hegemônicas do sujeito político visto pelo campo antropológico, quer na sua periferia, quer no seu centro e, assim, pautar a reconstrução da agência política de seus corpos (PARKER 2000, p. 126).

Desse modo, concordo com a historiadora Guacira Lopes Louro (2004, p. 82), no que se refere a pensar os gêneros e as sexualidades como práticas discursivas, construídas

por aspectos culturais e históricos que visam não negar as materialidades dos corpos, mas lê-los através de uma visão multifacetada, abdicando de uma compreensão única que é, muito possivelmente, equivocada.

As posições das/os teóricas/os feministas e das/os estudiosas/os das dissidências sexuais e de gêneros destacaram a discussão e os saberes sobre tais campos, a fim de politizar os sujeitos considerados marginais: mulheres, “minorias sexuais”, negros, dentre outros segmentos sociais que demandam maior dedicação em outros momentos de escrita.

Os movimentos feministas foram os precursores da discussão sobre sexualidades e gêneros, em especial com a proposta de Gayle Rubin – como já sinalizado – de repensar as sexualidades como uma construção social. Desde a década de 1970, esses estudos problematizam a noção de igualdade entre homens e mulheres (RUBIN, 1975).

Os estudos gays (FRY, 1982) e lésbicos (RUBIN, 1975; 2003), com grande ênfase nas décadas de 1980 e 1990, pautaram as dissidências sexuais e de gênero como categorias/ferramentas de análise que possibilitaram a inserção política dessas populações. E, por fim, os estudos sobre raça/cor (COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, 1982), que assinalavam críticas consideráveis à exclusão de negras/os dos espaços de decisão política, sobretudo no que se refere a gênero e sexualidade.

O poder exercido pela academia, em especial se considerarmos o eixo euro-estadunidense, inicialmente, contribuiu para a construção do conhecimento sobre as sexualidades do modo como fomos apresentados a esse tema/tabú. Nas sociedades ocidentais, portanto, lidamos com uma produção acadêmica ligada às perspectivas de sexualidade e gênero que busca evidenciar o papel social dessas identidades como produtoras de conhecimento sobre si mesmas. A produção do conhecimento no campo das dissidências sexuais e de gênero ultrapassa os ditames hegemônicos e se fortalece a partir do advento da epidemia da AIDS, por conta dos estereótipos vinculados à comunidade LGBT (especificamente à comunidade gay).

Entre as décadas de 1980 e 1990, a epidemia da AIDS, que foi (e ainda é) um catalisador econômico para as pesquisas no campo das sexualidades e de gênero, promoveu intensos debates para desconstruir os estereótipos criados sobre a comunidade LGBT. Buscou, ainda, politizar os segmentos gays e trans*, retirando-os da condição de disseminadores da epidemia. Vale notar que foram sujeitos ativos na luta contra a doença maior que era o preconceito do período mencionado.

A produção em torno da sexualidade, segundo Parker, compreende relações entre indivíduos pertencentes a uma cultura estruturada em relações sociais. Assim, as

pesquisas sobre sexualidade buscam entender como funcionam os comportamentos, entendidos pelo autor como “culturas sexuais”, através de certas categorias de análise (homossexualidade, prostituição, masculinidade, feminilidade), apreendendo-as a partir de seus contextos históricos e sociais (PARKER, 2000, p. 130).

Nesse sentido, é inevitável não questionar como os sujeitos que preparam discursos ideológicos, a fim de contrapor as realidades determinadas, se permitem cair em armadilhas que, por vezes, os colocam na condição de opressores de seus pares, considerando que o mundo capitalista, racista, misógino e cisgenerificado endossa as diferentes formas de opressão, sem se preocupar, em alguns casos – salvo quando o projeto capitalista hierarquiza os sujeitos de acordo com seus princípios – com as especificidades dos sujeitos sociais/políticos (gays, lésbicas, bissexuais, pessoas trans*, pessoas negras, dentre outras). Como pensar que a opressão vivenciada por homossexuais e lésbicas tem a mesma forma? Certamente não. E se pensarmos em “corpos mais abjetos”, como as pessoas trans*, o que pensar?

2.3 DESCONSTRUIR NOSSA PRÁTICA É PRECISO. MAS É POSSÍVEL?

Leandro Colling (2007) busca compreender como os corpos estão em trânsitos constantes, uma vez que a dinâmica da sexualidade e do desejo é o cerne do aporte teórico por ele utilizado. A teoria *queer* tornou possível pensar outras formas de vivenciar e expressar as sexualidades e os gêneros, divergindo dos modelos heterocentros, hegemônicos e higienizados.

Partindo do pressuposto de que, mesmo com todo o estranhamento no entrelace entre concepções distintas de pensar a ciência, – tanto os estudos das dissidências sexuais e de gênero quanto as Ciências Sociais –, acabam por fazer uma (ou várias) ciência(s) que tenha(m) como objetivo maior (des)naturalizar os conhecimentos adquiridos, desconstruindo o papel hegemônico daqueles atraídos pela zona de conforto que possibilita olhares enviesados por sobre as ciências.

A busca das/os estudiosas/os das dissidências sexuais e de gênero (BENTO, 2011; PELÚCIO, 2009; RIOS, 2012; COLLING, 2015) está ligada ao campo dos estudos culturais, por entender que a cultura constrói o sujeito de seu tempo, ao passo que o sujeito influencia o seu meio. Entretanto, como afirma Michel Foucault (1976), em sua noção de biopoder, os corpos são, em geral, propriedade das instituições que regulam as experiências, principalmente as sexuais.

As formas de opressão se dão nas relações de poder, mas os indivíduos podem se tornar agentes de suas perspectivas e, assim, desestruturar as edificações construídas no percurso de suas vidas. Nesse sentido, Foucault (1994) nos diz que, ainda que a sexualidade seja negada ao sujeito, ela estará presente em sua vida, quer em suas práticas sociais, quer em seu projeto identitário. O filósofo afirma que:

O sexo e seus efeitos não são talvez fáceis de decifrar; em compensação, assim ressituada, a sua repressão analisa-se facilmente. E a causa do sexo – a da sua liberdade, mas também a do conhecimento que dele se vai tendo e do direito que se tem de falar dele – acha-se com toda a legitimidade ligada à honra de uma causa política: também o sexo se inscreve no futuro [...] Se o sexo é reprimido, quer dizer que, voltado à proibição, à inexistência e ao mutismo, o simples facto de se falar dele, e de falar da sua repressão, tem como que um aspecto de transgressão deliberada (FOUCAULT, [1976] 1994, p. 12).

Um aspecto crucial, e muito caro, nos estudos das dissidências, é o fato de desmistificar os sujeitos anormalizados, dando a eles a perspectiva de negociar (agenciar) suas lutas e, assim, demonstrar que, mesmo os considerados ‘abjetos’, são detentores de um lugar/poder político.

Segundo Foucault (1997), as relações podem ser entendidas ao compreendermos como os sujeitos são “fabricados” pelas instituições sociais – família, igreja, Estado, para citar algumas. É possível dizer que os “movimentos sociais atuais” fazem parte, em alguma medida, dessa construção do poder. E como sugere um título paradigmático de Audre Lorde (s.d.), “as ferramentas do mestre nunca vão dismantelar a casa-grande”, uma vez que “sobrevivência não é uma habilidade acadêmica”, mas uma construção histórico-vivencial que nos permite entender as nuances da vida cotidiana (LORDE, s.d., p. 24).

Um dos inúmeros exemplos desse tensionamento é a agenda política das pessoas trans*, que, em geral, passa ao largo das bandeiras gays – o nome social em instituições da saúde e educação; a lei de identidade de gênero – dentre outras demandas, perdem força frente ao casamento igualitário entre pessoas do mesmo sexo, sendo essa uma luta específica de uma parte do movimento gay e que, inclusive, não contempla todas as pessoas gays e que acaba por tornar invisíveis as pessoas trans* e suas especificidades.

Em termos de “sexualidades desviantes”, nos colocamos sob diversas tensões. Problematizar a heterossexualidade compulsória, os arranjos familiares e interseccionalizar raça e sexo talvez sejam caminhos para lidar com as amarras e

armadilhas dos estudos culturais. Para tanto, a *teoria queer* usa uma abordagem desconstrutivista para realizar questionamentos e posicionar, como sujeitos políticos e de direito, àquelas pessoas que outrora foram consideradas “abjetas”. Desse modo, tais estudos buscam romper com os paradigmas arraigados nas ciências hegemônicas.

Os corpos trans*, como tratados pela *modaativista* e designer feminista Caroline Barreto (2007; 2008), requerem um “redesenho” social, um lugar de importância. Para Berenice Bento (2008, p. 18), “esses corpos que cruzam os limites fixos” não conseguem ser compreendidos por aqueles que não alcançam as suas complexidades. As pessoas trans* têm rompido a barreira da invisibilidade e demarcado suas ações através da construção de seus corpos políticos e da negação das identidades atribuídas quando de seus nascimentos.

Apesar dessa invisibilidade social dos corpos trans*, pretende-se uma possibilidade de remodelar o corpo enunciado do feminino, mas não só, é também importante, para além do corpo construído, a partir do mundo estético, o posicionamento político-social de modo a transpor a barreira dos saberes hegemônicos, que tornam o sujeito fruto do meio em que vive, bem como ser subjetivo que vive suas personalidades e aperfeiçoamentos. Como ato político, o corpo trans* se lança no mundo público como “cópia não perfeita” aos olhos das normatividades, pois mobiliza e produz incômodo para aquelas/es que o observa como incoerência diante de suas “verdades” biologizantes (BUTLER, 1990, p. 197).

Ainda que reconhecendo as bases de sustentação das lutas antirracistas e suas legitimidades, quando o tema é voltado para pessoas trans* nas comunidades-terreiro, por exemplo, apesar de incomum, a presença delas é percebida como um problema para a comunidade. Porém, como veremos neste trabalho, são recebidas como parceiras/os, filhas/os, clientes em potencial, mas são ainda tratadas/os pelo gênero atribuído em seu nascimento.

As pessoas trans* são sujeitos políticos com grande potencial de modificar os espaços nos quais se encontram, mas ainda são desrespeitadas em suas identidades de gênero. Para manter esse corpo transgressor da ordem de gênero imposta, nas (e pelas) comunidades-terreiros se fazem necessários rearranjos estéticos, corporais, psicológicos, subjetivos, de vestuários, e tantos outros.

2.4 PROCESSOS TRANS*IDENTITÁRIOS: VIVÊNCIAS E VIOLÊNCIAS COTIDIANAS

Não defendo o abandono das identidades enquanto categorias políticas. O que pretendo chamar atenção é para como essa construção é diversa e sócio-historicamente construída, tanto para as sexualidades quanto para a noção de raça, como nos alerta o antropólogo social Kabengele Munanga (2004, p. 32), que afirma ser, “a partir da tomada de consciência dessas culturas de resistência que se constroem as identidades culturais, enquanto processos e jamais produtos acabados”.

Desse modo, através da ideia de identidades, apresentada pelo autor, penso ser viável compreendê-las como tecnologias que nos permitam caminhos possíveis nas discussões sobre gênero, sexualidade, raça, classe, geração, e outras categorias políticas. Saindo inclusive do ciclo de debates sobre as sexualidades, raça/etnia, que foram situados às margens da produção de conhecimento, buscamos questionar a ordem hegemônica, de modo a mobilizar as zonas de conforto.

É comum negar o direito de ser/existir de pessoas trans* nas comunidades-terreiro. Elas coexistem em uma teatralização de seus corpos vilipendiados pelas indumentárias lidas como femininas/masculinas, elas não detêm a possibilidade de falar sobre suas concepções de vida e angústias com seus orientadores espirituais que, em geral, são hierarquicamente superiores, e a elas é negada, em última análise, o poder de ser/existir, como veremos adiante.

Se entendermos as identidades como interseccionalizadas com/por outras dimensões analíticas, podemos alcançar a proposta fanoniana de descolonização do “Terceiro Mundo”, através da “emergência das sensibilidades colonizadas” (FANON [1968] *apud* HALL, 2001, p. 148), que se dá quando se quebram as linhas abissais do humano e do não humano que conferem a alguns o lugar de sujeito em detrimento de outros (GROSFOGUEL, 2012, p. 93).

Questionando a colonialidade sobre nossas cabeças, nos propomos a perguntar se as pessoas trans*, em suas identidades de gênero, não são pessoas, como fez Sojourner Truth (1851), ao interpelar uma plateia de mulheres e homens brancos sobre sua condição de mulher subalternizada.²³ Neste contexto histórico, uma mulher negra, mesmo uma escravizada, poderia sofrer sanções pelo seu ato de heroísmo mas, de modo eficaz, a

²³ Sojourner Truth foi uma oradora abolicionista que percebeu nas relações de poder entre pessoas brancas e negras privilégios que definitivamente negras/os não exerciam. Para compreender o discurso proferido por ela à época ver: <http://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>.

pergunta lançada por Sojourner Truth, no século XIX, ainda ressoa em espaços de representação social. Como isso também se reflete nas comunidades-terreiro quando corpos que desestabilizam a ordem do gênero naturalizada são questionados acerca de sua inteligibilidade? Afinal, uma pessoa trans* candomblecista, é uma pessoa?

As identidades trans*, assim como as outras identidades, são construídas, paulatinamente, nas intersecções que compõem a cultura contemporânea. Para tanto, é possível contrapor as sexualidades hegemônicas e pautar as dissidências de gênero como uma das várias possibilidades de ascensão no campo disputado das sexualidades, dos gêneros inconformes, da raça e de outras categorias. Essa identidade (trans)posta, negra, aguerrida e potencializada, fez com que outras vozes fossem ouvidas.

As matrizes de opressão sugeridas por Patricia Hill Collins (2000; 2005) são importantes para pensar como os corpos trans* são rejeitadas/os para o convívio social. Segundo a socióloga, há um

[...] conjunto de imagens que formatam o controle dos corpos indo desde a objetificação até os estereótipos lançados pelas instituições sociais que compelem os sujeitos à reprodução dos modelos apreendidos durante os processos de colonização e que se seguem até os dias atuais (COLLINS, 2000, p. 69).

Ainda que se entenda os malefícios dos processos colonizatórios e suas variações, é importante observar, a partir do pensamento do filósofo e cientista político africano Achille Mbembe (2011), como a ação do Estado – ou sua omissão – corrobora para o silenciamento de corpos que não estão em conformidade com as políticas de coalisão social. Esta inconformação social permite que mulheres e homens (trans* e cis) sejam dizimadas/os do convívio social, o que Mbembe nomeia de necropolítica. Essa espécie de terror moderno está ligada diretamente à herança escravagista, que é parte de um imaginário social construído desde o período colonial, e que se arrasta até os dias atuais nas formas de subalternização dos sujeitos. Tais reproduções, em algum nível, também são percebidas nas relações vivenciadas nas comunidades-terreiro, sobretudo, em relação aos corpos trans*versalizados por gêneros dissidentes.

As matrizes opressoras, no campo da sexualidade, da raça/cor, da identidade de gênero, da geração, da classe, definem quem pode transitar nos espaços sagrados. Não obstante, as comunidades-terreiros são espaços sociais que abrigam pessoas trans*, desde que a leitura social de seus corpos seja uma leitura possível e aceitável. Esse olhar não se dá através de uma lente de gênero que permita a esses corpos um “*corpus* sócio vivencial”

valorado politicamente para essas comunidades. Em última análise, há um *espacio homogamico*, que se traduz em uma concepção de homogeneidade, na qual todos os adeptos da comunidade-terreiro devem ter práticas sociais (e dentre elas as sexuais) uniformizadas que determinam o lugar social dos corpos trans*, a partir de uma leitura convencionalizada e sem precedentes (GIRALDO; ARIAS; REYES, 2008, p. 303).

O modo como Robert Stoler (1982) pensou as experiências trans* reafirma que vários equívocos foram concebidos como verdades absolutas. Os casos de crianças que se entendem trans* desde sua mais tenra idade são numerosos, do mesmo modo vemos pessoas, na fase adulta, assumir a sua identidade trans* em razão de todo o processo de silenciamento pelo qual essas pessoas passaram, além das problemáticas (violências, recharço social, dentre outras questões) a elas imputadas. Luana, Mauro e Alana, interlocutoras/es desse trabalho, contribuem para que essa reflexão se torne mais densa.

Para Alana, a sua construção como mulher trans* está ligada às suas vivências. Ela explica como foi o seu processo de identificação:

Aos oito anos de idade foi quando eu me descobri uma menina e assumi a minha identidade, enquanto transexual, e adotando essa identidade até hoje. Eu me sinto trans por minhas vivências [...] eu acho que nasci essa mulher que sou e vim construindo na minha caminhada até chegar onde estou, né? (ALANA, entrevistada em 01 de fevereiro de 2017).

A concepção de Alana diverge do pensamento stolleriano de que a idade de três anos seria o divisor para a formação da identidade de gênero das pessoas. Como afirmo, não somente as pessoas trans* possuem identidade de gênero. Mauro constituiu uma identidade que não condiz com sua performatividade masculina até seus 25 anos de idade, período que vivenciou “uma identidade sapatão”, o que era possível a ele naquele momento. Diante de uma sociedade LGBTfóbica, Mauro vivenciou diversas formas de opressão e, dentre elas, estava a negação de sua identidade trans*. Sobre esta, ele afirma que:

[...] Vivenciava ela dentro da questão do sapatão, né? Um sapatão periférico. E foi um alívio muito grande quando eu comecei a perceber essa possibilidade de fato viver como eu me sentia. Mas, eu acabei percebendo que o meu gênero ele não se identificava com meu corpo, mas eu precisava conviver com isso. E entender o momento exato de fazer a transição total que é esse processo que eu tô passando agora. Essa busca. E, assim, o início não foi fácil (MAURO, entrevistado em 06 de fevereiro de 2017).

As dificuldades são evidenciadas nas mais variadas formas de exclusão a que

peessoas trans estão expostas. No caso de Mauro, é notória a negação de uma identidade transexual até que as relações próximas a ele desvelassem as possibilidades de gênero acessíveis a todos nós. Luana transgride as normas veementemente apresentadas pela linha coerente entre sexo-gênero-desejo-prática sexual (apresentada por Butler), ao questionar que identidade ela poderia atribuir-se uma vez que ela não se adequava às identidades apresentadas em uma sociedade restrita ao espaço onde esteve situada desde sua infância. Luana reflete:

[...] Dentro de mim já existia outra pessoa que não cabia na minha personalidade. É como se eu tivesse querendo explodir uma coisa que estava guardada. Eu olhava no espelho e perguntava quem eu sou. Eu não sou homossexual, não sou bissexual. Isso foram perguntas que, ao longo dos anos, eu fui amadurecendo e fui vendo que eu não era bissexual, eu não era homossexual, eu não era travesti, não era transformista. Até achar a palavra certa, transexual. Para mim foi como uma rosa desabrochando, aquela coisa assim fluindo naturalmente. Você começando a se cuidar, se valorizar, se respeitar. Foi uma fase muito bonita na minha vida, apesar de ser uma fase muito sofrida. Mas foi uma fase muito bonita, porque eu me descobri, eu me encontrei. É como se o Sol clareasse o seu dia. Foi a sensação que eu tive. Essa primeira etapa foi a parte da descoberta que eu era uma Trans, porque até então eu não sabia em que me encaixava. E depois para mim foi uma descoberta boa, uma sensação maravilhosa. (LUANA, entrevistada em 17 de maio de 2017).

Importa salientar que a experiência/vivência trans* para as/os interlocutoras/es não é considerada um fardo, como pensou Stoler e tantos outros. É uma expressão de identidade que potencializa práticas de (re)existência e superação, muito embora o apoio não seja vislumbrado em todas as instâncias e segmentos sociais. Temos hoje uma representatividade expressiva, nos movimentos sociais, de pessoas trans* que apontam e criticam as práticas de invisibilização de suas pautas e, como já afirmei, consolidam práticas afetivas entre si e com outros segmentos sociais a fim de pautar e possibilitar uma maior notoriedade às suas agendas políticas (NERI, 2012; JESUS, 2012; ANDRADE, 2015; VERGUEIRO, 2015; LANZ, 2017).²⁴

Uma das pautas de maior expressão e representação é a adoção do nome social de pessoas trans*. Essa conquista, no estado da Bahia, foi alcançada recentemente, com o decreto nº 17.523, de 23 de março de 2017, que dispõe sobre “o uso do nome social e o reconhecimento da identidade de gênero no Âmbito da Administração pública direta, autárquica e fundacional”. O decreto foi assinado pelo atual governador Rui Costa, filiado ao Partido dos Trabalhadores (PT), e trata-se de uma conquista histórica para o

²⁴ É importante anunciar que existe uma produção teórica sobre identidades trans* produzida a partir de pessoas trans*, expressiva em países europeus e norte-americanos, assim como na América Latina.

movimento pelos direitos de pessoas trans*, a qual merece ser comemorada, mas ainda existem outras pautas consideradas urgentes e necessárias para a diminuição dos índices de violência contra pessoas trans*. Conquistas como essa demonstram que as redes de solidariedade e afetividades trans* se unem para consolidar políticas públicas.

Entretanto, em alguns espaços, as relações se mantêm problemáticas. Os terreiros de Candomblé são exemplos de lugares nos quais as situações para pessoas trans* são bastante tensas e constato isso a partir da fuga contingencial dos espaços religiosos das quais tratarei em breve. Mauro compara as relações entre seus irmãos de Axé em relação ao Babalorixá de sua casa e afirma que:

[...] Cada ida na roça é uma batalha vencida, porque eu sofro preconceito também. Não do meu Pai de Santo, mas de alguns irmãos de santo que me chamam pejorativamente de ‘Sapatão’, de mulher, de homem Trans, de ‘pingueluda’. Essas agressões verbais existem dentro do Terreiro. Não é fácil escutar isso tudo. Mas como é que eu vou devolver pedras se eu estou recebendo pedras? A minha busca de entendimento dentro do meu Ilê Axé e dentro de qualquer Ilê Axé que eu me encontre é passar para aquelas pessoas que eu não me torno diferente por ter me modificado. Na verdade, por ter me mostrado como de fato eu sou é que elas me devem respeito da mesma forma que eu as devo. O respeito tem que ser mútuo. Eu não mereço menos porque eu assumi o que me faz bem. Eu mereço o mesmo. Eu não quero nem mais, nem menos. Eu mereço o mesmo. E diante da posição que é uma questão que eu falo muito, que é a posição que me foi confiada pelo meu Pai, eu peço que eles não me respeitem não só como ser humano e sim como Pai dentro do meu Ilê Axé e em qualquer que eu chegue. É claro que, por consciência, eu sei que existem algumas coisas que eu tenho que quebrar dentro de mim (MAURO, entrevistado em 07 de abril de 2016).

As relações mais tensas apresentadas são entre pessoas LGBT – seguindo a perspectiva crítica trans*, do movimento GGGG – uma vez que, a comunidade religiosa na qual Mauro foi iniciado tem um número de homossexuais e lésbicas bastante expressivo e, segundo ele, as opressões (falta de respeito mútuo, violência simbólica, exclusão, dentre outras) são produzidas por essas pessoas.

Caminhando pelas tensões apontadas nessa caminhada, penso sobre as influências que as relações constituem em cada sujeito e em cada grupo social que o mesmo compõe. Existem fatores externos aos movimentos sociais que ampliam as (im)possibilidades de agências de populações deslegitimadas historicamente, dentre eles, como é apontado por Leandro Colling (2015), o contexto latino-americano – a influência da Igreja Católica que é uma “significativa opositora” (assim como para a nossa realidade afro-religiosa, as igrejas neopentecostais se mostram), e o desinteresse dos poderes públicos em constituir políticas públicas que elevem os sujeitos à condição de ser humano.

Concordo com a afirmação do autor também para pensar os povos de religião de

matriz africana, uma vez que as nossas práticas litúrgicas, embora não precisem do aval dos clérigos, são, em boa medida, negadas e demonizadas diante dos ditames católicos e neopentecostais, de modo que somos vilipendiados do direito constitucional de expressar a nossa fé e religiosidade.

3 APROXIMAÇÕES E REJEIÇÕES: VIVÊNCIAS E RELIGIOSIDADES

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)

3.1 ALGUNS ASPECTOS SOCIOLÓGICOS SOBRE A RELIGIÃO

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 Claude Lépine (2004), não é uma “ideologia”, não é “folclore”, tampouco “um conjunto de ideias falsas”. Para ele, o Candomblé:

[...] 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. 130-140).

Lépine (2004, p. 143) apresenta, ainda, uma concepção sobre a criação do ser humano de acordo com a cultura nagô. O autor 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.²⁵

A partir da leitura de Erick Wolff (2011) sobre a formação do ser humano na cultura ioruba, ao abordar especificamente a 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 Ayie (terra) com sua personalidade constituída.

As homossexualidades foram amplamente debatidas nos estudos sobre as religiosidades afro-brasileiras (LANDES, 2002; FRY, 1982; BIRMAN, 2005; RIOS, 2011; WOLFF, 2012), entretanto, para o desenvolvimento deste trabalho, 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 (2012) chama atenção para o fato de que as leituras do oráculo sagrado (Ifá) são, em última análise, realizadas pelo Babalawo,²⁶ dependendo apenas de sua convicção política, em geral, de recriminação às homossexualidades. O autor busca 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 muitas delas/es tenham passado pela transição após o rito), à possessão, a sua corporeidade, dentre outras questões, e acolhem essas pessoas como filhas/os, por que os dirigentes (e as comunidades religiosas) não podem acolher de modo irrestrito as pessoas trans*, de forma incondicional e respeitando as particularidades de cada uma delas?

A religião, sob a perspectiva de Émile Durkheim (1989, p. 53), 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”. Dialogo com a

²⁵ Vale a ressalva de que essa é apenas uma das inúmeras concepções iorubanas sobre o mito da criação humana.

²⁶ Sacerdote do culto de Ifá (adivinhação), que consiste em (re)leituras dos versos do Odú que rege o jogo naquele momento e para um cliente específico.

perspectiva de uma religião não universal e organizada através de discursos proposta por Talal Asad (2010), para quem 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”,²⁷ 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.²⁸

Segundo Bruno Latour (2004), não deve existir uma concepção de verdade nem

²⁷ 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 da Federação, de onde se originaram os anteriores (IPHAN, 2015). Roger Bastide (2001) é um expoente da 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.

²⁸ 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”.

para a ciência tampouco para a religião, já que o “valor de verdade” depende de nossas convicções (LATOURET, 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* são importantes marcadores sociais que contribuem para a desestabilização dos modelos binários de gênero no Candomblé e podem colaborar, significativamente, através de suas potências criativas. Acredito que tais identidades viabilizam 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, contribuir 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 alijadas 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 cisheteronormativo 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 (2010, p. 273): “[...] 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”. 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 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”,²⁹ 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, são organizadas 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 (2011, p. 16),

[...] 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.

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:

[...] a configuração dos lugares que habitamos demanda certos modos

²⁹ Expressão utilizada para se referir à comunidade de pais, mães, irmãos, amigos de axé.

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 a Oxum e a Iemanjá, embora “a mãe cujos filhos são peixe”³⁰ 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”), Ossaim (“propensão à homossexualidade”) e Oxumare (“bissexual”) (LEPINE, 2004, p. 151-2).³¹

³⁰ Tradução do nome da orixá Iemanjá. Na escrita iorubana Yemoja Ye (mãe) Omon (filho) Eja (peixe).

³¹ As referências aspeadas são as identificações que o autor atribui a cada orixá mencionado. Eu, como adepto do Candomblé, coloco questionamentos sobre alguns extremismos que estereotipam as representações de cada Orixá. Venho de uma tradição nagô e iniciado para o Orixá Oxumarê, me

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, mas a partir de um ponto de vista.

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.

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

Vários itans³² remontam as vivências sexuais dos Orixás. Dentre os mais

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.

³² Itans são os mitos africanos que remontam as trajetórias de vidas dos Orixás e, em certo sentido, conferem

conhecidos estão aqueles que traduzem Oya-Iansã como aquela mulher que teve apetite sexual voraz e tomou para si quase todos os orixás masculinos. Entretanto, a androginia associada a Oya-Iansã 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”,³³ cansado de suas atribuições no lar, refugiou-se junto a Ossain (e não se sentiu coagido a estar com o amigo). Ao fim e ao cabo, temos uma prática de afetividade contida nesse mito que pode ser pensada também como um indicativo de transgressão da ordem hegemônica de gênero e sexualidade.

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:

[...] 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).

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.

³³ O deus africano 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.

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 destabilizações 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.

3.3 O LUGAR DO SAGRADO: POTENCIALIDADES E ENTRAVES

As comunidades-terreiro representam espaços de resistência nos quais seus adeptos coadunam de práticas políticas e religiosas, como bem nos informa Lépine (2004). Tenho percebido, em meio ao processo de 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.³⁴

As anciãs dos Candomblés tradicionais permanecem com a mentalidade do século passado, haja vista que homens não passam pelo processo de iniciação no Terreiro da Casa Branca, na condição de elegum,³⁵ por questões internas dessa casa (independe inclusive de que eles sejam cis/trans*, hetero/homo). Homens apenas consagrados Ogãs³⁶ podem compor essa comunidade.

Desse modo, para compreender o *modus operandi* de cada comunidade-terreiro, gostaria de situar os Candomblés pelos quais esta pesquisa vem sendo 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

³⁴ Matrilineares são as comunidades-terreiro que tem em seus traços hierárquicos a condução de mulheres, exclusivamente, ocupando o cargo de Ialorixás.

³⁵ Termo iorubano que traduz a condição de filho de santo iniciado na religião afro-brasileira.

³⁶ 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.

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).³⁷

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 produção deste texto, dentre os terreiros localizados na região metropolitana de Salvador, apenas um deles foi encontrado no estudo.

O Terreiro Aze de Obaluae, é de nação Angola, fundado pelo Tata Nkisi Everaldo Campos de Almeida (*in memoriam*), fica 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 Tata e que foi escolhida como sucessora de sua história. É desse terreiro que Alana de Carvalho é filha.

Figura 2 - Terreiro Aze de Obaluaê



Fonte: Mapeamento de Terreiros (2008).

O segundo terreiro não consta na relação de comunidades-terreiro mapeadas em 2008. Trata-se do Ile Axé Ya Omin Lonan, situado na Rua Geraldo Brasil, Chácara 5, s/n,

³⁷ Disponível em: <<http://www.terreiros.ceao.ufba.br/>>

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 a Orixá Yemonja, mas sempre vivenciou a religiosidade junto a seus mais velhos. Yemonja 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 do Engenho Velho da Federação, a Casa Branca. É nessa comunidade-terreiro que se deu a iniciação de Luana Neves.

Figura 3 - Ile Axé Ya Omin Lonan



Fonte: Elaborado por Babá Edvaldo Ti Xango).

A comunidade-terreiro Ilê Axé Oxum Filandereir, de nação Ketu, foi fundada em 2 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.

Figura 4 - Ilê Axé Oxum Filandereir



Fonte: Elaborado por Babá Paulo Paixão Ti Oxum.

É perfeitamente aceitável, para essas comunidades-terreiro, a utilização do nome social das/os 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 cisheteronormativas. 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 (a partir de uma compreensão cisgênera de mundo) 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.

Desse modo, é possível entender que as questões ligadas às sexualidades e aos 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 afro-religiosidade, um lugar de conforto espiritual e não mais uma porta fechada para suas demandas subjetivas.

O fato de pessoas trans* (re)existirem 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 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 cisheteropatriarcais.

Quadro 2 - Interdições

	Terreiros	Condição de permanência	Atividade	Interdição
Luana Neves	Ilê Axé Ya Omin Lonã	Não permitir vivenciar a transexualidade	Ações desenvolvidas pelas mulheres da casa.	Vestuário; assumir a condição transgênera pela relação de proximidade com o terreiro matricial.
Mauro Cavalcante	Ilê Axé Oxum Filandereir	Permite vivenciar a transexualidade	Ações desenvolvidas pelos homens da casa.	A interação entre os adeptos, em geral LGBT, da casa era problemática do ponto de vista do interlocutor.
Alana de Carvalho	Aze de Obaluae	Não permitir vivenciar a transexualidade	Ações desempenhadas pelos homens da casa.	Vestuário; assumir a condição transgênera pela relação intrapessoal com a comunidade-terreiro

Fonte: elaborado pelo autor

4 CORPOREIDADES E REPRESENTAÇÕES TRANS* NAS RELIGIOSIDADES: O QUE FOI DITO ATÉ AQUI?

Os aspectos religiosos das identidades trans* e travestis 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 cisheteropatriarcal, 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 Bomfim (2009, p. 81), há uma necessidade de apoio psico-sócio-cognitivista para que as estruturas familiares se modifiquem.

Outras problemáticas são apresentadas pelo autor, dentre elas: as relações adversas entre pessoas trans* e travestis por uma complexa e tensa rede de disputas no trabalho sexual, na qual mulheres trans* teriam mais elementos de feminilidade que as travestis; as tensões entre pessoas trans* e homossexuais em locais de “pegação”,³⁸ 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 em 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 santo e afins, muito embora apresentem uma forte ligação com os dogmas judaico-cristãos como de respeito e amor ao próximo.

³⁸ Locais em que pessoas vão em busca de sexo casual ou ainda em busca de serviços sexuais.

Apenas uma das interlocutoras de Bomfim (2009) 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. No entanto, essas relações também se operam nas igrejas onde as pessoas entrevistadas não se faziam presentes, por medo de represálias por conta de sua identidade de gênero (BONFIM, 2009, p. 104). 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 pretendo adotar junto a minhas/meus parceiras/os de pesquisa.

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 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 travesti (SILVA, 1993; PERES, 2005; DUQUE, 2005; PELÚCIO, 2007; KULICK, 2008).

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 já mencionei em momento anterior.

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”³⁹ 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 organizam 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

³⁹ 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>>.

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 as condutas comportamentais, mas com as práticas sociais das pessoas. Nas religiões inclusivas, são pensadas formas para aceitar todas as diferenças, incluindo-se LGBTs, 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 masculinos⁴⁰ e, portanto, pensar outros sujeitos seria importante para o caminhar de sua investigação (para compor suas 16 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 lócus 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*

⁴⁰ A autora utiliza como referencial teórico principal para essa conclusão os estudos propostos por Andre Musskopf, que propõe uma teologia *queer*, através de uma proposta epistemológica pautada na ambiguidade. Para uma discussão detida sobre o tema ver MUSSKOPF (2008).

religioso” a partir do qual “muitos conflitos e dilemas” se instalam (JESUS, 2012, p. 129).

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. 184-185).

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 LGBTs “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 (2015) 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.⁴¹

O dirigente da matriz religiosa do Terreiro Pilão Branco, Baba Pece, da Casa de Oxumarê, em conversa informal no início de minhas buscas por pessoas possíveis colaboradores para a pesquisa, me apresentou à possibilidade de que Olorun (a representação de Deus para o culto ancestral afro-brasileiro) cria suas/seus filhas/os 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

⁴¹ 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 trans*identidades, entretanto, outras pessoas desse segmento continuam tendo sua identidade de gênero vilipendiada em comunidades-terreiro paulistas, baianas e de todo o Brasil.

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, a partir do seu diálogo intenso com arte da obra do sociólogo 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 hegemônicos, o que corroboro na discussão levantada no primeiro capítulo. A organização política de travestis e transexuais a partir do I Entlaids (1993),⁴² descrito pelo autor, demonstra que esse evento é um marco para a conquista de direitos básicos das populações trans*. Ele faz ainda uma distinção entre as categorias que são presentes no campo trans*feminista, 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 enfrentado ao longo de suas vidas, além de serem aceitas indiscriminadamente no espaço do terreiro. Mas 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.

⁴² O Entlaids é um evento itinerante de promoção dos direitos humanos para pessoas transexuais e travestis bem como de enfrentamento à epidemia de AIDS

4.1 VISITANDO TERRENOS DESCONHECIDOS: 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 do Candomblé. Tanto os adeptos das religiões de matriz africana quanto pessoas trans* devem pensar sobre quais possibilidades as transexualidades 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 orientações sexuais bem como as identidades de gênero 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/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 LGBTs, 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 suas/seus mais velhas/os 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 e na sociedade mais ampla.

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 (LUANA, entrevistada em 17 de maio de 2015).

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? (MAURO, entrevistado em 7 de abril de 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,⁴³ 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 (ALANA, entrevistada em 01 de fevereiro de 2017).

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

⁴³ 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.

momentos de afastamentos constantes da comunidade embora mantenha uma relação de respeito e cordialidade com suas/seus irmãos/os e, em especial, com sua Nengua Nkisi.⁴⁴ Contudo, para ela:

*[...] 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**⁴⁵ 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 Ebó⁴⁶ 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, Orun⁴⁷ 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 (ALANA, entrevistada em 01 de fevereiro de 2017).*

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. Diferentemente de Mauro e Luana, que se afastaram de modo definitivo de suas raízes religiosas, Alana trilhou a sua vivência religiosa perseguindo o seu objetivo que sempre foi 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 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

⁴⁴ Nengua Nkisi são as sacerdotisas do culto ao sagrado de origem banto/angola.

⁴⁵ A interlocutora refere-se a uma entidade de seu Tata Nkisi.

⁴⁶ Processo de purificação do corpo e preparo para o contato mais direto com as divindades.

⁴⁷ Penso que nessa fala Alana quis se referir a Olorun, o Deus supremo para a cultura iorubana.

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.

Diante dessas situações de violência contra as identidades trans* traçarei, no próximo capítulo, um perfil de cada uma das pessoas interlocutoras, além de apresentar as problemáticas enfrentadas por elas nas comunidades-terreiro, buscando alternativas de desconstrução dos alicerces das religiões de matriz africanas. Desse modo, como pensar em uma aceitação indistinta de pessoas trans* nas casas de culto, uma vez que não se respeitam às suas identidades de gênero?

5 VIVÊNCIAS E ANCESTRALIDADES: DILEMAS, PARADOXOS E POSIÇÕES DE (RE)EXISTÊNCIA

A minha história é minha vivência, até porque cada um tem um caminho, cada um tem uma história para construir ou já em andamento.
(Luana Neves)

Descobrir o meu caminho foi doloroso, porque eu sofri demais. Eu tomei umas porradas seguras pra eu entender, respeitar e aceitar o que eu tinha. Eu sempre digo que Yemanjá me segurou nas águas dela, aquelas águas bem revoltas.
(Mauro Cavalcante)

Então, minha vida não andaria se não fosse o Axé. Acho que foi um casamento. Uma escolha que os divinos, Deus, Olorun 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, diferente do qual eu me encontro hoje.
(Alana de Carvalho)

5.1 ENTRE SEREIAS, FOLHAS E OUTRAS ÁGUAS: (RE)CONHECENDO PESSOAS

Neste capítulo oferecerei uma apresentação das três pessoas trans* que viabilizaram este trabalho e apontarei as principais informações disponibilizadas no primeiro contato de sensibilização. Esse aspecto será desenvolvido, ora a partir do meu olhar, ora utilizando momentos marcantes das nossas conversas. Sinto essa necessidade por entender que o processo de análise não deve ser focado, unicamente, em imposições colonizadas/colonizatórias da academia.

Como venho tratando, pretendo que essa produção acadêmica possa ter a cara dessas pessoas que têm se dedicado para a modificação de suas vidas (e de outras). Ressalto, ainda, que, no decorrer do trabalho, as falas sobre as dores e delícias de ser quem são, as vivências e insurgências dessas três pessoas serão devidamente apresentadas, não como análises convencionadas (e convencionais), mas produzidas, efetivamente, em parceria intensa e pautada, para além de qualquer sentimento, no respeito às identidades trans*.

A segunda seção desse capítulo trata das análises de nossas entrevistas, via aportes que, em boa medida, promovam um olhar decolonial sobre esses corpos que são negligenciados por suas identidades e afirmação política.

A yìn mò yìn mò kèè-kèè Osun Omin s' orò odò. A yìn mò yìn mo Kèè-kèè Òsun
omi s'orò odò

Anhimã nhimã quéqué óxum Ômi xôroôdo anhimã nhimã quéqué óxum Ômi xôroôdo

Aos poucos nós vos conhecemos,
nós vos conhecemos Gradualmente Oxum.
Oxum torna as águas dos rios sagradas Aos poucos vos conhecemos
(Altair Ti Ogum)⁴⁸

Figura 5 - Luana entre flores e miçangas



Fonte: Elaborada por Andrea “Adeloyá” Magnoni.

O contato com Luana Neves se deu através de um amigo e dirigente de uma Casa de Candomblé, Luís Leal Ti Osogyian, o Ile Ase Oba Ilesa, que, por coincidência, foi padrinho de Orunkó (nome do Orixá) dela.

Depois de alguma insistência, Luís enfim disponibilizou o contato de “Kel” e retardei o contato com receio de uma negativa. Eu pensava em solicitar a ele que fizesse um contato inicial para uma apresentação anterior ao meu contato. Cuidado necessário, mas não para esse momento. Por quê? Simples, porque esse foi o contato mais rápido e efetivo.

Contatei-a com a intenção de iniciar um papo de convencimento para a pesquisa

⁴⁸ Cantando para os Orixás é um achado para os candomblecistas. Constam nessa obra os cânticos das divindades iorubanas na ordem apresentada pela ritualística do Sirè (momento da festa) dos terreiros de nação Keto. O autor demonstra as músicas com a escrita iorubana, em um aportuguesamento do idioma ancestral e sua tradução para a língua portuguesa. A minha escolha desses cânticos se deu pela minha percepção das pessoas entrevistadas, e claro pela vinculação direta delas para com seus Orixá. Aplica-se a Luana (Oxum) e a Mauro (Ossain) respectivamente OLIVEIRA (2004).

e o que eu temia aconteceu: ela não me atendeu! Com isso eu me desesperei! Em pouco tempo ouço tocar meu telefone e, para minha surpresa, do outro lado, veio uma questão: quem é? Me identifico e explico como consegui o contato com ela. Em seguida, expliquei o propósito do contato. Quase que de imediato, veio a resposta positiva e organizamos o melhor dia e horário para o encontro. Ela me passou o endereço do seu ambiente de trabalho, local escolhido para o primeiro momento e nos despedimos.

Gerente de um salão de beleza situado no bairro de Nazaré, centro da cidade de Salvador (BA), local escolhido para a realização da entrevista, fui recebido pela própria, no primeiro andar do prédio, com um sorriso acolhedor. Por solicitação de Luana, seu companheiro me recepcionou com um breve aperto de mão e me indicou o caminho para o aconchegante espaço. Lá chegando, me receberam ela e mais duas funcionárias, bem simpáticas, que logo se despediram para um breve passeio e, creio eu, para nos deixar mais à vontade para a entrevista.

Com a atual conjuntura política passando na TV que, infelizmente, em boa medida, sustentava o golpe no país, passamos a discutir alguns aspectos da política nacional e local. A postura de candidatos de pequenos partidos que cegamente apoiam a prefeitura da capital baiana e as ameaças às conquistas de direitos então cerceadas deram os tons de nosso diálogo inicial. Vale ressaltar a relação de cordialidade e respeito mútuo às posições político-partidárias e, com isso, esboçava-se a atmosfera da conversa prevista.

Após a despedida das demais pessoas, começamos a prostrar sobre nossas aproximações e eis que deslanchamos na conversa e, em um dado momento, me lembrei do bendito gravador e corro para não “perdermos” mais dados e as fofocas autorizadas que ali começaram a aparecer. Desse modo, com a expressão “estamos gravando” fui apresentando a minha intenção com o encontro, que consistiu em: primeiro apresentar a ideia do projeto de pesquisa; segundo discutir e assinar o TLCO; e, enfim, conhecer Luana que, de pronto, assim como aceitou me receber, entendeu e acolheu a proposta de modo bastante significativo e (pro)positivo.

Luana nasceu em Cuiabá (MT), é uma mulher trans* de 34 anos, heterossexual, casada, com ensino superior em andamento (estuda Direito, curso que trancou para dar ênfase no curso de Estética que realizava no momento da entrevista). É proprietária de um centro de estética que gerencia com muita avidez e amabilidade, o que promove um ambiente de relações ternas. Declara pertencer à classe média e tem como sonho ser reconhecida como “negona”, portanto negra, etnicoracialmente falando. Uma mulher ativa, elegante, de longos cabelos castanhos alourados, bem perfumada e bastante

atenciosa.

Ainda na região Centro-Oeste, frequentou casas de Umbanda, em companhia de uma tia que a levava para as brincadeiras de São Cosme e Damião⁴⁹ e outras celebrações e, desde então, a sua relação com o sagrado já se desenhava, uma vez que uma “entidade dessa linha, uma Padilha” já a acompanhava, como ocorre ainda hoje.

Virginiana, muito observadora, para ela tudo é muito novo no Candomblé, pelo fato dela não ter tido contato anterior com a religião. O rito de iniciação para a Orixá Oxum se deu no Ilê Axé Ya Omin Lonan, regido pelo Babalase⁵⁰ Edvaldo Ti Xangô, há seis anos. Ela falou de sua obediência aos seus mais velhos, irmãos e toda a comunidade-terreiro como um sinal de que as convivências são possíveis, o que, na sua concepção, independe de identidade de gênero. Enfatizou que sua aproximação religiosa se deu pela “dor” e não por “amor”, embora tenha desenvolvido amor pelo axé e, em especial, por seus Orixás.

Discreta, é considerada por sua comunidade religiosa uma pessoa sensata, inteligente e honesta, o que fortalece o papel social que ocupara durante o curto período em que lá esteve. Isso reflete sobre como a comunidade a acolheu, independente de sua identidade de gênero. Entretanto, anuncia que a vivência religiosa se tornou sofrida pelo desrespeito à sua “ vaidade”, mas quem não as tem? Essa tensão se instalou pouco a pouco, na medida em que Luana se percebia compelida a ser uma pessoa que não existia.

O respeito à sua identidade de gênero se esvanecia quando era solicitada a trajar roupas (lidas como) masculinas. Sobre isso diz: “Lá eu tenho que vestir uma máscara, lá eu tenho de ser uma pessoa que eu não sou!” e por esse motivo, afastou-se da comunidade.

Ò mò jéwé pé mo sòrò ò Ó mò jéwé pé mo sòrò
O gbè lówó mi O gbè lówó mi
Ò mò jéwé pé mo sòrò ò

Ô mó jéuê puê mô sóró ô Ô mó jéuê puê mô sóró ô Ô bê lóuó mi ô bê lóuó mi
mó jéuê puê mô sóró ô

Ele sabe, ele é a folha a quem demoradamente falo, Ele sabe, ele é a folha a quem demoradamente falo,
Ele me dá suporte, me dá ajuda, ele me sustenta e me ajuda, Ele sabe, ele é a folha a quem demoradamente falo.

⁴⁹ Santos católicos sincretizados como o Orixá Ibeji do panteão iorubano.

⁵⁰ Babalase é um posto hierárquico que tem como função assumir a casa de Candomblé quando do falecimento de sua/seu dirigente. Para as mulheres refere-se como Yalase.

Figura 6 - Mauro entre Folhas



Fonte: Elaborada por Andrea “Adeloyá” Magnoni.

É difícil fazer uma pesquisa científica se não estivermos envolvidos numa atmosfera de solidariedades. Mauro Cavalcante (Mauro D’Ossaim, como prefere ser chamado), é um presente a mim ofertado por Carla Freitas, amiga, companheira de pesquisa no NuCuS e iniciada no Candomblé desde 2016.

Ela me apresentou a Mauro no II Seminário Internacional Desfazendo Gênero e depois nos desencontramos. Após alguma insistência, Carla novamente nos colocou em contato e decidimos conversar para entendermos juntos o que é essa pesquisa. Após alguns agendamentos e imprevistos, finalmente conseguimos nos encontrar num final de tarde, na UFBA, que, enfim, nos reunia novamente. Mas não foi assim tão fácil! Cheguei pouco antes das 15h, nossa reunião estava agendada para às 16h e só conseguimos nos encontrar às 17h. Parece até numerologia, mas não, é um filho de Ossaim.

Nesse primeiro momento, foi indispensável a troca de afetos e a promessa de não mais nos separarmos. Parecia que nos conhecíamos de uma vida inteira. A tarde caía e as pessoas passavam. Ao longo da Praça das Artes, ele estava todo faceiro, sorriso largo, bem despojado, com cabelos curtos, trajando uma bermuda cinza e uma blusa branca. Trazia consigo uma bolsa, que logo informou ser seu material de trabalho. Nos dirigimos à sala do NuCuS para termos mais privacidade, embora o calor da sala fosse um dos nossos desafios. O barulho do ventilador concorreria com nossa conversa, mas, o que não

tem remédio, remediado está! Não há como falar com um filho das *Ewe* (folhas) sem pensar no poder curativo delas.

Falando nos processos de cura, é bom ressaltar que foi um momento de muita emoção. Mauro depositou confiança em mim que demandam relações de muito tempo e que sejam circunscritas nas relações de solidariedade, às quais me referi antes. Me confidenciou sobre o seu processo de transição como um momento de emancipação e que estava por vir muito em breve. Gerou uma incerteza! A dele, sendo a única representação trans* masculina de manter-se como produtor e interlocutor desta pesquisa. Mais um engano do curso de pesquisa. Para minha alegria, ele enfatizou a sua vontade de continuar no projeto e me alegrou em afirmar seu grau de pertencimento.

Soteropolitano, viveu desde os oito anos de idade na Cidade Nova, bairro da periferia de Salvador, onde teve problemas de aceitação com vizinhos fundamentalistas religiosos. Passou a morar na Cidade Baixa, no Bomfim, para ser mais exato. É um cara “cismado” tal qual seu Pai (em referência a Ossaim) mas, levado e sempre carinhoso.

Autodidata, ele desenvolve atividades, de modo autônomo, ligadas às artes. Confeciona móveis a partir de paletes, é um artesão. Possui inclusive a vontade de organizar uma empresa para divulgar seu trabalho, empreender e se tornar mais independente. Discutimos um pouco sobre os caminhos e escolhas para nomear a empresa e ele enalteceu a sua relação muito próxima com seu Orixá, mas, também com Orixá Exu, senhor dos caminhos. É possível que ouçamos falar da *Ewe Laro Decorações e Artes* muito em breve.

Negro por convicção, embora tenha sido “apresentado à sociedade como pardo”, fato que reluta em aceitar, – e o faz muito bem – Mauro segue sua vida atravessando as adversidades que são comuns à maioria das pessoas trans* que eu conheço. Entretanto, não esmorece! Pelo contrário, é firme em suas convicções “Eu não tenho muito academicamente para te oferecer. Mas de vivência!”. Como se fosse essa a minha proposta de construção de um pensamento descolonizado. Não, querido Mauro, é justo a sua experiência que deve ser vista (e lida) na academia do Brasil (e quiçá do mundo) como produção de conhecimento. Nenhum saber epistêmico tem tanto valor senão diante de colaborações efetivas como as suas.

Iniciado desde 2014, em Camaçari, região metropolitana de Salvador, no Ilê Axé Oxum FilanDereir, que tem como dirigente o ativista LGBT e assistente social Paulo Paixão, com quem tive a oportunidade de conviver durante a minha incursão pelos movimentos sociais baianos. O fato do dirigente ter uma vinculação com a defesa dos

direitos humanos para pessoas LGBT me coloca uma questão: como terá sido o processo de iniciação de Mauro? Há uma tensão – diante de minhas lentes trans*aliadas – uma vez que a iniciação se deu em moldes femininos.

Embora Mauro já se posicionasse politicamente como um homem trans*, ele foi iniciado com indumentárias (lidas como) femininas. Ele afirmou que esse foi um posicionamento dele, em preservação do espaço do terreiro e por uma política de coalizão entre suas/seus irmãs/irmãos. No entanto, logo em seguida à confirmação, seu Babalorixá (bem como toda a comunidade) o tratavam de acordo com sua identidade de gênero.

Contudo, em meio aos acolhimentos, houve também processos violentos de comparações e atribuições equivocadas. Muito latente em sua fala apareceram situações de violência por parte dos irmãos – enfatizou a postura acolhedora do Babalorixá – mas, evidenciou momentos de afastamento da comunidade, às vezes sobre a rubrica da distância e, às vezes, pelo descontentamento com posturas de um ou outro membro da comunidade-terreiro, em especial homossexuais/lésbicas.

Como ele afirmou, “*cada ida na roça é uma batalha vencida*” e essa batalha foi vencida com o seu afastamento da comunidade religiosa. Nos reencontramos para mais um momento de trocas, e tal a minha surpresa em encontrar um cara bem despojado – como de costume – agora no seu ambiente familiar, onde convive com a esposa e sua mãe, e tivemos momentos de aprofundamento da nossa entrevista anterior, na qual falamos sobre suas perspectivas relacionadas ao movimento de homens trans* em Salvador, que ele tem percebido com certas resistências haja vista que o movimento tem se constituído, segundo sua análise, como novas “panelinhas”, as quais buscam beneficiar a algumas pessoas em detrimento de outras tantas, em boa medida, a mesma crítica tecida aos movimentos *mainstream* baianos.

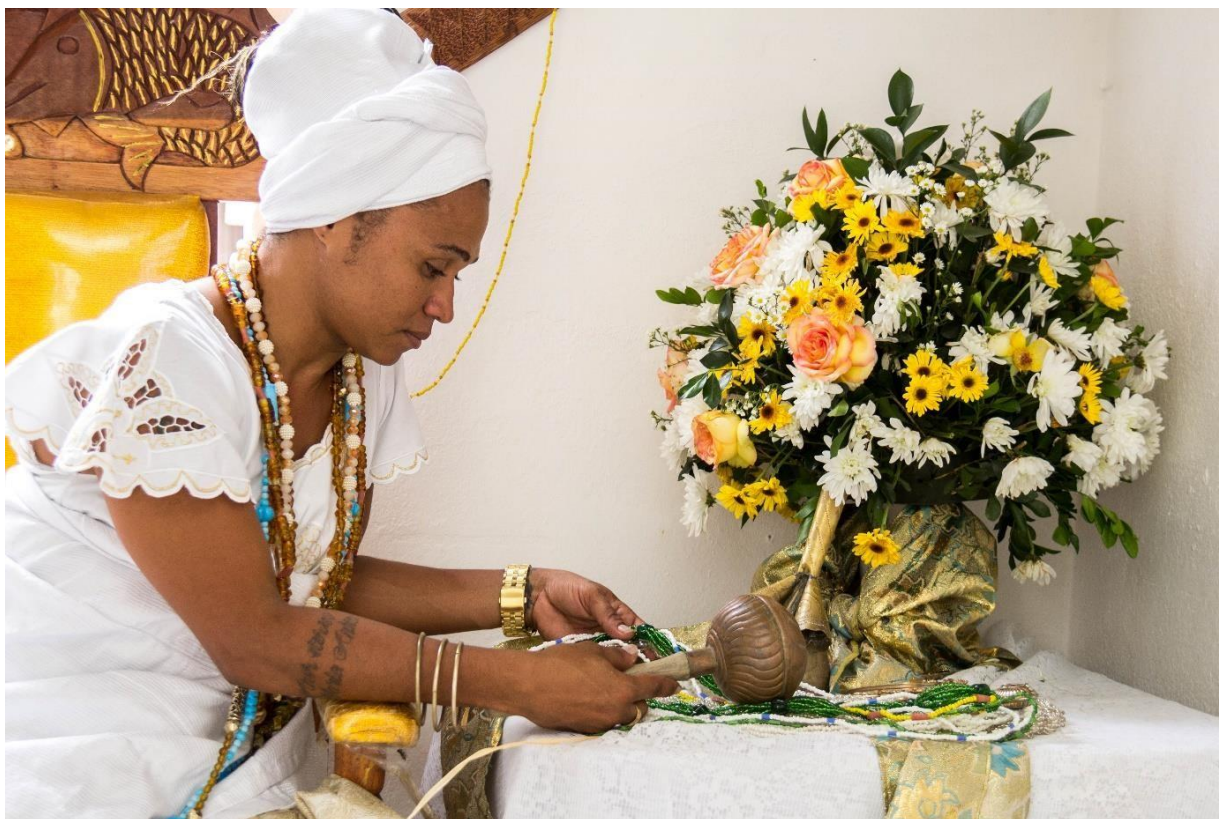
Kissimbe e Kissimbe mona me Kissimbe Le Si Kongo Kissimbe mona me

Quissimbi ê quissimbi Moná Mê
Quissimbi Lê sí congo Quissimbi Moná Mê

Das águas doces, das águas doces sou filho. Das águas doces, das águas doces do Congo
sou filho
(Ricardo Aragão)⁵¹

⁵¹ Agradeço ao irmão e amigo Ricardo Aragão, iniciado no Terreiro Tumbacé, de nação Angola. Ele é

Figura 7 – Alana entre miçangas e flores



Fonte: Elaborada por Zazo Guerra.

A minha relação com Alana de Carvalho ultrapassa as formalidades acadêmicas e as diferenças dos (e entre) movimentos sociais e se ampara numa terna amizade de quase 16 anos. Nos aproximamos desde a segunda formação do Grupo Homossexual da Periferia de Salvador e Região Metropolitana (GHP), em 1995, e seguimos fortalecendo os nossos laços. Juntas trilhamos as escritas de projetos institucionais que vararam madrugadas e resultaram em ações de prevenção às IST/HIV/AIDS e os processos formativos do grupo.

Em respeito à nação angoleira, peço “banda gira”, licença no idioma ritual dessa nação, na qual Alana renasceu para o Nkisi Kissimbe. Foi iniciada em 2001, pelo Tata de Nkisi Everaldo Almeida (*in memoriam*), e deu continuidade à sua vida religiosa com Nengua Sandra Ti Kissimbe, que hoje dirige o terreiro e com quem nutre uma relação de muito respeito e afinidade.

Nossos laços, constituídos nesses anos de relação, me permitiram entender as

mestre em Ciências Sociais pela UFBA e discute uma percepção fenomenológica do transe na religião afro-brasileira. Segundo Aragão, esta é a tradução mais aceita do cântico para a Nkisi Kissimbe que é a dona das águas doces e potáveis.

impossibilidades de encontros mais sistemáticos. Alana vive uma batalha constante para gerenciar sua vida pessoal (mãe, marido, casa), sua vida social (trabalho social na sua comunidade) e também sua vida religiosa (comunidade religiosa da qual é dirigente). Esses motivos já me bastam para entender os reagendamentos de nossas entrevistas.

Em nosso primeiro momento, nos encontramos em sua residência, situada no Calabar, para falarmos sobre os caminhos da pesquisa. Chego em sua casa após sair de uma reunião com Márcia Macedo, na qual a referida professora me deu alguns caminhos sobre a composição de meu trabalho final do componente Teorias Feministas I, e fui recebido por Hildemar Souza, o marido dela, uma vez que ela estava fazendo compras. Meia hora após a minha chegada, Alana desponta chegando com várias bolsas de suas compras semanais. Desço para ajudar e sou repreendido por ela. Finjo não entender a ordem de continuar sentado e continuo a ajudando a subir, enquanto seu companheiro nos ajuda igualmente.

Vaidosa que é, como toda/o filha/o de Kissimbe, ela explica ao companheiro a natureza de minha visita e pede que o mesmo mantenha o volume da TV baixo. O que ela não sabe é que eu já havia conversado com ele sobre o tema. Muito receptivo, ele me deixou à vontade, me oferecendo inclusive um café e assim, enquanto o tempo passava, ele assistia a um filme (que eu não conhecia) e eu tentava me (encontrar em minha bagunça de mochila, livros, textos, cadernos, agenda etc.) organizar com minhas ideias, papéis e gravador. Primeira entrevista na minha vida de mestrando. Medo intenso, ainda que com a segurança de se tratar de uma pessoa próxima. Ainda assim, a tensão pairava.

Demos início à nossa conversa após a saída do companheiro. Expliquei a ela que primordial para mim seria a presença das identidades trans* nesse trabalho. Depois de 1h47min, pude constatar que esse seria o meu teste, o piloto da pesquisa inteira. Me senti com mais propriedade sobre a minha pesquisa e resolvi ampliar isso aos meus pares: as pessoas trans* que acolheram a ideia e, dentre elas, em especial, Alana.

Ficou maravilhada com a ideia e a tomou para si. Como diríamos, vestiu a camisa! Mas essa camisa é tão inerente a ela que, diante de nosso diálogo, já surgiram propostas de pensar projetos (e desdobramentos) dessa pesquisa. Questão inclusive cara, ao meu ver, por entender que o meu papel é para além de ser/estar pesquisador. Eu me considero um interlocutor de vozes dissidentes e que estão determinadas a sair desse lugar de invisibilidade.

No segundo momento, pude vivenciar outra face de Alana, a Nengua de Nkisi. Em meio a alguns clientes, me coloquei a esperar o momento de nossa conversa e pude

perceber um pouco da organização do terreiro dela. Trajada a caráter, ela me recebeu com um abraço terno, típico de quando estamos há um bom tempo sem ver aquele ente querido.

Vestia saia branca de ração, acompanhada de uma bata estampada em tons de verde, um torço discreto e seu fio de conta *arrunjevi*,⁵² o que demarca o seu lugar na hierarquia do terreiro. Não estamos falando de uma “roça” de Candomblé aos moldes de grandes casas, uma vez que ela está localizada nas imediações do Calabar, bairro onde sempre viveu. É um ambiente tranquilo, disposto a partir da possibilidade (e disponibilidade) de espaço físico que ela tem. À porta uma quartinha à direita e à esquerda com os assentos do Orixá Ogum. Ao centro, no alto de sua cumeeira, laços de tecido branco e dourados apresentam segredos. Um pequeno quarto abriga seus Nkisis e de suas/seus filhas/os, além de seu jogo de búzios. É nesse quarto que ela recebe seus clientes, nesse momento havia três pessoas para atendimento.

Enfim, depois de aguardar cerca de três horas, iniciamos nossa conversa que interessou sobremaneira a essa pesquisa. Gosto do tom indignado com que a conversa se inicia, as denúncias de violências sofridas por várias mulheres trans* que são Nengua/Yalorixás, o tom confessional dessas agruras e a docilidade presente para falar de suas raízes.

Alana demonstra o quão pertencente ao Candomblé ela é, o quanto ela ama sua mãe Kissimbe e seu irmão Kaviungo, mas não deixa de apresentar as aflições geradas por relações formadas durante sua vida religiosa. O vestuário. As relações. Os afastamentos. E, ainda assim, seguiu dizendo que “vêm crescendo o índice de mulheres trans* à frente dos terreiros de candomblé”. Com essa informação, sugere que a sociedade deve pensar estratégias de fortalecimento dessas pessoas, o que concordo com ela sem pestanejar.

5.2 PENSANDO SOBRE ACEITAÇÕES E REJEIÇÕES: ENTRE PARADOXOS E VIVÊNCIAS, POR QUE NO CANDOMBLÉ SERIA DIFERENTE?

O Candomblé é um polo constituído por pessoas de expressões identitárias distintas, de orientações sexuais diversas, de práticas sociais diferentes e de identidades de gênero que só dizem respeito a cada indivíduo, portanto, como pensar as adversidades vivenciadas por essas cosmovisões? Se, para as divindades, com relação a suas/seus filhas/os, não importam qual a aproximação ideológica, para onde elas/eles direcionam

⁵² Fio de contas disponibilizado às pessoas que passam pelo rito de abrigação de sete anos e consagram-se como dirigentes de suas casas de Candomblé isso para algumas concepções. Em outros espaços religiosos esse fio não determina posições hierárquicas.

suas práticas sexuais, por que nos importaria intervir no modo como seres humanos definem o seu modo de ser e estar no mundo? E, por fim, qual será a real impressão dessas comunidades em relação às transidentidades?

Como alerta Lépine (2004), o Candomblé possui uma dinâmica própria no que se refere à sua organização política. Concordo com essa perspectiva e costumo dizer que as ações dos indivíduos pertencentes à religiosidade afro-brasileira são de sua inteira responsabilidade. Percebo nos discursos das/os dirigentes de terreiro uma tensão sobre os aspectos e reverberações que as transidentidades podem ocasionar para as comunidades religiosas.

É possível notar, em meio aos discursos das pessoas trans* entrevistadas, uma relação paradoxal com relação aos terreiros, bem como para com seus dirigentes; à primeira vista, acredita-se numa aceitação indistinta das/os interlocutoras/es da pesquisa, no entanto, foram encontradas diversas situações do cotidiano religioso permeadas por relações de poder.

A necessidade de um vestuário apropriado à identidade de gênero de Alana e Luana são ambas percebidas por suas/seus mais velhos como uma “ vaidade ” e é pensada na comunidade como uma forma de respeito a sua identidade transgênera, muito embora esse debate não tenha sido suscitado quer pelas/os dirigentes, quer pela comunidade religiosa. Desse modo, se constitui um problema para essas duas mulheres o desconforto de se sentirem constrangidas e ridicularizadas em suas comunidades religiosas.

Para Mauro, a sua relação com o vestuário (lido como) feminino destoaria de sua performance masculina e esse não é um problema para o Ilê Axé Ewe, onde foi acolhido após afastar-se em definitivo de sua casa raiz. Suas abrigações religiosas foram negociadas quando colocou a sua masculinidade como processo de (re)existência e foi aceito e acolhido pela nova comunidade como o homem que almeja ser e o é.

Outra problemática enfrentada pelas/os interlocutoras/es são as formas de violência simbólica que vivenciam no cotidiano dos terreiros. É recorrente o tratamento em termos masculinos para as mulheres, femininos para os homens, quando não ultrapassam para a seara da agressão verbal com insultos às suas identidades de gênero. Uma possível solução para tal situação, na concepção delas/es, tem sido unânime: o afastamento da comunidade religiosa.

A voz dos dirigentes é uníssona em não “ permitir ” a existência trans* nos terreiros trajadas de acordo com suas identidades de gênero, afinal, ‘ o que essas mais velhas todas vão falar? ’. Então, para elas/eles, é “ preciso manter a ordem na minha casa ”! Ora, a ordem

está estabelecida a partir do respeito individual e coletivo à comunidade-terreiro ou à genital de cada filha/o? Em que pese a resposta para essa questão e tantas outras, penso que será melhor pensarmos sobre o tema junto a nossas/os irmãs/irmãos de axé.

Luana narra parte de sua trajetória de vida tratando do seu processo de identificação enquanto mulher trans*, negando, sobretudo, outras identidades que eram impostas para ela, demonstrando, inclusive, o grau de respeito consigo em sua caminhada. Quando perguntada sobre quem era ela, Luana afirma que gosta do desafio de ser questionada:

[...] Gostei da pergunta. Eu vou lhe dizer quem é Kel dentro do Axé, quem foi e quem é Luana. São duas pessoas diferentes. Como surgiu Kel dentro do Axé? Porque é um segredo que eu não vou revelar meu nome de batismo, não gosto de falar. Mas surgiu porque dentro do meu trabalho... Como eu falei a você esse nome de batismo foi um nome que eu nunca me adaptei, eu não gostava de ouvir, o nome de batismo. Não cabia na minha concepção de ser chamada pelo nome de uma pessoa que eu não sou. Eu digo não, eu preciso arrumar um apelido. Aí minhas amigas começaram a me chamar de Kel. E ficou Kel. Até porque dentro do Axé, também, eu já queria adotar outro nome, eu não sabia que existia Dofono, Dofonitinho, eu não sabia que tinha essa doutrina lá dentro. Eu não conhecia nada. E ficou dentro do Axé. Kel foi uma forma de camuflar, atrás de uma outra pessoa, que se chama Luana. Luana é aquela transexual, aquela pessoa que está buscando crescimento tanto espiritual como material. Eu acho que quando você faz uma faculdade, você busca conhecimento lá fora, você adquirindo também seus bens materiais. Uma coisa está ligada a outra. Essa é a Luana, é a trans, é a mulher aqui fora. É aquela pessoa que é livre. Eu posso falar o que eu quero, dizer o que eu penso. Lutar pelo que eu quero. Terminar um curso. Não terminar, trancar. Começar outro. Namorar. Separar. É uma pessoa que tem um limite, entre aspas. Um limite não. Não tem limite. [...] Já que uma pessoa dentro do Axé – Kel. No caso, é uma pessoa reprimida. Cabisbaixa. Porque você tem de ‘engolir sapo’, não pelo fundamento do Axé, por certas coisas que a gente passa, que a gente sabe que tem que passar. Mas você já passa por certas coisas que todo mundo passa e nós ainda passamos por uma coisinha mais. Essa questão do preconceito. A vestimenta, o cuidado. A gente ainda tem isso de brinde. As transexuais, as travestis, ainda ganham umas coisinhas a mais. São duas pessoas totalmente diferentes. Aqui fora, eu sou eu, eu mando, eu vou em cima, eu luto, eu procuro aprender, debater, estudar, crescer, evoluir. E lá dentro Kel é outra pessoa (LUANA, entrevistada em 17 de maio de 2015).

Mauro, por sua vez, é bem direto na sua apresentação falando sobre suas andanças na vida, sobre seu potencial militante e sobre sua paixão pela arte. Ele diz:

Eu não sou muito certo, não. Enfim (...) eu sou Mauro. Mauro Cavalcante. É como eu me dirijo para as pessoas, me mostro. E sempre corto o Magalhães. Por uma questão política, não quero carregar esse nome comigo. Se esse sobrenome veio que ele fique só no registro. Mas não no meu registro social, nessa questão de eu me reportar para as pessoas. Eu sou Mauro Cavalcante, tenho 31 anos. Sou candomblecista. Pardo. Infelizmente na certidão de nascimento tem isso. Mas eu me considero uma pessoa negra. Sou um homem trans ativista. Militante. Acho que até um pouco individualista também. Uma militância muito solitária. Não muito exposta, devido a discordar com alguns

pontos. Sou artesão, porque eu não me classifico ainda um artista plástico. Porque, para ser um artista plástico, você tem que ter um canudo. Pela lógica sim. Tenho sonhos. Tenho medos (MAURO, entrevistado em 07 de abril de 2015).

A emoção aflora e lágrimas rolam, mas, obstinado, Mauro afirma que o seu diferencial no mundo é a transformação, embora sinta-se:

[...] sufocado às vezes também.[...] E sei que eu não vim à toa. Me encontro e a cada dia percebo o que está escrito para mim. O que é que eu devo desenvolver. Eu vim mudar. Mudar a forma que as pessoas vêem o outro. Eu vim para ser diferente mesmo, no olhar de muitos. Mas, eu não sou diferente de nada. Eu sou igual a todos. Eu só preciso que eles aprendam a compreender e a respeitar isso. [...] Eu pretendo entrar na Academia esse ano. Devido a essas limitações, eu ainda tenho um caminho um pouco extenso para percorrer. Mas, eu sei que eu vou conseguir. Principalmente na questão dos estudos, porque eu só tenho o segundo grau completo. Eu não fui além disso. Mas que já é muito. Tem muitos que nem chegam até esse momento. Não conseguem ter esse acesso. Sempre trabalhei demais para botar o pão junto com minha mãe na mesa. Sei o que é passar fome. Sei o que é passar preconceito. Eu acho que em todos os sentidos. Nada foi fácil. E nem é. Eu estou em um momento muito decisivo da minha vida, Cacau. Estou tirando de perto de mim tudo que me faz mal. Cansei de ser desmerecido pelas pessoas. Desculpa! (MAURO entrevistado em 07 de abril de 2015).

Me apresso em dizer a Mauro que ele não está no mundo para se desculpar por nada, pois parte dos problemas pelos quais ele e outras pessoas trans* passam não são de sua responsabilidade. Como ele mesmo afirma, nada na vida é fácil. Por fim, vislumbremos o modo como Alana se descreve:

[...] Bom, meu nome é Alana de Carvalho, tenho 34 anos, sou mulher trans, negra, moradora de periferia, do bairro chamado Calabar. Na minha trajetória de vida, eu me vejo aos 08 anos de idade quando eu me descobri uma menina e assumindo a minha identidade, enquanto transexual e adotando essa identidade até hoje. Eu me sinto trans por (...) Na vivência (...) Eu acho que eu nasci essa mulher que sou e vim construindo né, a minha caminhada até chegar onde estou, né? Onde me encontro hoje como educadora social dentro de Salvador de uma instituição chamada Cidade Mãe, trabalhando com menores infratores, em situação de vulnerabilidade e violência e, realizada em algumas coisas. Por ser uma mulher trans negra, por ser uma mulher trans, hoje, Ialorixá, a frente de um Terreiro de Angola, dentro da minha comunidade. Zeladora de Nkisis. E me sinto realizada pelo que sou (ALANA, entrevistada em 01 de fevereiro de 2017).

O processo de autoidentificação é de suma importância para as pessoas trans* e fazê-lo frente às comunidades-terreiros nas quais estão ligadas é uma conquista que, em geral, tarda a acontecer. Nos momentos ritualísticos se faz necessária a utilização do nome das pessoas iniciadas no segredo do santo, mas não há regras gerais, determinadas pelas forças ancestrais (os Orixás), de que se usem os nomes de registros nas ritualísticas. O desafio sobre o processo de identificação das pessoas trans* junto às suas comunidades

religiosa é da ordem do bom senso de cada dirigente religioso e isso é um fator de suma importância para a adesão de pessoas trans* como adeptas da religião ancestral.

5.3 APRESENTANDO ALGUMAS SITUAÇÕES-PROBLEMA

É comum no Candomblé situações do cotidiano serem tratadas de modo equivocado pelos adeptos da religião dos Orixás, passando, inclusive, pelos ouvidos das pessoas que dirigem os espaços religiosos. Para Miriam Rabelo (2004, p. 209), a “fofoca tempera e regula as relações” e essas formas de falar sobre determinadas questões são o que influenciam também as relações de gênero nas comunidades religiosas.

Passam pela avaliação de Mauro as várias formas de falta de respeito para com ele, e enfatiza as agressões verbais, que eram comuns no cotidiano do terreiro. Sobre isso, ele entende

[...] que os pais de santo heteronormativos e as mães de santo são mais difíceis de aceitar [...] A questão não é a tolerância, é o respeito, foi o que eu falei para o meu vizinho, eu não quero que vocês me tolerem, eu quero que vocês me respeitem. Quando foi que eu cheguei aqui e bati na sua porta e disse que você estava errada por você ser evangélica? Ou por você gostar de homem? Ou por você ser hétero? Nunca! De mim vocês só têm cordialidade. Não existe outra forma de tratamento. E o que as pessoas normalmente esperam de pessoas trans é que elas sejam o inverso do que aquilo que lhes fazem, sejam agressivas. Nós não somos assim, pelo contrário, nós carregamos um punhado maior de educação e cordialidade para tratar o outro. Mostrando isso a gente quer que seja recíproco com a gente. Não tem que ser diferente. Seja dentro do axé, ou seja, fora do axé. Eu usar calças... Tem uma Ekedy na casa que é lésbica. A única equede, ela é de Xangô. Ela não admite meu pai me permitir a me trajar como homem. É inadmissível para ela. Tanto que ela entrou em conflito muito grande quando eu fui confirmado. Porque ela, pela falta de acesso dela, naquele momento, ela achava errado. Hoje, após dois anos, ela se identifica como homem trans. Mas não tem coragem de externalizar, porque tem medo, porque tem receio da aceitação das pessoas. Ela me pergunta sempre: “Mauro, eu sou a única ekedy da casa, o que é que eu vou fazer? O que é que vai ser da vida do meu Pai se eu me tornar um Ogan?” Eu falei: vai ser a mesma coisa, não vai modificar em nada. Complicado, não é? (MAURO, entrevistado em 07 de abril de 2016).*

Nesse relato há uma tensa relação entre pessoas “LG” e as pessoas trans*. Como Kass (2015, p. 298-289) sugere, existe uma tensão instituída entre os feminismos e os trans*feminismos desde sempre, uma vez que as pautas políticas de ambos os movimentos se distanciam pela conservação da categoria “mulher” universalizada em um sujeito político que é diverso.

A falta de informação das comunidades religiosas é um fator preponderante para a não aceitação de identidades de gênero que destoem dos modelos de verdade do gênero. Como afirma Butler (1990), o que não segue a lógica coerente entre sexo-gênero será

visto e tratado como abjeto. Assim, a postura dos sujeitos, diante de situações não habituais à sua realidade, é fruto do desconhecimento sobre as outras possibilidades de viver. Sobre sua família biológica, ele diz:

[...] passei uma provação muito grande ontem. E foi dentro de um terreiro de Candomblé. Eu tenho respeito por aquela mulher. Eu sou uma pessoa que eu tenho uma carência familiar muito grande dentro de mim, por mais que minha mãe derrame todo amor do mundo. Porque eu tenho acesso à minha família biológica. Mas eu sofro a agressão deles não me aceitarem como eu sou. Respeitam, mas não aceitam. E diante de todos esses traumas no passado eu me permitir viver muita coisa. E não me fez bem. Eu percebi que elas não limitam quando elas querem pisar. Elas não querem saber o quanto está doendo em você. Mas eu vou mostrar para todo mundo que eu não sou isso que eles acham que eu sou. Eu não me resumo a um ex-drogado, a uma pessoa que não teve estudo ou que não teve oportunidade. O que eu tenho é muito além do que eles têm. E esse preconceito deles jamais vai me parar (MAURO, entrevistado em 07 de abril de 2016).

Mauro relata ainda que sofre com a distância de sua família biológica, entretanto, considera que sua família de axé, em alguma medida, também pode reproduzir problemáticas vivenciadas no seio de sua família “original”. O que é mais significativo desses relatos é a solicitação de um respeito independentemente de sua identidade de gênero ou orientação sexual.

Viviane Vergueiro (2014) nos demonstra como a família pode ser um vetor de silenciamento das identidades trans*, além de potencializar sentimentos de culpa por promover lugares subalternizados a corpos que destoam da ordem hegemônica.

Diferentemente de Mauro, que foi levado a ter contato com a religião já adulto, Luana tem uma história peculiar e que se inicia ainda na infância com o intermédio de uma tia que a levava para cultos em casas umbandistas do interior de Cuiabá. Ela fala de como se iniciou o processo de possessão e sobre as relações tensas percebidas por ela como discriminações de algumas ordens.

[...] O santo começou a me pegar, eu tinha onze anos de idade. Oito anos eu já desmaiava, passava mal na rua. E pelo fato da minha família não ter dado continuidade no segmento do meu avô, a nossa família ficou muito dispersa, sem rumo, ninguém sabia de nada, para onde ia. E esses anos todos, não só eu, mas como minha família toda veio sofrendo por causa disso. E aí já depois de madura, de adulta, já mais equilibrada emocionalmente em relação a mim, a eu ser uma trans e a me aceitar que eu era trans. Porque no início foi difícil. Aí vem outro fato de você entrar no axé para o fazer o santo. O pai de santo me chamou e disse que eu precisava urgente, porque eu realmente estava passando uma situação muito difícil e eu entrei. Três coisas eu falei para ele, que eu me lembro como se fosse hoje. Eu sou uma pessoa de personalidade forte, apesar de eu ser muito sensível. Mas eu tenho uma personalidade forte. Eu sou uma pessoa que eu sei dizer sim e sei dizer não, por mais que o meu sim venha fazer eu sofrer. Mas, às vezes, é necessário você falar um sim para depois você falar um não. Eu falei para ele que eu não

estava preparada para fazer o santo, porque pelo pouco que eu entendia, existia o preconceito. A palavra naquela época era preconceito, discriminação. Hoje, na atualidade, se fala de intolerância. Então, as pessoas falam intolerância religiosa, mas na minha cabeça não existe só a tolerância religiosa, mas devia ser intolerância e respeito a sexualidade também às pessoas dentro do axé. Porque nós sabemos que dentro do axé não tem só transexual. Tem homossexual, tem bissexual, tem hétero. Uma coisa mais voltada dentro do axé. Eles só vão apontar quem é diferente. Então, eu me considero diferente. E o diferente incomoda (LUANA, entrevistada em 17 de maio de 2016).

É notória a ausência de pessoas trans* em terreiros que tem como cerne de orientação a tradição. Luana foi iniciada em uma casa filiada ao Candomblé do Engenho Velho da Federação, a Casa Branca, e, mesmo depois de uma relação pautada na verdade (e até na sua exposição pessoal ao dirigente), ela foi cerceada do seu direito de ser reconhecida pela sua identidade de gênero e, em especial, pelo seu nome social, o que causou o sentimento de desvinculação e certa antipatia ao espaço religioso. O que descrevo demonstra, dentre outras questões, o despreparo das/os dirigentes ao lidar com temas delicados como a transexualidade. Alana, do lugar de militante política, aponta:

[...] A transfobia está aí, a homofobia está aí. Está sendo trazida para dentro dos terreiros de Candomblé. E isso é preocupante. Porquê da homofobia se gera a violência, agressão e até o assassinato. Imagine? Diz que teve em São Paulo, uma transexual Ialorixá que foi assassinada. Em Recife teve uma outra que também foi assassinada. Imagine se isso chega na Bahia? São dados preocupantes que a sociedade tem que se alertar para esse tipo de coisa. Principalmente, a sociedade dos terreiros que são massacrados o tempo todo pelo cristianismo, pelos evangélicos, pela sociedade hétero, pela sociedade cristã. E para você vê que o povo de axé é tão desunido que existem 17 cadeiras na bancada e em nenhuma dessas 17 cadeiras, existe um Babalorixá, uma Ialorixá, uma Makota, um Cambando, um Pejigan. Mas existem 17 evangélicos sentados e assumindo essas cadeiras (ALANA, entrevistada em 01 de fevereiro de 2017).⁵³

O fato de termos líderes religiosas/os LGBT e sensíveis às causas trans* não exige que condutas heteronormativas sejam percebidas nas relações das comunidades-terreiro. São processos violentos de negação de identidades que foram conquistadas com muita luta por reconhecimento e respeito. Luana e Alana tem uma história com a religiosidade afro-brasileira desde sua tenra idade e o sentimento de pertencimento já se desenhava quando suas famílias possibilitavam o acesso ao mundo dos Orixás. Mauro, por sua vez, conheceu o Candomblé em sua fase adulta, o que lhe permitiu determinadas escolhas, ter a oportunidade de reivindicar uma identidade de gênero e assumir uma persona em seu

⁵³ Alana evoca aqui categorias (ou cargos) assumidas nas comunidades terreiro. Atenho-me às três últimas. Makota é o referente a Euede, Cambando referente do Ogã e Pejiga é o Ogã responsável pelo cuidado com os pejis – local sagrado de culto onde se mantem os assentamentos dos Orixás. Babalorixás e Yalorixás foram devidamente apresentadas na primeira nota do texto.

rito de iniciação.

5.3.1 Vestuário religioso

Outra problemática comum a muitas pessoas trans* nos espaços religiosos é a questão de vestuário, sobretudo para mulheres trans*. Os dirigentes tendem a negar veementemente a existência trans* nesse quesito por entender o corpo trans* apenas pelo trato biológico – o que também pode se estender às ritualísticas religiosas (cerimônias como *Bori*, limpezas, abrigações, dentre outras) ou, ainda, pela posição tradicionalista já discutida no capítulo anterior.

Na visão das mulheres trans* – ao menos as que compõem esse estudo – o fato delas não utilizarem um vestuário que coadune com sua identidade feminina é uma relação abusiva de poder erigida por suas/seus dirigentes. Isso pode ser lido como a relação hierárquica instituída nos terreiros de Candomblé, entretanto, se torna abusivo quando o controle se dá de modo a negar a existência do outro. Caroline Barreto (2008, p. 17) atenua que o vestuário compõe mudanças significativas para a vida de travestis, desse modo o “redesenho” é uma forma de aceitação que as comunidades religiosas deveriam enaltecer para suas filhas transexuais.

Luana, sendo oriunda de uma casa filiada ao terreiro da Casa Branca, que tem uma arraigada tradição matrilinear, expôs suas mais íntimas questões ao dirigente que a acolheu como filha, viu sua identidade de gênero ser vilipendiada, o que a tornou retraída em relação ao convívio na sua casa de origem. Luana relata:

Eu sou do Ketu, fui iniciada no Ketu e eu não sei como é que procede a doutrina em outras casas. Eu não sei em outras nações. Eu conversei com pai de santo, falei com ele a respeito da minha sexualidade. Que eu não era travesti. Deixei bem claro a ele. Nada contra travesti. Mas, eu sou uma pessoa que eu tenho pretensão de fazer cirurgia e atuar dentro do Candomblé como uma mulher. Uma mulher trans. E eu falei para ele como é que seria isso. Não estou falando em nome da Casa Branca. Eu estou falando o que eu penso. A Casa Branca, por ser uma casa antiga, uma das casas mais antigas aqui de Salvador, ou do Brasil, venha a entender não sei. Não tinha passado, eu acho, por uma experiência dessa. E aí eu falei para ele, como é que seria. Eu não me vejo. Se no meu dia-a-dia eu sou feminina, eu uso saias, maquiagem, brinco, meu cabelo grande, eu me preparo, por que dentro de uma religião, na qual eu fui iniciada, eu não posso me sentir como eu sou no dia-a-dia? Lá eu tenho que vestir uma máscara, lá eu tenho de ser uma pessoa que eu não sou. [...] Só que tinha um ‘porém’ na hora de você ir para o barracão, que eu tinha de passar por aquele processo de ter que vestir calça de ração e bata. E aí ficava meio depressiva. Toda vez eu ficava depressiva. Eu não queria. Isso me fazia muito mal. Tanto é que quem já me viu na roda sabe que toda a vez que eu entrava no barracão, eu chorava até o santo me pegar. Até o santo me pegar. Junta a emoção, a sensação era tudo novo (LUANA, entrevistada em 17 de maio de 2016).

Luana é bem enfática ao se posicionar frente aos ordenamentos da comunidade religiosa e, assim, propõe à sua maneira de vivenciar o mundo bem como a comunidade religiosa. Atribuo o desrespeito à identidade de gênero de Luana ao fato do referencial de sua casa matriz ser parte de uma comunidade-terreiro arraigada em valores tradicionais, que perseguem um ideal de “pureza” que, como já apontou Beatriz Gois Dantas (1988), “não faz sentido”, uma vez que os traços de africanidades da religião afro-brasileira são distintas de sua concepção africana, para além de o nosso Candomblé ser, primordial e genuinamente, brasileiro.

Por sua vez, Mauro não se prende aos detalhes do vestuário, uma vez que entrou em acordo com a comunidade religiosa, de modo que fosse sempre reconhecido e respeitado como um homem trans* mesmo diante do modo como foi iniciado para aquela comunidade. Sobre seus modos de vestir e sentir a comunidade, ele afirma:

É o que eu não sofro mais. Eu nunca sofri dentro do Ilê Axé, não. A única vez foi no rito de iniciação, por uma opção minha. Não foi uma opção nem do meu pai de santo. Eu tenho provas fotografadas para você que eu de fato tenho uma permanência dentro do Ilê Axé e que qualquer pessoa trans que chegue, pai permite que ela se traje da forma que seja confortável para ela. Porque não adianta a pessoa se trajar do inverso que a deixa confortável, porque ela acaba por não desenvolver as atividades da melhor forma possível. Acaba criando um bloqueio até para poder aprender, a doutrinar, a tudo. [...] Eu tenho até as fotos aí. Eu acho que fui muito tranquilo em relação a isso. Eu acho que porque, até há dois anos atrás, ainda existia uma questão de estética muito feminina em mim, em relação ao corpo. Eu sempre fui uma mulher muito magra, quando eu era mulher. E eu acabei falando “Vamos deixar, eu ainda estou com a mama, ainda não estou tomando hormônio”, mas eu tinha um ano que tinha me assumido trans. Eu estava em momento ainda muito transitório. Mas não de dúvidas e foi muito bacana. E eu falei para ele que ia dar minha obrigação, mas de rodeiro eu não vou sair. Eu vou sair de terno. Ele disse “Você não saiu de terno no dia porque você não quis. Porque seria uma opção da sua parte.” E nem kafta, que soa também. Porque kafta todo mundo identifica, quem é do axé, que é roupa de mulher. Então, eu uso de fato as roupas masculinas, o equeté todo bonitinho, eu boto na cabeça, com minhas contas, com meu Rungebé.⁵⁴ O pessoal me cumprimenta “Pai Mauro de Ossain.” E se me chamar o contrário, eu não respondo. Se me chamar de dofona,⁵⁵ eu não olho para trás. Se chamar dofona de Ossain, eu não vou olhar para trás. Porque não existe uma dofona, existe um dofono. Você só vai mudar a última letrinha ali. Voltando a questão de “sapatão”, essas agressões. Quando eu parei para poder mostrar que existe muitos gays, muitos homens que são gays lá (MAURO, entrevistado em 07 de abril de 2016).

Embora o vestuário não seja um problema para Mauro, outras formas de violência

⁵⁴ Sobre o arunjevi (nomeado por Mauro como Rungebe) ver nota 45.

⁵⁵ Quando as pessoas são iniciadas no Candomblé elas são tratadas pelas denominações que marcam a sua posição hierárquica junto à comunidade-terreiro, podendo ser dofona, dofonitinha dentre outras. Trata-se o conjunto de pessoas iniciadas no mesmo período como “barco de yao”.

vão aparecendo e, em boa medida, o caminho utilizado por ele, em vários momentos, foi afastar-se do terreiro. As relações entre ele e alguns irmãos de Axé tornaram-se tensas em meios a insultos e posturas arredias, xingamentos e deslegitimação da identidade trans*, que formam o esteio de questões que o levaram ao afastamento definitivo da casa onde fora iniciado.

Luana, por sua vez, se permitiu vivenciar o período de primeiro ano de iniciação sob a condição de ter sua identidade de gênero negada, o que a coloca em lugar de (re)existência e na busca por um espaço religioso que a respeite enquanto sujeito/pessoa de direito e, ativa, enfatiza:

[...] Mas estamos aí. Aí, hoje, estou me organizando ainda para poder ver se eu faço minha obrigação de três anos que eu não fiz ainda. Minha obrigação de três anos, na casa de outra pessoa. E lá uma pessoa velha no santo, com mais de setenta anos de idade, setenta e poucos anos de idade. Uma senhora que me recebeu de braços abertos. É de Oxum também. Ela disse que lá era do jeito dela. Não importa o que as pessoas iam pensar. O que importa é meu caráter e minha personalidade. Ela abriu os braços para mim e disse: “aqui você vai usar saia. Eu vejo em você uma mulher.” Para mim foi uma surpresa quando ela disse bem assim: “Oh, vamos começar a preparar a sua roupa de ração, porque tem as anáguas para fazer.” Aí, eu fiquei assim, sabe. Ela não me perguntou no início como é que seria. Como é que você se veste. Ela falou não, você é uma mulher (LUANA entrevistada em 17 de maio de 2016).

Embora na comunidade-terreiro onde foi iniciada Luana não fosse respeitada em sua identidade de gênero, outros caminhos a ela se fizeram possíveis. Ela encontrou apoio indistinto em uma nova comunidade religiosa, que compreende suas especificidades e coaduna as suas “ vaidades ” à sua identidade social.

Desse modo, acredito que as identidades trans* são esse lugar de (re)existência na religião afro-brasileira da atualidade. Pensando a mesma resistência presente no início do culto em terras brasileiras, quando havia uma apropriação de santos católicos (sincretismo) para reverenciar os deuses africanos ou, ainda, quando a força policial pressionava os terreiros para que não se desenvolvessem os cultos e rituais, dentre outros exemplos.

Quando interpelada sobre suas indignações acerca do vestuário, Luana relata uma situação, no mínimo constrangedora, e que não se refere unicamente a ela, mas a seu Orixá, sua mãe Oxum:

[...] Vou lhe contar um episódio que aconteceu e isso me traumatizou muito. Eu fui convidada para poder ir em uma casa, uma festa. Foi até uma pessoa conhecida. Quando chegou lá não foi o pai de santo que teve essa atitude, nem as pessoas de dentro da casa

dele, porque foram pessoas que me trataram muito bem. Me respeitaram. Sabe como eu sou e procuram sempre ter aquele cuidado para ninguém te destratar. Não estou falando em relação ao pai de santo, nem as pessoas da casa. Mas foi uma pessoa de fora que estava nessa casa. Foi até numa festa de Logun Edé, eu não sei. E aí tinha alguns irmãos meus de santo, mas mais velhos que eu que estava bem mais nova de santo. Acabou que eles viraram e depois eu virei. Até hoje eu não sei como de fato o que ocorreu, eu sei o que depois as pessoas me contaram. Oxum veio nesta festa e onde eu fui feita Oxum usava bombacha e nessa casa parece que o pai de santo, eu nem sei quem foi lá de dentro da casa, uma pessoa velha da casa, foi pegar uma saia para botar em Oxum. Aí essa pessoa, que não era da casa, mas que tem um vínculo dentro da casa, falou: “Não”. Parece que não era ela, era entidade dela que disse que não era para colocar saia em Oxum, porque na roça ela não usava saia, usava bombacha. E nisso, aparentemente, Oxum ficou lá esperando que roupa iam colocar nela se ia botar saia, ou se ia botar bombacha. Parece que Oxum estava querendo ir para o barracão do jeito que ela estava. Eu não sei que nesse meio termo Oxum acho que foi embora, se chateou. Não sei o que aconteceu, foi embora. Aí, quando acordei, estava todo mundo assim me olhando, tudo ali. Eu olhei para minha mãe pequena. Na minha cabeça tinha suspenso para não tomar rum.⁵⁶ Eu achei que ela já tivesse dado rum ali rapidinho e botou ela lá para dentro para suspender. Quando eu acordei, eu vi uma pessoa vindo com uma roupa de lá. Aí eu fiquei sem entender, achando que eu estava virada, eu fiquei sem entender. Tomei a benção à minha mãe pequena, ela me chamou no canto e me falou o que tinha acontecido. Eu fiquei decepcionada. Por que será que não basta eu passar por certas coisas, o meu Orixá também tem que passar? Eu vou chegar no Candomblé de uma pessoa e quando você bate o olho assim, a pessoa vê que é uma mulher. Eu ando trajada mulher de Candomblé, vestido, saia. Me comporto. Então, quando você vai em uma casa, principalmente, em uma casa que você não conhece, as pessoas não lhe conhecem, aparentemente, elas vão vir com uma roupa para vestir o Orixá, uma saia e tal. Mas quando é uma casa que lhe conhece e alguém lhe viu, eles vão pegar um calçolão. Aí eu fico... Até que ponto eu estou sendo discriminada? Ou o Orixá também está sendo discriminado? Porque, nesse caso, aí que é que ia fazer? Ia botar uma saia em Oxum ou ia botar um calçolão, uma bombacha? Ficam aquelas dúvidas. Eu falei que meu orixá não precisa disso. Oxum não precisa disso. E ela sabe que ela é minha mãe, minha rainha, dona do meu Ori, ela sabe que, independente de calçolão, de bombacha, de saia, do que for, ela tem a autoridade. Nada mais do que justo e ela sabe disso e ela vai me pegar onde ela quiser, do jeito que ela quiser. Então, eu sou muito mais superior do que isso. Oxum também não precisa disso. É uma situação nas casas de Candomblé. Eles não estão preparados ainda para resolver essa questão. O que é que se faz quando chega uma Equede ou uma mãe pequena, seja uma pessoa mais velha na casa? O que é que se faz quando chega uma pessoa de fora? O que é que se faz quando se chega uma pessoa de fora que é transexual? Vai vestir o que? Vai vestir uma bombacha? Vai vestir uma saia? Eles não sabem o que vestir. Oxum se aborreceu, não sei se foi por causa disso, mas ele deve ter aborrecido e foi embora. Quando eu me deparei com a pessoa vindo com a roupa para Oxum vestir e ela já tinha ido embora. Aí, eu não fui mais (LUANA, entrevistada em 17 de maio de 2016).

Luana demonstra com esse relato o despreparo de algumas autoridades religiosas ao lidar com as transexualidades. Como a esteticista afirma, há uma política de exclusão nas comunidades-terreiro que está camuflada na teia das “boas relações”, que serão discutidas na próxima subseção.

⁵⁶ Idarum é o momento da celebração religiosa em que os Orixás se reúnem em celebração, é o momento da dança do Orixá.

Alana, por sua vez, potencializa o discurso de Luana sem ao menos terem se conhecido, mas as realidades para as mulheres trans* de Candomblé, nesse aspecto, são, indubitavelmente, muito parecidas. Quando perguntada sobre ter possíveis traumas na condução de sua vida no seu terreiro de origem, fala sobre tê-los e argumenta sobre a postura de alguns homossexuais nas comunidades-terreiro. Assim, relata:

[...] Tenho! Porque, assim, muitas das vezes, eu evito de ir no Terreiro de minha família de Axé, no terreiro de minha Ialorixá, por conta das imposições que eles me colocam. Porque eu não posso vestir saia, eu tenho que vestir calça, porque eu não posso botar bata de crioula, eu tenho que botar bata quadrada. Você vê que o universo gay agride mais o Candomblé do que as mulheres trans. Porque se for olhar dentro desse universo LGBT, os gays estão aí, cada dia que passa botando alegorias de escola de samba dentro dos rituais de Candomblé. Enquanto, nós trans, nos posicionamos até com um vestido longo, um pano da costa, um ojá de cabeça, um abadô. Mas mesmo assim, ainda somos vítimas de críticas, de insultos. Então, na verdade, eu me envergonho de ir ao terreiro de minha mãe de santo, ou de algum parente meu de santo. Eu prefiro visitar os terreiros que não faz parte do meu vínculo familiar do que está dentro do vínculo familiar de Axé, por conta dessas questões. O próprio gay que está no mesmo patamar que eu de intolerância e de homofobia me discriminar, por eu ser uma mulher trans e querer botar uma saia, ou uma camisa de crioula! (ALANA, entrevistada em 01 de fevereiro de 2017).

As tensões apresentadas no primeiro capítulo aparecem como um dos disparadores dessa tensa relação entre adeptos homossexuais e transexuais, e é realmente espantoso, embora como mencionei na introdução, já vivenciei essa experiência, mas infelizmente, o meu lugar de “bicha nova” e “nova de santo” não me possibilitava entender como violência tal jocosidade, infelizmente!

Alana trata da impossibilidade de utilização de adornos que coadunam com sua identidade de gênero feminina, ao passo que membros homossexuais (ou não) de sua comunidade religiosa negam a ela a vivência plena de sua feminilidade, mas exibem altos turbantes e outros adornos que podem ser lidos como demasiadamente exagerados. Ela é considerada “criativa” por sua Yalorixá por compor figurinos litúrgicos possíveis de serem utilizados nas cerimônias públicas e privadas do terreiro, mas em que medida tal criatividade faz com que Alana se sinta realizada diante da impossibilidade de vivenciar, no seu espaço religioso, a sua identidade?

5.3.2 Inter-relações nas comunidades-terreiro

As relações nas comunidades-terreiro são basiladas para o respeito mútuo entre os adeptos da religião, embora as “fofocas” – essas não-autorizadas – vão construindo cada

sujeito que compõe essas unidades familiares. Luana, Mauro e Alana tratam sempre de reafirmar que suas comunidades foram acolhedoras para com elas/eles, entretanto, diversas situações de violência ocorreram no cotidiano de suas comunidades-terreiros. Agressões verbais, olhares e risos sarcásticos são exemplos dessas violências em uma escala menor. Vejamos como as/os interlocutoras/es se sentem em relação ao seu convívio religioso.

[...] Eu não tenho o que falar, eu fui uma pessoa assim abençoada e meus irmãos, naquela época que eu fiquei na casa, que hoje eu não frequento, me receberam, me respeitaram, sempre. Nunca me senti excluída, entendeu? Sempre dormia junto com as mulheres, não dormia perto dos meninos. O banheiro eu sempre usava junto com as mulheres. Eu me sentia em casa (LUANA, entrevistada em 17 de maio de 2016).

Considerando a afirmativa de Luana, há uma relação de cordialidade entre os adeptos do terreiro onde ela foi iniciada. Entretanto, poderíamos considerar que, estando ela presente nos dormitórios femininos, não seria uma medida protetiva à moral da comunidade-terreiro, uma vez que o dirigente se preocupa com a organização do terreiro bem como com os olhares dispensados sobre sua casa de culto por suas mais velhas?

Mauro, por sua vez, fala dessas relações do lugar de uma autoridade religiosa, afinal foi iniciado na religião com um cargo que lhe coloca na hierarquia da casa, ao lado do Babalorixá, o que não impediu seus frequentes afastamentos do axé.

Os Yawôs lá até me chamam de pai. Eu fico bem confortável em relação a isso. Atualmente só temos dois Yawôs na roça. Porque você sabe que Candomblé o pessoal entra e sai muito. Os cargos permanecem mais tempo do que os Yawôs. Eu não entendo muito porque isso, porque eles são meios aluados. Eu busco não me envolver tanto. Porque já são muitas demandas na minha cabeça. A aceitação deles por serem mais jovens foi muito mais tranquilo. E devido ao acesso a informação que eles têm diariamente, é precário, muito precário porque são pessoas da nossa comunidade mesmo que é do Parque das Mangabas. A maioria dos filhos de santo são de lá. Ambos tiveram uma aceitação muito mais tranquila. Mas eu sou tratado como Mauro desde quando eu entrei no Axé. Desde quando eu entrei lá, nunca me chamaram pelo meu nome de registro. Por sinal, meu pai até já esqueceu. Outro dia ele falou “Mauro qual seu nome de registro?” E eu falei meu nome de registro é Mauro, não existe outro nome (MAURO, entrevistado em 07 de abril de 2016).

Os afastamentos resultam da intromissão de adeptos da comunidade na vida pessoal dele e, no entendimento de Mauro, isso ocorre dessa forma para todos os adeptos.

Para Alana, está instituído um impasse – e dos grandes. A tensão instalada está nas relações de poder que determinados membros da comunidade têm sobre outros pela condição hierárquica que a tradição ainda mantém e permite. Para ela as relações são

[...] um impasse, porque enquanto eu me via enquanto ela, eles me viam enquanto ele. Eu era o viadinho que tinha que acordar cedo, que tinha que arrumar o barracão, que tinha que fazer tudo e não era vista como aquela menina delicada que tinha seus momentos de dormir, de acordar. Então, era uma relação difícil e cruel. E até hoje vem sendo. Porque assim, hoje, eu me vejo como uma mulher trans dentro de um terreiro de Candomblé, onde esse próprio terreiro que me iniciou, essas próprias pessoas que me iniciaram, enquanto mãe, irmão, tio, avô, parentes, não me aceitam pela minha identidade sexual. Então, muitas das vezes, eu viro movimento de chacota, que eu não sou ela, eu sou ele, que eu não posso vestir saia, porque eu não nasci mulher de vulva, mulher de clitoris, que eu sou uma mulher que tem um falo, sabe? Isso me constrange e me preocupa, porque não deixa de ser uma violência contra a minha integridade física e moral enquanto mulher trans. E isso não é só comigo, hoje eu estou percebendo que alguns terreiros vêm massacrando as pessoas que tem identidade trans, tanto masculina, quanto feminina. [...] Inclusive aconteceu um episódio comigo, onde uma amiga minha que é trans foi em minha defesa e ela foi massacrada. Foi chamada de homem, foi chamada de homem de pau, que Ogum não tinha escolhido a cabeça dela, que ela era uma cabeça vazia, que no Candomblé não existe transexual, existe homem e mulher, e que dentro do axé ela era aquele rapaz, chamado pelo seu nome de batismo. E dessas ofensas pode gerar a violência que é a transfobia, que hoje isso vem me preocupando, que isso se torne uma violência dentro dos terreiros, frente às mulheres e os homens trans. Que a religião que se diz uma religião que é aberta a tudo e a todos, mas cadê o respeito? Cadê a aceitação desse outro? Desse próximo. Porque se eu for bater na igreja católica, eu sou aceita como uma mulher, porque eu só vou ali assistir a missa, comungar, me confessar, não é? Mas, a religião que me aceita como tal, que me iniciou, ao mesmo tempo me rejeita. Então isso tem que ser revisto para que muitas meninas trans que está na puberdade, na adolescência, não venham a sofrer traumas. Eu já vi meninas na adolescência deixar o Candomblé, porque o Candomblé queria obrigar a elas serem os meninos que elas não são, e isso pode mexer com o psicológico e causar até traumas e levar até essa menina ou esse menino a uma morte, a um problema psico, a um problema mental. Porque bole. Não bole mais comigo hoje, porque eu sou uma mulher empoderada. Então, eu sei o que é certo, o que é bom, o que eu posso agregar na minha vida e trazer para dentro de mim. Mas, essas outras pessoas que não tem tanta informação, que não tem tanto conhecimento, que não é munida de seus direitos e de seus deveres, como é que isso fica dentro de um lugar como esse? (ALANA, entrevistada em 01 de fevereiro de 2017).

Embora, na sua comunidade-religiosa de origem, Alana vivesse processos de negação de sua identidade de gênero, em se tratando da comunidade-terreiro Unzo de Ungunzo Kissimbe Amazi, gerida por ela, a relação está em um outro patamar de respeito às identidades trans*, embora ela enfrente alguns percalços, como em toda comunidade-terreiro.

[...] Dentro do meu Axé, todos os meus filhos já me conheceram, enquanto mulher trans. E todos me respeitam por tal. É minha mãe, é a senhora. Dos meus clientes a meus filhos. Eu não tenho esse problema. Dentro da minha casa mando eu, cuido eu e faço eu o que eu quero. Mas fora da minha casa, esses impasses acontecem. Como vem acontecendo com Vitória, com Viviane, com Carina, com Jujuba, não é? Então, não é só eu que vem vivendo isso. Então, vem crescendo o índice de mulheres trans à frente de um terreiro de Candomblé. E isso tem que ser revisto (ALANA, entrevistada em 01 de fevereiro de

2017).

Revisar o modo como os adeptos do Candomblé têm tratado suas/seus irmãs/irmãos trans* é o que ela sugere. Como venho provocando, as relações entre adeptos (sejam dirigentes ou não) são organizadas a partir da falta de informação/conscientização que Luana e Mauro levantaram. Entretanto, os adeptos das religiões de matriz africanas (e outros religiosos) são passíveis de transformação através das micropolíticas de afeto. O respeito pela identidade do outro é requisito principal para a humanização de espaços como os terreiros de Candomblé.

5.3.3 Divisão social do trabalho litúrgico

Um outro exemplo consiste nos afazeres ritualísticos. A divisão do trabalho litúrgico no Candomblé obedece ao tradicionalismo ritual, instituído pelas convicções de algumas/alguns líderes religiosas/os. Segundo os dirigentes do culto ancestral, a disposição de tarefas litúrgicas estará sempre associada às divindades como tratam algumas/alguns autoras/es (LÉPINE, 1978; SEGATO, 1986; TEIXEIRA, 1986; BARROS; TEIXEIRA, 1988).

Para a concepção feminista da religião, apresentada por Maria Rosado Nunes (2009), a divisão social do trabalho se ancora na dicotomia sagrado/profano no esteio das Ciências Sociais. Para minhas/meus interlocutoras/es, é mais uma ação que as/os coloca em lugares de subalternização. Para Alana, por exemplo, foram os momentos de divisão de tarefas que a colocaram na condição de “viadinho” e negaram sua feminilidade. Em suas palavras:

[...] Assim, quando eu fui iniciada, eu era aquele garotinho, fragilizado que não podia pegar peso, mas podia lavar uma pilha de prato, podia limpar o barracão todo, podia limpar a casa do pai de santo. Estas funções mais pesadas de homens, eu não tinha, mas eu era tratada enquanto menino dentro do terreiro por não aceitar a minha identidade de gênero. A minha identidade de transexual, que sou. Então, eu tinha que vestir batinha quadrada, calça. Não podia usar sapatinho de salto, era chagrim ou babucha. Eu tinha que me comportar como eles queriam e não como eu me aceitava, me via dentro daquele lugar. Onde eu fui escolhida para nascer. Eu não caí ali de pára- quedas nem fui empurrada. Eu caí ali porque o santo escolheu aquele lugar para nascer, não é? E que os próprios adeptos do Candomblé acabam trazendo isso para dentro da própria religião de matriz africana (ALANA, entrevistada em 01 de fevereiro de 2017).

E segue:

[...] *Só mulher pode dançar em certos lugares, só mulher não pode fazer certas coisas. É homem que veste azul, é a mulher que veste rosa. É Oxum que veste amarelo, mas é Ogum que veste cinza. Eu acho que o mundo de Orixá, é um mundo diverso. Quem disse que Ogum na África veste cinza ou azul? Quem disse que Oxum na África veste rosa ou amarelo? Então, é essa desconstrução que vem tendo dentro da religião. Eu vejo isso muito além. Nesse povo antigo, arcaico, lá da época da escravidão que foram massacrados, as três princesas que trouxeram o Candomblé aqui para a Bahia. Então, isso vem de culturas dos nossos antepassados que é difícil de quebrar, mas não é difícil de lidar. Se for construído você consegue adentrar Ilê Axé Opô Afonjá para falar de mulheres trans. Vai conseguir entrar no Oxumaré, o Cobre, o Gantois⁵⁷. Eu acho que são terreiros antigos que você vai poder acessar essas matrizes maiores para começar a quebrar esse estereótipo de que mulher trans não pode ser Ialorixá. Inclusive, eu estou brigando com a FENACAB,⁵⁸ o culto afro que a reapropriação do meu nome social, no meu registro na minha carteira, no meu certificado. Por que se a justiça me deu permissão de eu ter, porque eles não podem ver isso? Se no trabalho hoje que eu estou como educadora social, está lá no meu crachá – educadora social Alana de Carvalho. Por que no meu registro de terreiro eu não posso ter – Alana de Carvalho - Ialorixá? Então são preconceitos que são criados dentro da própria religião e que é preocupante. Quando eu digo que é preocupante é porque é preocupante. O que faltou para essa menina Viviane ter sido espancada, ou até eu mesma? Porque mulheres trans não podem ser zeladoras de Nkisis, nem as mulheres trans não podem ser a referência e liderança de um terreiro? Se fosse assim, Ogã também não virava pai de santo, Ekede também não virava mãe de santo. Né isso? Porque são papéis definidos. É complicado. Infelizmente, a religião é uma religião extensa e complicadíssima. Mas que não é difícil a gente quebrar barreiras em busca de direitos, não é? E de políticas públicas para o movimento. [...] mas que não inibe de ser uma mulher trans ser uma Yamoro dentro de um terreiro, de eu ser uma Makota dentro do terreiro. Porque se diz que eu não posso, está negando aquilo que eu sou (ALANA, entrevistada em 01 de fevereiro de 2017).*

Alana implica a comunidade religiosa a se posicionar sobre as práticas litúrgicas nas comunidades-terreiro. Os papéis de gênero destinados a homens e a mulheres são construções sociais que edificam práticas seculares de divisão social (e sexual) do trabalho. Enquanto isso, para os dirigentes, tais papéis emanam da energia do Orixá para o/a qual as pessoas tenham sido iniciadas.

A Nengua Nkisi de Alana aponta que é possível, mediante a impossibilidade de adeptos masculinos realizarem as funções consideradas do universo masculino (sacrifícios, encorar atabaques, organização prévia da casa nos períodos festivo-religiosos) que as mulheres assumam tais funções. No entanto, o Babalorixá de Luana relata que as atividades litúrgicas às quais ela (ou, ainda, uma mulher cisgênera) estaria apta a realizar são tarefas que passam pelo universo feminino como, por exemplo, bater ijé,⁵⁹ rituais internos para Orixás como Nanã, Obá que prescindem da presença feminina

⁵⁷ Refere-se às casas matriz do Candomblé na Bahia.

⁵⁸ Instituição criada para certificar a existência bem como do funcionamento religiosos das casas de candomblé. Rege também as associações ligadas às baianas de acarajé.

⁵⁹ Esse rito se refere à divisão do sangue pelos assentamentos dos orixás que estão recebendo os sacrifícios nos períodos/momentos de função religiosa. Em especial pessoas de Yemonja e Osun são requisitadas

em todos os seus ritos, dentre outras funções.

O que me parece é que novas configurações vão se constituindo a partir das necessidades reais das casas de culto e assim a tradição vai perdendo campo para os processos relacionais diante das emergências cotidianas. As/os interlocutoras/es desse estudo são compreendidas/os, pelos olhares de seus dirigentes e irmãos mais velhos, como corpos que desestabilizam as normas hegemônicas de gênero no contexto sócio-político das comunidades-terreiro.

[...] E muitas pessoas trans deixam de fazer seu orixá, deixam de cuidar. De filha de santo ela passa a ser uma cliente da casa. Porque muitas não querem se envolver por causa desses motivos. Se você for olhar tem muitas travestis que trabalham. Hoje vivem da vida noturna. É seu trabalho. Tem as transexuais também que têm uma vida normal, comum, que trabalha. E deixa de ser filha para poder ser cliente. O certo era ser cliente e passar a ser filha. Mas devido a essas coisas que acontece acaba se afastando, porque você quer ser respeitada lá dentro. Você quer usar uma roupa. Poxa, você tem vontade. Você passa na rua, você vê um tecido bonito que você quer levar para o seu orixá, ou senão você quer fazer uma roupa para você mesmo, uma saia e você não pode levar. Fica ali naquele padrão. É frustrante isso. Complicado [...] Sabe o que eu penso? Para eu discutir sexualidade, discutir o que passa na nossa cabeça trans, de homossexual, de bissexual. São coisas que a gente vai se entender porque a gente passa por esse processo. Eu queria ter uma palestra, eu queria estar em um grupo onde outras pessoas estivessem junto para poder eles entenderem o que a gente pensa e aí ouvir a ideia deles também (LUANA, entrevistada em 17 de maio de 2016).

A conscientização seria um imperativo presente na fala de Luana, já para Mauro informação é esse imperativo.

[...] Mauro é homem e a forma como Mauro se traja é indiferente para o orixá. Esse bloqueio Cacau está na cabeça das pessoas. Nós trans não temos problemas com os orixás. Se o que vale ali é o que eles acham certo. Se os princípios que valem são os princípios ensinados pelos orixás, eu percebo a cada dia e a cada local que eu me vejo que os mesmos estão evoluindo junto com a humanidade. Mas a humanidade que os representa não está fazendo questão de evoluir para que nos aceitem de uma forma tranquila e confortável. Porque eles nos agregam, eles nos aceitam, mas essas pessoas nos bloqueiam. Então, eu acho que esse o trabalho que tem que ser feito em cada casa que não tivemos acessos. De uma forma levar essas informações para aqueles Babalorixás, Yalorixás. A existência de pessoas trans dentro do Candomblé, a cada dia, está aumentando. E eles precisam evoluir junto com essas pessoas. Imagina se todo mundo virasse trans? O que seria do axé? (MAURO, entrevistado em 04 de abril de 2016).

Mauro se reporta aos Orixás como a força que o aceita (a ele e a todas as pessoas indistintamente) e propõe intervenções mais pontuais para que a comunidade religiosa do

para esse ato litúrgico.

Candomblé tenha mais informações sobre temas como a transexualidade. Intervenho: deixaria de existir? E tão logo, eis a resposta:

[...] Não, não deixaria. Porque a pessoa não se define pelo que ela representa. Não dentro. Não o espiritual. Não o emocional. Não o caráter. Isso daqui é só como a gente se sente confortável. É simples. É fácil de aceitar. Basta você botar na sua cabeça. Uma palavra-chave: respeito. Respeite a minha opinião. Respeite a minha vontade. E quando eu questionei com o meu pai de santo, com essa amiga e com alguns amigos que já são pais de santo, pessoas que têm muitos anos de axé, essa minha dúvida em relação a me mastectomizar. Esse paradigma que se você se mastectomizar o orixá te mata. Não. Orixá não se mete nessas coisas, gente. Quem bota isso na cabeça de vocês são vocês mesmos. Tanto que é a mesma coisa você é do axé e não poder fumar um baseado? Por que? Por que Ossaim vai me matar porque eu fumo maconha? Se eu fumava antes de entregar minha cabeça para ele! Se não fosse uma coisa que ele quisesse para mim, ele tirava. Ele tem esse poder. Ele é dono do meu ori. E foi isso que eu falei com o meu pai. Eu não sou a diferente, eu só sou justo comigo. Antes de ser justo com qualquer pessoa. E se for para viver aqui através dessa intolerância, dessa agressão verbal que eu ando tendo, eu prefiro não viver, eu prefiro caminhar só. Porque eles estão aqui. Eles nasceram comigo. Eles são meus. Eles só deram a responsabilidade ao senhor para trazer eles em terra. Eles lhe confiaram. Então é o que eu lhe peço, me confie, como o senhor me confiou. Se o senhor me confiou um cargo de responsabilidade ao seu lado. Porque é um Babá Otun. Porque eu não sou uma Yá Otun, eu sou um Babá Otun. Eu até falo que o Babá Otun da roça é uma mulher. É trans o Babá Otun da roça, mas lá ele se traja como homem. Eu não me modifico por isso. Eu executo com a mesma responsabilidade e sabedoria em qualquer circunstância de gênero que eu me encontre, se eu for homem, se eu for mulher, se eu for travesti, se eu for trans. O que seja. O que a gente escolhe para viver aqui fora, a gente também pode viver lá dentro. A gente só precisa estar embasado no respeito. Que é o que falta. É esse respeito que falta (MAURO, entrevistado em 07 de abril de 2016).

Cada filha/o tem suas ligações com seus Orixás que nos escolhem de acordo com histórias anteriores à nossa vinculação a uma casa de Candomblé. Luana, Mauro e Alana possuem relações de aproximação, amor, respeito, admiração e, sobretudo, obediência aos Orixás que regem suas vidas.

Oxum representa a fértil promessa de uma relação cordial entre Luana com suas lideranças religiosas bem como suas/seus irmãs/irmãos de Axé. Ossain promove a cura pelas folhas que agenciam o bem-estar entre Mauro e suas novas relações em uma casa onde rege o seu Orixá de cabeça. Dandalunda traz a paz das águas doces, mas com a astúcia de uma guerreira que não mede esforços em trilhar batalhas junto com sua filha Alana, que está sempre disposta a um bom debate.

Considero que essas três pessoas possuem muito de seus Orixá/Nkisi. A docilidade aliada à astúcia de Oxum/Dandalunda é comum a Luana e a Alana bem como é possível reconhecer em Mauro a exuberância e o potencial criativo de Ossain. É também notável, na condução de suas buscas, os caminhos trilhados por Exu, além da presença de

sua desenvoltura para se proteger nos momentos necessários e externar alegrias nos momentos mais adversos. Assim considerar a possibilidade de criar estratégias de sensibilização do povo de santo, um dos papéis dessas linhas que por aqui vão se encerrando...

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: (IN)CONCLUSÕES A(O)FINAL

Nos Candomblés de Salvador há uma correlação de forças que, de um lado, acolhe e enaltece a presença de pessoas trans*, quando permite a presença delas em suas dependências e, de outro, ancora-se na tradicionalidade, construída na/pela busca de um ideal de pureza que as religiosidades afro-brasileiras não alcançaram em sua totalidade, para negar tal existência, corroborando o discurso disseminado na sociedade patriarcal de que os corpos devem servir às suas funções sociais e assim manter a ordem de todas as coisas.

Como demonstra Miriam Rabelo, o Candomblé é definido pelas “multiplicidades” que precisam “ser encaminhadas e desenvolvidas” ao longo dos processos relacionais, muito embora elas não sejam fáceis de se delinear (RABELO, 2014, p. 279). E não são fáceis por conta das complexidades que a religião de matriz africana tem em relação a seus dogmas – porque, embora não sejamos orientados por um livro dogmático, possuímos diversas regras que norteiam nossas práticas cotidianas.

A pequena presença de pessoas trans* nos cultos públicos das casas de Candomblé reflete o projeto silencioso e bem orquestrado de apagamento dessas identidades. Embora não vislumbre a presença de transexuais (homens ou mulheres) em muitas casas que visito, isso não quer dizer que em tantas outras elas/eles não se façam presentes. Sempre se levantam questões sobre “mulheres” tocando atabaques, “homens” sendo confirmados Eque-des ou “mulheres” sendo confirmadas Ogãs, dentre outras questões com as quais questiono se não temos aí representações trans* que são deslegitimadas por uma ideia equivocada e unívoca de uma “verdade absoluta do gênero”, com as quais mais pessoas trans* vão sendo escamoteadas.

Tratando do campo social Candomblé, é possível que pessoas trans* não se sintam pertencentes ao espaço religioso em função do modo como as/os demais adeptas/os da religião lidam com os seus processos identitários. Os dogmas são a pura representação do impedimento e da negação do modo de ser e existir dessas pessoas, o que corrobora para uma relação meramente comercial (e pontual) na qual as demandas emergenciais de uma parte e outra são sanadas a partir das necessidades de ambos.

Em outra hipótese poderíamos pensar que as identidades trans*, em razão do discurso de aceitação irrestrita do Candomblé, possam ter percebido que essa aceitação nada mais é que uma moeda de troca na qual elas precisam abdicar de uma parte primordial de suas vidas: a sua identidade de gênero, em detrimento de um acolhimento

que nunca será completo tal qual a totalidade do processo redesignador, que tem tomado outras dimensões para a comunidade trans* e, com isso, deixado de ser uma pauta primordial para a maioria das pessoas trans*. Mas em que medida se dá esse acolhimento a partir da perspectiva trans*?

Em uma das casas oriundas da comunidade-religiosa de onde sou filho, o Ilê Axé Etomin Ewa, temos uma mulher trans* e, em vários momentos, ela foi tratada pelo seu nome de registro em função de uma postura arraigada na tradição do Ilê Asé Omin Yamase, Terreiro do Gantois, ao qual somos afiliados. Tivemos, no nosso Axé, a presença de uma outra mulher trans*, mas, pelos mesmos motivos, a relação se rompeu em virtude de ela não admitir a negação de sua identidade de gênero. Considero que a postura dela foi acertada partindo do pressuposto de que religião alguma deve apagar o sujeito, principalmente o Candomblé, que se reivindica como um espaço que é aberto a todas as pessoas.

Dito isso, dois anos depois da defesa desta dissertação, me vejo diante de uma modificação importante na nossa comunidade-terreiro. Temos em processo de abianato um homem trans* vinculado a nossa comunidade e com tratamento condizente com sua identidade de gênero, o que pode parecer pouco, mas para uma comunidade que não buscava debater temas como gênero e sexualidade se permitir avançar nesse sentido é no mínimo louvável.

Considero que as pessoas descritas neste trabalho tendem a pensar que as suas comunidades-terreiro possuem algum diferencial em relação ao grande número de casas de Candomblé para as quais as pessoas trans* são apenas motivos para risos sarcásticos ou ainda falas que deslegitimem suas identidades. Portanto, a invisibilidade que tratei no texto, é um reflexo do modo como as/os dirigentes religiosas/os tratam o tema em questão: as transgeneridades.

Desse modo, uma estratégia para sair do campo da invisibilidade é galgar o posto hierárquico de maior representatividade no Candomblé, como fez Alana, que vem potencializando a desconstrução do preconceito contra pessoas trans* como líderes religiosos a partir de micropolíticas em sua casa de Candomblé (e fora dela). Outra possibilidade é um processo de sensibilização de outras lideranças religiosas do Candomblé, no sentido de possibilitar diálogos sobre as identidades trans*.

Acredito que alguns impeditivos existem para essas práticas. Dentre eles, o mais importante seria que as/os dirigentes não estão dispostas/os a aceitar as diversidades de gênero e sexualidade, de modo efetivo, em suas casas, por uma pseudo preservação de

um ideal de casa de Candomblé que, em um mundo em constante transformação, é impensável. Ou ainda em função do pressuposto de que as pessoas trans* desestabilizem as identidades hegemônicas nas comunidades-terreiro, o que intensificaria o medo da modificação das estruturas “tradicionais” arraigadas nas comunidades-terreiro.

De acordo com o 21º dos *Princípios de Yogyakarta*, não se deve negar “a liberdade de pensamento, consciência e religião” por orientação sexual ou identidade de gênero, o que em algumas religiões mundiais seria impensável. Tendo o Candomblé como referência não precisamos acionar um compêndio de leis para o acesso à religiosidade, entretanto, quando trata-se de identidades de gênero inconformes, a postura etnocentrada de algumas religiões mundiais são percebidas, também, em algumas comunidades afro-religiosas.

Concordo que há uma aceitação de pessoas dissidentes nos espaços religiosos do Candomblé baiano, assim como no Candomblé paulista, quiçá do Brasil inteiro. Entretanto, a condição de um terreiro promover a aceitação irrestrita não significa que essa prática seja comum a todos os terreiros, haja vista que as cabeças hierárquicas são mundos distintos. Temos aqui em Salvador um terreiro reconhecido pela sua posição inclusiva e respeitosa para com as identidades trans*. Notadamente, não falei sobre o mesmo, em razão de não ter tido acesso direto.

Desse modo, podemos entender que terreiros como o Ile Axé Ajunsun Benoy, liderado pelo Babalorixá Lomanto Ti Omolu, que tem diversas representações trans* tem um papel importante (quiçá fundamental) para promover o debate sobre as identidades trans* nas comunidades-religiosas do povo de Orixá. Poderia ter pensado em um estudo de caso no terreiro citado acima, mas ainda assim teríamos construído dados de uma realidade específica e que não exclui a realidade de inúmeras outras vidas trans*, que buscam os terreiros de Candomblé.

Luana Neves, Mauro Gonçalves e Alana de Carvalho não são meros “objetos de pesquisa”, mas pessoas que têm personalidades distintas e modos diferentes de pensar e viver a religiosidade. Esses três mundos são intensos e cheios de experiências que foram encontradas nas páginas desta dissertação. Estamos construindo um caminho para entender o porquê das rejeições que as comunidades-terreiro cometem para com as identidades trans*. Essas, em busca de uma acolhida verdadeira, se colocam sob a responsabilidade de pessoas que são persistentes em manter processos tradicionais (e equivocados) em um espaço que é mutável, assim como todo espaço organizado através de relações sociais.

Luana Neves se define em sua afinidade com o sagrado e sua relação direta com Oxum. Para ela, os afastamentos dos adeptos da religião ocorrer, em boa parte, pelas relações de poder constituídas nos espaços de terreiro. Para o bem ou para o mal, as práticas de inclusão (e exclusão) de pessoas transexuais e travestis dos terreiros de Candomblé ainda é muito incipiente se tomarmos como base os enfrentamentos que homossexuais e lésbicas apontaram nas últimas décadas. Luana é uma pessoa “privilegiada” por ser iniciada na religião dos Orixás uma vez que nem todas as pessoas trans* conseguem essa inserção. A concessão de graças alcançadas perante seu Orixá é um dos motivos para que ela não tenha se afastado da energia que Oxum, a Ya Lode, emana. O reconhecimento das identidades trans* e o respeito a essas diversidades é o que proponho como meio de sensibilizar as lideranças religiosas e, com isso, possibilitar uma existência pautada em união.

Mauro Cavalcante, como já dito, afirma sempre a sua relação com Baba mi Ossain e Exu. Orixás de movimento e continuidades. Exu como um orixá envolvido com a criação, comunicação e com todas as formas de provento, os seus amigos são afortunados no que diz respeito a seus caminhos criativos. Para o Senhor das folhas, a cura é o caminho efetivo para lidar com as agruras da vida cotidiana. Ossain nos traz um rapaz com vigor, criativo pela astúcia de Exu e vivo como todos os Orixás, afinal, como ele mesmo afirma, os Orixás são vivos!

Para Alana de Carvalho, tudo tem o seu momento devido. Cantar, dançar, jejuar. Tudo depende de postura e, nesse quesito, ela se destaca diante das comunidades-religiosas. Assim como Luana, as suas posturas denotam a presença de mulheres (independente de suas identidades de gênero) de Candomblé em espaços dos mais variados. O tom político que Alana traz às suas falas atestam que urge reivindicar que nossas casas de culto, antes de serem consideradas templos religiosos, as casas dos Orixás, são quilombos de resistência.

Nesse sentido, o cerne pretendido pelas ancestrais das tradições candomblecistas, sob hipótese alguma, depõe contra qualquer segmento social. Transexuais e travestis serão filhas/os da mesma maneira que outras pessoas que batam às portas de uma casa de Candomblé, haja vista que nossas práticas sexuais devem sempre ser deixadas para além dos portões de nossas casas de culto, entretanto, nossas sexualidades, nossas identidades de gênero, são partes constitutivas das vidas das pessoas.

Às teóricas feministas, às/aos militantes LGBT, ao poder público, urge a necessidade de diálogos intensos e efetivos para com as pautas trans*. É provável que a

partir dessa frente unificada em prol da dignidade da pessoa humana e transexual, a aceitação delas, por suas comunidades-religiosas, seja, de fato, um ganho, respeitando os processos identitários, seus percursos e individualidades.

As pessoas trans* que foram apresentadas neste trabalho têm envolvimento, em maior e menor grau, com o campo das políticas públicas para a efetivação de direitos humanos da população LGBT. Alana, do lugar de militante política, possui uma inserção em espaços de discussão política e, de certa forma, influencia no modo como ela lida com as práticas de respeito às identidades trans*. Suas /seus filhas/os (iniciadas/os ou não) têm como perspectiva de vida o respeito às identidades trans*. Que isso um dia ocorra em todas as casas de axé!

REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. Movimientos de rebeldia y las culturas que tracionan. *In:* HOOKS, bell at al. **Otras inapropiadas:** feminismos desde las fronteras. Traficantes de Sueños. Madrid. p. 71-80. 2004. Disponível em: <https://www.traficantes.net/libros/otras-inapropiadas> Acesso em: 15 abr. 2015

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/44990/48602>. Acesso em: 02 mar. 2016

AZKUE, Irantzu Mendia *et al.* (ed.). **Otras Formas de (Re)conocer:** Reflexiones, herramientas y aplicativos desde la investigación feminista. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2014.

BARRETO, Caroline de Lima. Aparência travesti: redesenho, comportamento e vestimenta. *In:*. XVIII SIMPÓSIO NACIONAL DE GEOMETRIA DESCRITIVA, 18.; VII INTERNACIONAL CONFERENCE ON GRAPHICS ENGINEERING FOR ARTS AND DESIGN, 7., 2007, Curitiba. **Anais [...]**. Curitiba: GRAPHICA, 2007. Disponível

em:

http://www.exatas.ufpr.br/portal/docs_degraf/artigos_graphica/APARENCIA.pdf. Acesso em: 16 set. 2014

BARRETO, Caroline de Lima. **Moda e expressão sexual:** redesenho e construção da aparência no grupo das travestis de Salvador. 2008. 104 f. (Mestrado em Desenho, Cultura e Interatividade) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2008.

BARTRA, Eli. Acerca de la investigación y la metodología feminista. *In:* BLANQUEZ GRAF, N. *et al.* (org.). **Investigación feminista**. México: UNAM, 2012. p. 67-78.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia:** rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras. 2001

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo:** a experiência vivida. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2ª edição, 1970.

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.

BENTO, Berenice Alves de Melo. Política da diferença: feminismos e transexualidades. *In:* COLLING, Leandro (org.). **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, p. 403-414, maio/ago. 2005.

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://bdtd.ucb.br:8443/jspui/bitstream/123456789/1939/1/Texto%20completo%20Patrick%20Thiago%20Bomfim%20-%202009.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2015.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 2014 [1990].

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 11, p. 11-42, 1998. Disponível em:
<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634457/2381>. Acesso em: 18 maio 2015.

BLANQUEZ Graf, N. *et al.* (org.). **Investigación feminista**. México: UNAM, 2012

CHRISTIAN, Laville; DIONNE, Jean. A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências. Tradução de Heloisa Monteiro e Francisco Settineri. Porto Alegre : Artmed, 1999.

COLLING, Leandro. **Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo Queer**. Salvador: Edufba. 2015

COLLING, Leandro (org.). **Stonewall 40 + o que no brasil?**. Salvador: Edufba, 2011

COLLING, Leandro; SANT’ANNA, Thiago. Um breve olhar sobre a transexualidade na mídia. *In*: COELHO, Maria Thereza A. D; SAMPAIO, Liliana Lopes P (org.). **Transexualidades: um olhar multidisciplinar**. Salvador: Edufba, 2014. p. 255-266.

COLLING, Leandro; THÜRLER, Djalma. **Estudos e políticas do cus: grupo de pesquisa cultura e sexualidade**. Salvador: Edufba. 2013.

COLLING, Leandro. **Homoerotismo nas telenovelas da Rede Globo e a cultura**. Disponível em:
<http://www.cult.ufba.br/enecult2007/LeandroColling.pdf>. Acesso em: 20 out. 2014.

COLLINS, Patricia Hill. *Booty Call. Sex, Violence, and Images of Black Masculinity*. *In*: COLLINS, Patricia Hill. **Black Sexual Politics: African Americans, Gender and the New Racism**. New York: Routledge. 2005. p. 149-180

COLLINS, Patricia Hill. *Mammies, Matriarchs, and Other Controlling Images*. *In*: COLLINS, Patricia Hill. **Black Feminist Thought**. New York: Routledge. 2000. p. 69-96.

CONNELL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 27, n. 80, p. 9-20, out. 2012. Disponível em:
<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v27n80/v27n80a01.pdf>. Acesso em: 9 set 2015

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. A Black Feminist Statement. *In*: HULL, Gloria T. SCOTT, Patricia; SMITH, Barbara (ed.) **All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave**. New York: The Feminist Press, 1982, p. 13-22.

CRENSHAW, K. W. Mapping the margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against

Women of Color. **Stanford Law Review**, Stanford, v. 43, p. 1241-1299, 1991.

CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nômadás**, Bogotá, v. 26, p. 92-101, 2007

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô, Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988

DIAS, Claudenilson *et al.* Análise do discurso crítica na práxis do Candomblé. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLIARES EM CULTURA, 15., 2014, Salvador. **Anais eletrônicos** [...]. Salvador: ENECULT, 2014. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult/anais/edicao-atual-x-enecult/>. Acesso em: 15 jan. 2015.

DIAS, Claudenilson. Noites Baianas: um encontro entre a arte de representar e a (in)capacidade de subverter as normas de sexualidade e gênero. In: II SEMINÁRIO INTERNACIONAL ENLAÇANDO SEXUALIDADES, DIREITOS, RELAÇÕES ETNICORRACIAIS, EDUCAÇÃO, TRABALHO, REPRODUÇÃO, DIVERSIDADE SEXUAL, COMUNICAÇÃO E CULTURA, 2., 2011, Salvador. **Cardeno** [...]. Salvador: EDUNEB, 2011. Disponível em: <http://www.uneb.br/enlacandosexualidades/files/2013/06/Noites-baianas-um-encontro-entre-a-arte-de-representar-e-a-incapacidade-de-subverter-as-normas-de-g%C3%AAnero-e-sexualidade.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2015.

DORFMAN, Beatriz Regina. **A arquitetura e a diferença**: uma leitura da desconstrução. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

FOUCAULT, Michel. Direito de morte e poder sobre a vida. In: FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Rio de Janeiro. Edições Graal. 2003. p. 125-149. (v. 1; A vontade de saber).

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Resumo dos Cursos do Colige de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editores, 1997.

FRY, Peter. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008

GIRALDO, Fernando U.; ARIAS, Waldor B.; REYES, José I.. Tensiones en La Construcción de identidades de Hombres Negros Homosexuales en Cali. In: WADE, P; URREA, F.; VIVEROS, M. (ed.). **Raza, etnicidad y sexualidades**: ciudadanía y multiculturalismo en Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Escuela de Estudios de Género, 2008. p. 279-318. Disponível em: <https://www.scribd.com/doc/175326777/Raza-Etnicidad-y-Sexualidades/>. Acesso em : 03 maio 2015.

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 em: 10 out. 2015

GOUGES, Olympe de. **Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne**. In: Bibliothèque Jeanne Hersch. Textes fondateurs, 1791. Disponível em: http://www.aidh.org/Biblio/Text_fondat/FR_03.htm. Acesso em: 11 fev. 2006.

GOIKOETXEA GANDARIAS, Itziar; FERNÁNDEZ GARCÍA, Nagore. Producciones narrativas: una propuesta metodológica para la investigación feminista. In: AZKUE, Irantzu Mendia *et al.* **Otras formas de (re)conocer**: reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista. Bilbao: UPV/EHU, 2014. p. 97-110.

GUZMÁN CÁCERES, Maricela; PÉREZ MAYO, Augusto Renato. Las epistemologías feministas y la teoría de género: cuestionando su carga ideológica y política versus resolución de problemas concretos de la investigación científica. **Cinta moebio**, Chile, v. 22, p. 112- 126, 2005. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1010220>. Acesso em: 30 ago. 2016

GROSGOUEL, Ramon. El concepto de «racismo» en michel foucault y frantz fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?. **Tabula Rasa**, Bogotá, Non. 6, p. 79-102, enero/junio 2012. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-4892012000100006&script=sci_arttext. Acesso em: 17/05/2015

GROSSI, Miriam Pillar. Identidade de Gênero e Sexualidade. **Antropologia em Primeira Mão**, Florianópolis, 1998. Disponível em: http://bibliobase.sermais.pt:8008/BiblioNET/upload/PDF3/01935_identidade_genero_revisa do.pdf. Acesso em: 17 jan. 2016.

HALL, Stuart. Que negro é esse na cultura popular?. **Revista Lugar Comum**, Rio de Janeiro, n. 13-14, p. 147-159, jan./ago. 2001.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2005

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (org.). **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. 2. ed. Belo Horizonte: Autentica, 2009. p. 33-118. Disponível em: <https://we.riseup.net/assets/128240/ANTROPOLOGIA+DO+CIBORGUE.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2016

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, São Paulo, v. 5, p. 07-41, 1995 Disponível em: http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/1065_926_hARAWAY.pdf. Acesso: 14 jun. 2016.

HARDING, Sandra. Uma filosofia de la ciencia socialmente relevante? Argumentos em torno a la controversia sobre el Punto de vista Feminista. In: BLANQUEZ GRAF, N. et al. (org.). **Investigación Feminista**. México: UNAM, 2012. p. 39-66.

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

HOOKS, bell. Alisando nossos cabelos. **Revista gazeta de Cuba**, Tradução de Lia Maria dos Santos, Cuba, jan./fev. 2005 ()

HOOKS, bell. Intelectuais Negras. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464, jan. 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465>. Acesso em: 19 mar 2014

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. 2012. 302 f. Tese. (Doutora em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/100558/308807.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 25 jan. 2015.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero**: conceitos e termos. [S.l.:s.n], 2012. Disponível em: https://www.sertao.ufg.br/up/16/o/ORIENTA%C3%87%C3%95ES_POPULA%C3%87%C3%83O_TRANS.pdf?1334065989. Acesso em: 13 jun. 2014

JESUS, Jaqueline Gomes de. Prolegômenos para o futuro pensamento transfeminista. *In*: MINELLA, Luzinete Simões; ASSIS, Gláucia de Oliveira; FUNCK, Susana Bornéo (org.). **Políticas e fronteiras**. Tubarão: Ed. Copiart, 2014. p. 97-112. Disponível em: <http://docs12.minhateca.com.br/756567423,BR,0,0,POLITICAS-E-FRONTREIRAS.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2017

KASS, Hailey. Similaridades e divergências entre as correntes Feministas Tradicional/Mainstream e o Transfeminismo. *In*: BENTO, Berenice, FÉLIX-SILVA Antonio Vladimir (org.) **Desfazendo gênero**: subjetividade, cidadania e transfeminismo. Natal: EDUFRN, 2015. p. 289-300.

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

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

LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. *In*: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Candomblé Religião do corpo e da alma**: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas. 2004. p. 139-164.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2003

LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004

LORDE, Audre. Textos escolhidos. (fanzine). [S.l.:s.n], s.d.

MACHADO, Roberto, Introdução: por uma genealogia do poder. *In*: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro. Edições Graal, 1979. p. VII-XXIII.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *In*: MBEMBE, Achille. **Necropolítica seguido de Sobre el Gobierno Privado Indirecto**. Espanha: Melusina [sic], 2011. p. 17-76.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org). **Candomblé Religião do corpo e da alma**: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas. 2004.

MOORE, Henrietta. Compreendendo sexo e gênero. Do original em inglês: “Understanding sex and gender”, *In*: INGOLD, Tim (ed.). **Companion Encyclopedia of Anthropology**. Tradução de Júlio Assis Simões. Londres: Routledge, 1997. p. 813-830.

MENEZES, Rafael. O avesso da travesti. **Farejando o mundo**, [S.l.], 2010. Disponível em: <http://farejandoomundo.blogspot.com.br/2010/05/o-avesso-da-travesti.html>. Acesso em: 18 set. 2014.

MESQUITA, Ralph Ribeiro. Entre homens, mulheres e deuses: identidade, gênero e (homo)sexualidade no contexto afro-brasileiro. **Gênero**, Niterói, v. 4, n. 2, p. 95-117, 1 sem, 2004. Disponível em: <http://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31034/18123>. Acesso em: 19 mar 2016

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**: ‘um discurso sobre as ciências’ revisitado. São Paulo: Cortez, 2006. p. 667-708.

MISKOLCI, Richard. A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 11, n. 21, p. 150-182, jan./jun. 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-45222009000100008&script=sci_abstract&tlng=p. Acesso em : 18 out. 2014.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual dos conceitos de raça, racismo, identidade e etnia. *In*: BRANDÃO, André Augusto P. (org.). **Programa de educação sobre o negro na sociedade Brasileira**. Rio de Janeiro:EdUFF, 2004. p. 15-34. (Cadernos PENESB).

MUSSKOPF, André Sidnei. À meia luz: a emergência de uma teologia gay seus dilemas e possibilidades. 2005. **Cadernos IHU ideias**, São Leopoldo, ano 3, n. 32, 2005. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/032cadernosihuideias.pdf>. Acesso em: 30 out. 2014

OAKLEY, Ann. Sex and Gender. *In*: OAKLEY, Ann. **Sex, Gender & Society**. New York: Harper,

1972. p. 158- 172.

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**, Lisboa, n. 22, 2010.

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

PARKER, Richard Guy, Cultura, economia política e construção social da sexualidade. *In*: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 125-150.

PELÚCIO, Larissa. **Abjeção e desejo**: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2009.

PELÚCIO, Larissa. Feminismo sem inocências: reflexões cuiérs em torno das potências marginais dos estudos de gênero. *In*: BENTO, Berenice, FÉLIX-SILVA Antonio Vladimir (org.) **Desfazendo gênero**: subjetividade, cidadania e transfeminismo. Natal: EDUFRN, 2015. p. 315-338.

PÉREZ, Gloria Careaga. Transfeminismo plural en Latinoamérica. *In*: BENTO, Berenice, FÉLIX-SILVA Antonio Vladimir (org.) **Desfazendo gênero**: subjetividade, cidadania e transfeminismo. Natal: EDUFRN, 2015. p. 301-314.

PERROT, Michelle. Práticas da Memória Feminina. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 9, n. 18, p. 09-18, 1989.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, v. 11, n. 2, p. 263-274, jul./dic., 2008.

PISCITELLI, Adriana. Tradição oral, memória e gênero: um comentário metodológico. **Cadernos PAGU**, Campinas, n. 1, 1993, p. 149-171.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 11, p. 13, 2008.

PLATERO, Raquel (Lucas). ¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y queer? *In*: AZKUE, Irantzu Mendia *et al.* **Otras formas de (re)conocer**: reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista. Bilbao: UPV/EHU, 2014. p. 79-98.

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, 2014a.

RABELO, Miriam. A articulação de corpos e espaços no candomblé. *In*: ORO, Ari Pedro; TADVALD, Marcelo (org.). **Circuitos religiosos**: pluralidade e interculturalidade. Porto Alegre: Editora Circula, 2014b. p. 235-253.

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

RIBEIRO, Luiz Albero Faria. *Deus é para todos?: travestis, religião e inclusão social*. 2009. 159 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – 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_Indice.html. Acesso em: 21 jul. 2016.

RIOS, Luis Felipe. “*LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!*”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. **Polis e Psique**, Porto Alegre, v. 1, n. Temático, 2011, p. 212-231. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/PolisePsique/article/view/31540>. Acesso em: 18 abr. 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. 2015. 195 f. Dissertação (Mestrado em Relações Interculturais) – Universidade Aberta, [S.l.], 2015, Portugal. Disponível em: <https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/4463/1/Tese%20Mestrado%20-%20Rui%20Martins%20Romba.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2015.

RUBIN, Gayle. “The Traffic in Women: Notes on the ‘political economy’ of sex.” *In*: REITER, R. (ed.). **Toward an Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Press, 1975. p. 157-210. [Traduzido para o português e publicado por SOS Corpo e Cidadania]

RUBIN, Gayle. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade. Tradução de Felipe Bruno Martins Fernandes. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 21, p. 1-88, 2003.

SANTOS, Ailton Silva. O gênero na berlinda: reflexões sobre a presença de travestis e mulheres transexuais nos terreiros de candomblé. *In*: III SEMINÁRIO INTERNACIONAL ENLAÇANDO SEXUALIDADES, 3., 2013, Salvador. **Anais** [...]. Salvador: EdUneb, 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 em: 25 set 2016

SANTOS, Boaventura Souza. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2008

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

SANTOS, Milton Silva dos. **Tradição e tabu**: um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras. 2007. 116 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/3841/1/Milton%20Silva%20dos%20Santos.pdf>. Acesso em: 31 dez. 2017.

SARDENBERG, Cecília M. B. “Conceituando “Empoderamento” na perspectiva Feminista”. *In*: I

SEMINÁRIO INTERNACIONAL: TRILHAS DO EMPODERAMENTO DE MULHERES, 1., 2006, Salvador. **Anais** [...]. Salvador: Projeto TEMPO, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/6848/1/Conceituando%20Empoderamento%20na%20Perspectiva%20Feminista.pdf>. Acesso em: 02 maio 2015.

SCOTT, Joan Wallach. “Gênero: Uma Categoria Útil para a Análise Histórica.” **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990. Acesso em: 17 abril 2015.

SCOTT, Joan Wallach. ‘Millenium Fantasies: The Future of “Gender” in the 21st Century’. In: HONEGGER, C.; ANI, C. (org.). **Gender: die Tuchken einer Kategorie**. Zurich: Chronos, 2001. p. 19-37.

SCOTT, Joan Wallach. O enigma da igualdade. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 11-30, 2005. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/43596434?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 14 abr. 2015.

SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza: família, sexo, e gênero no Xangô do Recife. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Candomblé Religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas. 2004. p. 45-102

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010

STOLLER, Robert J. **A experiência transexual**. Rio de Janeiro: Imago, 1982.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Lorogum – identidades sexuais e poder no candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Candomblé Religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas. 2004. p. 197-225

TRUTH, Sojourner. Ain’t I a woman?. **Geledés**, São Paulo, 23 maio 2009. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/sojourner-truth/>. acesso: 18 set 2015

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

VUOLA, Elina. Questões teóricas e metodológicas sobre gênero, feminismo e Religião. In: ROSADO, M. J. (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**, Salvador, maio/out. 2014. Disponível em: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/viewArticle/10154>. Acesso: 21 dez. 2015.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade**. 2015. 244 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/19685>. Acesso em: 15 maio 2016.

WOLFF, Erick. A homossexualidade abordada na religião Yorùba. **Revista Olorun**, [S.l]. 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 em: 17 maio 2017.

Sites regularmente visitados

TRANSFEMINISMO. [S.l], sd. Disponível em: <http://transfeminismo.com/>.

IBAHIA. Salvador, sd. Disponível em: <http://www.ibahia.com/a/blogs/sexualidade/>.

Documentários

Mulheres de axé

A cidade das mulheres