UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
ESCOLA DE ENFERMAGEM DE RIBEIRÃO PRETO
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM ENFERMAGEM PSIQUIÁTRICA

RONAN DA SILVA PARREIRA GAIA

# Mulheres transexuais do Candomblé Ketu em Ribeirão Preto-SP:

# Costuras identitárias na interface com a saúde mental

Ribeirão Preto - SP

2021

RONAN DA SILVA PARREIRA GAIA

# Mulheres transexuais do Candomblé Ketu em Ribeirão Preto-SP:

# Costuras identitárias na interface com a saúde mental

Dissertação apresentada à Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo para obtenção do título Mestre em Ciências, Programa de Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica.

Linha de Pesquisa: Promoção de Saúde Mental.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Scorsolini-Comin.

Ribeirão Preto - SP

2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Gaia, Ronan da Silva Parreira
Mulheres transexuais do Candomblé Ketu em Ribeirão Preto-SP: Costuras identitárias na interface com a saúde mental. Ribeirão Preto, 2021.
126 p.: il.; 30 cm

Dissertação de Mestrado, apresentada à Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto/USP. Área de concentração: Enfermagem Psiquiátrica.
Orientador: Prof. Dr. Fabio Scorsolini-Comin

1. Transexualidade. 2. Religião. 3.Análise de Gênero. 4.Cultura. 5.Saúde Mental.

Este estudo foi desenvolvido junto ao *ORÍ – Laboratório de Pesquisa em Psicologia, Saúde e Sociedade*, sediado na Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, sob coordenação do Prof. Dr. Fabio Scorsolini-Comin. *O ORÍ* está cadastrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq.

orí usp

GAIA, Ronan da Silva Parreira

Mulheres transexuais no Candomblé Ketu em Ribeirão Preto-SP: costuras identitárias na interface com a saúde mental

Dissertação apresentada à Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Ciências, Programa de Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica.

Aprovado em ...../ ...../ .....

Presidente

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Comissão Julgadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Aos *Orixas, Inquices e Voduns* por guardarem, em todos os instantes, meus caminhos. À minha ancestralidade que faz (re)existir, à população trans* (transexual e transgênera) candomblecista pela coragem e resistência. Aos/As meus/minhas irmãos/irmãs, pais, mães, filhos e filhas do candomblé, sobretudo aqueles/as melaninados, por resistirem diante de todas as dinâmicas excludentes e racistas, dinâmicas essas que sinto cotidianamente.

**AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente à *Oṣàlúfọ́n*, meu *òrìṣà*, por ser minha primeira expressão de amor e resistência, por me guardar e me escolher, "*Onísáà, wúre/ Sáà wúre àṣẹ!/ Onísáà wúre, o bẹ́ẹ́ rí o mọ́!/ Onísáà, wúre/ Sáà wúre àṣẹ, bàbá!/ Onísáà wúre, o bẹ́ẹ́ rí o mọ́!*" (*Oríkì òrìṣà Oṣàlúfọ́n*[1]). *Bàbá mi àṣẹ*!

Fico bastante receoso em tecer agradecimentos, sobretudo pelo risco de esquecer de mencionar sujeitos importantes tanto para minha trajetória, como para a produção deste trabalho. Todavia, como nos ensina Joseph Ki-Zerbo (2010), não é possível viver sem memória e, como africano diaspórico, retirado, forçadamente, de minhas origens ancestrais que existem e resistem em solo brasileiro, principalmente pela memória e pela oralidade, entendo a importância de agradecer. Sendo assim, agradeço às minhas famílias (biológica e religiosa/cultural) pelo apoio, carinho, amor e pelo *àṣẹ* que nos une e permite resistir às mazelas do racismo, sobretudo quando impresso em nossa epiderme.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Fabio Scorsolini-Comin, pelas orientações, não apenas neste, mas em todos os outros trabalhos e pelas parcerias. À Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (EERP-USP), especialmente ao Departamento de Enfermagem Psiquiátrica e Ciências Humanas e ao Programa de Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica.

Também gostaria de agradecer os professores: *Bàbá* Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo (UNILAB) pelo carinho, parcerias, por literalmente me 'manter de pé' quando o racismo tentava me tirar tudo de melhor, por me auxiliar a pensar Candomblé sem reduzi-lo à perspectiva do Sudeste como em muitos estudos sobre o assunto e também por sempre me lembrar a importância de resistir; ao Prof. Me. Washington de Bessa Barbosa Júnior (UNAERP); às queridas Profa. Dra. Andresa Aparecida Ferreira (CUML/SME-PMRP) e Profa. Ma. Antonia Terezinha Marcantonio (PUC-Campinas) por me incentivarem, durante a graduação em Pedagogia, e à Profa. Ma. Alessandra Farago (CEUCLAR), durante a graduação em Filosofia, a seguir carreira acadêmica e à Profa. Angela Rezende, minha orientadora do curso de graduação em História, pelo carinho.

[1] Senhor da Existência, abençoe/ Rogamos bênção e *àṣẹ*!/ Senhor da Existência, assim o contemplamos novamente!/ Senhor da Existência, abençoe/ Rogamos bênção e *àṣẹ*, mestre!/ Senhor da Existência, assim o contemplamos novamente!" (Saudação ao *orixá Oṣàlúfọ́n*, tradução nossa).

Agradeço também a Profa. Dra. Francirosy Campos Barbosa (FFCLRP/USP) e a Profa. Dra. Mariana Leal de Barros (Laboratório de Etnopsicologia – FFCLRP/USP) pelo carinho e orientações durante meu Exame de Qualificação.

Agradeço a toda população trans* candomblecista e a todo povo de terreiro, especialmente às mulheres participantes deste estudo.

Em consonância com o art. 3, da Portaria n. 206/2018[2]: "O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)".

Por fim, agradeço os/as colegas: do Conselho Editorial da Revista África e Africanidades, especialmente à querida Profa. Ma. Nágila Oliveira; do "*ORÍ* – Laboratório de Pesquisa em Psicologia, Saúde e Sociedade" (EERP-USP/CNPq) pelas parcerias, conversas e estudos; do "Tierno Bokar: Núcleo de pesquisas e estudos sobre o fenômeno religioso" (IH-UNILAB/CNPq) pelas parcerias, encontros de estudos, aprendizado e ressignificação intelectiva, especialmente ao Prof. Dr. Francisco Vitor Macedo Pereira (UNILAB), Profa. Dra. Giovanna Capponi (*University of Roehampton*); Prof. Me. Kaio Souza Lemos (UFC/UNILAB); Prof. Abel Colombo Quijila (UNILAB); da OSC Casa da Mulher – Associação de Atendimento, Estudo de Pesquisa (Ribeirão Preto – SP), especialmente as camaradas Profa. Adria Maria Bezerra Ferreira, Silvia Helena Costa Amaral Diogo, Giovanna C. Pericine Nascimento e Juscilene Sena dos Santos; às minhas queridas Alice da Silva Vitória (UFV/CP II), Cristina Aparecida Silva (UNAERP), Thais Peterossi Candido (UNESP), Ana Carolina da Silva Oliveira (UNIP), Laysi da Silva Zacarias (UnB) e Claudete Zacarias (UNIDERP); aos meus amados irmãos biológicos Renato Luiz da Silva Parreira Gaia (*Alagbe* Renato d'*Odé*), Gabriel Ricardo da Silva (*Bàbá* Gabriel d'*Ògún*).

Agradeço à Profa. Dra. Janine Marta Coelho Rodrigues (CE-PPGE-UFPB) e ao Prof. Dr. Wilson Honorado Aragão (CE-PPGE-UFPB) pelas parcerias, por me acolherem e me permitirem enxergar o Brasil fora de São Paulo.

Às mulheres que me incentivaram a ser eu mesmo: minha mãe, Marilia Lima da Silva (*Iyárobá* Marilia d'*Omolu*); minha tia avó, Vera Lucia Candido da Silva; minha avó Odete Luiza da Silva; e minha tia bisavó, Luzia de Souza (*Iyá* Luzia d'*Ọṣun*). Ao meu avô e referência paterna-familiar Francisco Ferreira Lima (que mesmo nunca tendo frequentado o ensino formal

---

[2] *In:* FUNDAÇÃO COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR. **Portaria nº 206, de 4 de setembro de 2018**. Dispõe sobre obrigatoriedade de citação da CAPES. Brasília: DOU, seção 1, n. 172, p. 22. Publicado em 5 de setembro de 2018. Disponível em: < http://www.capes.gov.br/images/stories/download/legislacao/05092018_PORTARIA_N206_DE_4_DE_SETEMBRO_DE_2018.pdf >. Acesso em: 03 set. 2020.

sempre me incentivou a estudar) e aos meus ancestrais, tia bisavó *Ìyá* Domingas d'*Ṣàngó* (*in memoriam*) e *Bàbá Lalojú* d'*Ogiyán* (*in memoriam*); aos meus amigos de militância e afro-religiosidade Ariel Teixeira Roque (Unirio) e Gabrielly Martins Nunes (Gabz); aos meus mais velhos e mais novos: do *Ilé Àṣẹ Ọmọ Omolu* (Ribeirão Preto – SP) - terreiro onde fui iniciado nos ritos do candomblé Ketu – especialmente minha *Yakekere* (e *Ìyálórìṣà* do terreiro), *Ìyá* Nora d'*Omolu* e a minha *Ìyá Ojúbònà*, *Ìyá* Tati; do *Ilê Asé Ogun Onirê Alacorô Odé Igbo* (São José do Rio Preto – SP), do *Ilé Àṣẹ Oya* d'*Orun* (São José do Rio Preto – SP) e do *Ilê Asé Oyá Gàmbalé* (Araçatuba – SP); aos meus amados da *Ẹgbẹ àwọn ọmọ Òṣàlá* (Ribeirão Preto – SP).

A segurança de um futuro melhor para a população Negra não se inclui nos dispositivos da chamada 'lei de segurança nacional'. Esta é a segurança das elites dominantes, dos seus lucros e compromissos com o capital interno ou estrangeiro, privado ou estatal. A segurança da "ordem" econômica, social e política em vigor é aquela associada e inesperável das teorias "científicas" e dos parâmetros culturais e ideológicos engendrados pelos opressores e exploradores tradicionais da população afro-brasileira.
Tampouco nos interessa o uso ou a adoção de slogans ou palavras de ordem de um esquerdismo ou democratismo vindos de fora. A Revolução Negra produz seus historiadores, sociólogos, antropólogos, pensadores, filósofos e cientistas políticos. Tal imperativo se aplica também ao movimento afro-brasileiro.
(*Abdias do Nascimento*)

Que nossas titulações não sirvam apenas para nos jogar para cima alimentando nossas vaidades acadêmicas e que nossos escritos sejam para e pelas pessoas, para e pelo desenvolvimento social, o combate ao racismo, ao preconceito e as desigualdades. Que tenhamos coragem!
(*Wilson Honorato Aragão*)

# RESUMO

GAIA, R. S. P. **Mulheres transexuais no Candomblé Ketu em Ribeirão Preto-SP:** costuras identitárias na interface com a saúde mental. 126 p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Enfermagem Psiquiátrica. Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP, 2021.

Historicamente marginalizado no Brasil, o Candomblé é tido por muitos de seus adeptos como uma religiosidade/espiritualidade/ancestralidade inclusiva e acolhedora, sendo que notadamente é possível encontrar mulheres transexuais praticantes da religião. Todavia, o Candomblé apresenta uma problemática ainda latente: o fato de se basear no sexo biológico e não na orientação de gênero de seus adeptos. Assim, o objetivo central desta Dissertação foi investigar como mulheres transexuais do Candomblé expressam e corporificam a questão do gênero em suas práticas religiosas. Adicionalmente, objetivou-se compreender se e como a relação com a religiosidade/espiritualidade/ancestralidade afro-brasileira pode promover sofrimento psíquico nessas mulheres. Tratou-se de um estudo de caso coletivo, exploratório, de corte transversal, amparado no referencial dos estudos de gênero, especialmente os estudos de Oyeronké Oyěwùmí (1997; 2002; 2004; 2016). Foram entrevistadas três mulheres transexuais iniciadas e praticantes de terreiros de Candomblé da cidade de Ribeirão Preto, estado de São Paulo. As entrevistadas foram conduzidas a partir de questões que buscaram estabelecer a relação entre identidade de gênero e trajetória das participantes no candomblé. As entrevistas ocorreram de forma distinta, sendo uma presencial, uma pelo aplicativo Google Meet e outra pelo WhatsApp Web, tendo em vista a pandemia da COVID-19, e foram audiogravadas mediante autorização verbal. Participaram da pesquisa três mulheres trans iniciadas no candomblé para os seguintes *orixás*: *Oya, Oxalufon*, *Oxum*. As entrevistas audiogravadas foram transcritas e analisadas na íntegra, sendo codificadas a partir de procedimentos de análise de conteúdo temático reflexivo. O *corpus* foi constituído pelas entrevistas transcritas e pelas narrativas em diário de campo, interpretados a partir do referencial dos estudos de gênero. Foram evidenciadas, a partir dos relatos das participantes, a relação entre fé, religiosidade/espiritualidade/ancestralidade no candomblé e as relações de gênero, sendo que a primeira participante relatou não frequentar na condição de filha de santo nenhum outro terreiro de candomblé, mas ser candomblecista e frequentar terreiros na condição de amiga dos dirigentes religiosos. De acordo com a mesma, quando foi iniciada precisou assumir sua identidade biológica mesmo com seu *Babalorixá* sendo homossexual. A segunda participante possui um posto masculino no terreiro em que frequenta e relata assumir sua identidade biológica no terreiro e no trabalho. No terreiro por opção e no trabalho pela necessidade de proteção, assumindo assim a dualidade entre suas identidades corporificadas, mas relata que mesmo quando assume sua identidade biológica (através do uso de nome e roupas culturalmente consideradas como masculinas) continua sendo e se sentindo mulher. Por fim, a terceira participante relata que assumiu sua identidade trans há aproximadamente um ano. Segundo a participante, a maior dificuldade que encontrou para se assumir como pessoa trans foi o medo da violência e transfobia que sofreria pela sociedade. Mas, segundo ela, pelo fato de ter nascido em uma família candomblecista e seu pai ser homossexual não houve dificuldade em se assumir como mulher trans no candomblé, sendo que, diferente das demais participantes que já se iniciaram no candomblé na condição de mulheres, a terceira participante 'descobriu-se' mulher quando já era dirigente religiosa do terreiro de sua família. Foi identificado que, para as mulheres participantes deste estudo, sentir-se mulher se sobressai à necessidade de vestir-se como mulher. Igualmente, esse fato evidencia que os terreiros de candomblé compõem uma potente rede de acolhimento à população trans e que a cosmogonia yorubá não pode ser

interpretada como sendo transfóbica, mas os sujeitos que reproduzem os ritos e procedimentos desta cultura podem apresentar dinâmicas potencialmente transfóbicas.

**Palavras-chaves:** Transexualidade; Religião; Análise de Gênero; Cultura; Saúde Mental.

## ABSTRACT

GAIA, R. S. P. **Transsexual women at Candomblé Ketu in Ribeirão Preto-SP:** identity seams at the interface with mental health. 126 p. Master's Degree Dissertation. Graduate Program in Psychiatric Nursing, Ribeirão Preto College of Nursing, University of São Paulo, Ribeirão Preto, SP, 2021.

Historically marginalized in Brazil, Candomblé is considered by many of its adherents as a inclusive and welcoming religiosity/spirituality/ancestry, given that clearly it is possible to find transsexual women who practice the religion. However, Candomblé presents a still latent problem: the fact of being based on biological sex and not on the gender orientation of its adherents. Thus, the central objective of this masters's dissertation was to investigate how transsexual women of Candomblé express and embody the issue of gender in their religious practices. Additionally, this study aimed to understand whether and how the relationship with Afro-Brazilian religiosity/spirituality/ancestry can promote psychic suffering in these women. This was a collective, exploratory, cross-sectional case study, based on the framework of gender studies, especially the studies of Oyeronké Oyěwùmí (1997; 2002; 2004; 2016). Three transsexual women initiated and practicing patios from Candomblé in the city of Ribeirão Preto, State of São Paulo, were interviewed. The interviewees were conducted based on questions that sought to establish the relationship between gender identity and the trajectory of the participants in candomblé. The interviews took place differently, one by way, one by the Google Meet, and another by WhatsApp, because of the COVID-19 pandemic, and were recorded with a verbal authorization. Three trans women initiated in candomblé for the following *orixás* participated in the research: *Oya, Oxalufon, Oxum*. The recorded interviews were transcribed and analyzed in full, being coded from procedures of analysis of reflective thematic content. The corpus consisted of transcribed interviews and narratives in a field diary and interpreted from the gender studies framework. It was evidenced, from the participants' report, the relationship between faith, religiosity/spirituality/ancestry in candomblé and gender relations, and the first participant attending as a saint's daughter no other terreiro de candomblé, but to be a candomblecist and attend terreiros as friends with religious leaders. According to her, when she was initiated she had to assume her biological identity even though her *Babalorixá* was homosexual. The second participant has a male position in the terreiro where she attends and reports assuming her biological identity in the terreiro and at work, in the terreiro by choice and at work because of the need for protection, thus assuming the duality between their corporate identities, but she reports that even when she assumes her biological identity (through the use of her name and clothing culturally considered to be masculine), she remains and feels like a woman. Finally, the third participant reports that she assumed her trans identity approximately a year ago. According to the participant, the biggest difficulty she felt to come out as a trans person was the fear of violence and transphobia that she would suffer for society. But, according to her, because she was born in a Candomblecist family and her father is a homosexual, there was no difficulty in assuming herself as a trans woman in Candomblé, and, unlike the other participants who have already started in Candomblé as women, the third participant assumed been a woman when she was already a religious leader of her family's terreiro. It was identified that, for the women participating in this study, feeling like a woman stands out the need to wear women's clothes. Likewise, this fact shows that the Candomblé terreiros forms a powerful reception network for the trans population and that yorubá cosmogony cannot be interpreted as transphobic, but the subjects who reproduce the rituals and procedures of this culture may present potentially transphobic dynamics.

**Keywords:** Transsexualism; Religion; Gender Analysis; Culture; Mental Health.

# RESUMEN

GAIA, R. S. P. **Mujeres transexuales en Candomblé Ketu en Ribeirão Preto-SP:** costuras de identidad en la interfaz con la salud mental. 126 p. Disertación de Maestría. Programa de Posgrado en Enfermería Psiquiátrica. Escuela de Enfermería de Ribeirão Preto, Universidad de São Paulo, Ribeirão Preto, SP, 2021.

Históricamente marginado en Brasil, Candomblé es considerado por muchos de sus seguidores como una religiosidad / espiritualidad / ancestralidad inclusiva y acogedora, y es notablemente posible encontrar mujeres transgénero que practican la religión. Sin embargo, Candomblé presenta un problema aún latente: el hecho de que se basa en el sexo biológico y no en la orientación de género de sus seguidores. Así, el objetivo principal de esta Disertación fue investigar cómo las mujeres transgénero del Candomblé expresan y encarnan el tema de género en sus prácticas religiosas. Además, el objetivo era comprender si y cómo la relación con la religiosidad / espiritualidad / ancestralidad afrobrasileña puede promover la angustia psicológica en estas mujeres. Fue un estudio de caso colectivo, exploratorio, transversal, apoyado en el marco de estudios de género, especialmente los estudios de Oyeronké Oyěwùmí (1997; 2002; 2004; 2016). Se entrevistó a tres mujeres transexuales iniciadas y practicantes de Candomblé en la ciudad de Ribeirão Preto, estado de São Paulo. A las entrevistadas se les hicieron preguntas que buscaban establecer la relación entre la identidad de género y la trayectoria de las participantes en candomblé. Las entrevistas se realizaron de forma diferente, una presencial, otra por medio de la aplicación Google Meet y la otra por WhatsApp Web, ante la pandemia COVID-19, y fueron grabadas en audio con autorización verbal. En la investigación participaron tres mujeres trans iniciadas en candomblé por los siguientes *orixás*: *Oya, Oxalufon*, *Oxum*. Las entrevistas grabadas en audio fueron transcritas y analizadas íntegramente, siendo codificadas en base a procedimientos para el análisis de contenido temático reflexivo. El *corpus* estuvo constituido por entrevistas y narrativas transcritas en un diario de campo e interpretadas a partir de la referencia de estudios de género. A partir del informe de los participantes se evidenció la relación entre fe, religiosidad/espiritualidad/ancestralidad en el candomblé y relaciones de género, y el primer participante refirió no asistir a ningún outro terreiro de Candonblé como hija de santo, pero sí a asistir a terreiros como amiga de líderes religiosos. Según ella, cuando comenzó tuvo que asumir su identidad biológica a pesar de que su *Babalorixá* era homosexual. La segunda participante tiene un cargo masculino en el terreiro donde asiste y relata asumir su identidad biológica en el terreiro y en el trabajo. En el terreiro por elección y en el trabajo por la necesidad de protección, asumiendo así la dualidad entre sus identidades corporativas, pero relata que aun cuando asume su identidad biológica (mediante el uso de su nombre y vestimenta culturalmente considerada masculina), permanece y se siente mujer. Finalmente, la tercera participante informa que asumió su identidad trans hace aproximadamente un año. Según la participante, la mayor dificultad que encontró para salir del armario como persona trans fue el miedo a la violencia y la transfobia que sufriría por la sociedad. Pero, según ella, debido a que nació en una familia candomblécista y su padre es homosexual, no tuvo dificultad en asumirse como mujer trans en Candomblé y, a diferencia de las otras participantes que ya se iniciaron en Candomblé como mujeres, La tercera participante 'descubrió' a una mujer cuando ya era líder religiosa del terreiro de su familia. Se identificó que, para las mujeres que participaron en este estudio, sentirse mujer destaca la necesidad de vestirse como mujer. Asimismo, este hecho demuestra que los terreiros del Candomblé forman una poderosa red de recepción de la población trans y que la cosmogonía yoruba no puede interpretarse como transfóbica, pero los

sujetos que reproducen los ritos y procedimientos de esta cultura pueden presentar dinámicas potencialmente transfóbicas.

**Palabras clave:** Transexualidad; Religión; Análisis de Género; Cultura; Salud Mental.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Placa com informações sobre o *Ilê Axé Obá Minan* ..... 70
Figura 2 - Fachada do *Ilê Axé Obá Minan* em 2020 ..... 70

## LISTA DE TABELAS

**Tabela 1.** Caracterização das participantes, nomes (fictícios), nomenclaturas de Cargo/Posto/Função, idade, tempo de iniciada, Raça/Cor, Identidade de Gênero- transcritas como relatado durante a coleta de dados. ..... 75

## GLOSSÁRIO

*Adosu*: pessoa que manifesta a transe 'mediúnica' de sua divindade africana: Orixá (nos candomblés Ketu e Efon), Inquice (no candomblé Banto/Angola) e Vodun (nos candomblés Jeje) (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020; SCORSOLINI-COMIN; GODOY; GAIA, 2020).

*Ayaba*: divindades femininas do candomblé Ketu, como *Oxum, Oya, Nanã, Yemoja, Yewa* e *Oba*, por exemplo.

*Awo Òrìsà*: segredo ritual, restrito àqueles iniciados nos ritos do candomblé (ARAÚJO, 2012; 2018a).

*Babakekere*: pai pequeno do terreiro responsável por auxiliar diretamente nos processos de iniciação e obrigação religiosas, também substitui o *Bàbálórìṣà* ou a *ìyálórìṣà* na ausência dos mesmos.

*Bàbálórìṣà*: comumente conhecido como pai de santo, dirigente religioso de determinado terreiro, responsável pelas iniciações, obrigações, pela matrigestão e demais procedimentos religiosos internos e externos (SCORSOLINI-COMIN; RIBEIRO; GAIA, 2020).

Cisgênero/CIS/cis: pessoa que se identifica com o gênero que lhe foi atribuído no nascimento (BENTO, 2006; LEMOS, 2020).

*Egbon*: termo utilizado para designar aqueles iniciados no candomblé Ketu que já alcançaram a maioridade religiosa através da obrigação de sete anos e significa irmão mais velho (SCORSOLINI-COMIN; RIBEIRO; GAIA, 2020; CAMARGO; SCORSOLINI-COMIN, SANTOS, 2018). Geralmente o termo é utilizado da seguinte forma: *Egbon mi*, ou seja, meu irmão mais velho.

*Ìyáwó*: termo utilizado para designar aqueles iniciados no candomblé Ketu e que ainda não atingiram a maioridade religiosa, tornando-se um *Egbon* (SCORSOLINI-COMIN; RIBEIRO; GAIA, 2020; CAMARGO; SCORSOLINI-COMIN; SANTOS, 2018)

*Ìyálórìṣà*: comumente conhecida como mãe de santo, dirigente religiosa de determinado terreiro, responsável pelas iniciações, obrigações, pela matrigestão e demais procedimentos religiosos internos e externos.

Obrigacionado/a: aquele/a já iniciado/a no Candomblé e que tomou determinada obrigação, por exemplo 1, 3, 7 e 14 anos. Termo utilizado para caracterizar aqueles que migram para outro terreiro, não sendo, portanto, iniciados pelo/a dirigente do local, mas obrigacionados.

*Omo Òrìsà*: filho de orixá (SCORSOLINI-COMIN; RIBEIRO; GAIA, 2020).

Preceito: recomendações realizadas após determinado procedimento religioso seja iniciação, obrigações, *ebori*, *ebó*, entre outros que devem ser seguidas para a conclusão do processo religioso realizado. (exemplos: não comer carne vermelha; não se olhar no espelho; não ingerir bebidas alcoólicas; não fumar)

Quizila ou *ewo*: regras que devem ser seguidas pelo iniciado ou obrigacionado no candomblé, algumas por um período determinado (por exemplo: não ingerir bebidas alcóolicas de preceito) e outras vitalícias (por exemplo: aos filhos de *Oxalá* é restrito o consumo de azeite de dendê, pimenta, vinho de palma, assim como é restrito usar roupas coloridas, principalmente roupas pretas e vermelhas e, preferencialmente, vestir-se de branco as sextas-feiras; aos filhos de *Oxossi* é restrito o consumo de mel; as filhas de *Oxum* é restrito o consumo de ovos)

**SUMÁRIO**

**APRESENTAÇÃO** ..... **25**

**1. INTRODUÇÃO** ..... **30**

1.1. Marco teórico-conceitual: a transfeminilidade no candomblé Ketu ..... 32

1.2. Mulheres Trans: considerações e implicações terminológicas ..... 37

1.3. Os Candomblés como modo de resistência e (re)existência da cultura africana no contexto brasileiro ..... 39

1.4. Os conceitos de gênero em África e na diáspora afro-brasileira: reflexões acerca dos estudos de Oyèrónkẹ Oyěwùmí e Judith Butler ..... 42

1.4.1. (Re)Pensando gênero a partir dos estudos de Oyèrónkẹ Oyěwùmí ..... 44

1.4.2. (Re)Pensando Gênero a partir dos estudos de Judith Butler ..... 47

1.4.3. Por que Oyěwùmí para analisar as culturas/religiosidades/ancestralidades afro-brasileiras? ..... 50

**2. JUSTIFICATIVA** ..... **59**

**3. OBJETIVOS** ..... **61**

3.1. Objetivo Geral ..... 61

3.2. Objetivos Específicos ..... 61

**4. MÉTODO** ..... **62**

4.1. Tipo de estudo ..... 62

4.2. Cenário do estudo ..... 62

4.3. Participantes ..... 63

4.3.1. Critérios de inclusão ..... 63

4.3.2. Critérios de exclusão ..... 63

4.4. Instrumentos ..... 64

4.5. Procedimento ..... 65

4.5.1. Coleta de dados ..... 65

4.5.2. Análise de dados ..... 66

4.6. Considerações Éticas ..... 67

**5. RESULTADOS E DISCUSSÃO ..... 68**
5.1. Terreiros e corpos em trânsito: a trajetória inicial do Candomblé em Ribeirão Preto – SP……..... 68
5.2. Caracterização das participantes do estudo e apresentação dos casos..... 74
5.2.1.1. Caso 1 - Ayòdélé: costurando o *axé* ..... 76
5.2.1.2. Caso 2 - Folàrìn: proteção na dualidade ..... 81
5.2.1.3. Caso 3 - Adéolá: o encanto da filha de *Oxum* ..... 86
5.3. Transexualidade em Questão: tensões e conceituações de gênero no candomblé ..... 89
5.4. Mulher(es) de Falo?: sobre a transexualidade no candomblé Ketu ..... 94
5.5. Os terreiros de candomblé em Ribeirão Preto e suas (des)contribuições à saúde mental das mulheres transexuais: sentidos entre as literaturas e os casos analisados ..... 101

**CONSIDERAÇÕES FINAIS ..... 109**

**REFERÊNCIAS ..... 112**

**APÊNDICE A ..... 123**
Roteiro de Entrevista ..... 123

**ANEXO A ..... 125**
Aprovação do Projeto pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (CEP-EERP/USP) ..... 125
Parecer consubstanciado do CEP ..... 125

## APRESENTAÇÃO

> Minha última prece: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questione! (Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*)[3]

Adepto/praticante do candomblé desde 2002[4], meu, à época, *Babalorixá*, *Lalojú* d'*Ogiyán* (*in memoriam*), reforçava que a iniciação era um passo importante, mas que antes dele seria imprescindível priorizar os estudos, pois como já dizia Mãe Aninha de Afonjá[5]: "Quero todos meus filhos aos pés de *Xangô* com anel de doutor". Assim, *Bàbá mi* reforçava que todos os seus filhos precisavam estudar e viver para o *orixá.* Eu, como bom filho, considerei essas falas e guardei-as no coração e na memória, pois como sabiamente disse Martín Almeida: "a memória é um espaço de luta política". No candomblé, assim como em muitas culturas africanas, a memória e a oralidade têm valores inestimáveis, pois foram através delas, somente através delas, que meus ancestrais puderam resistir às múltiplas violências chanceladas pelo Estado, genocida, brasileiro durante o período da escravidão, que durou mais de três séculos, - e que, mesmo após a abolição se perpetuam de modo aprimorado aos seus descendentes - e ao *banzo* por ela causada. Nesse período, vale lembrar, negros e negras africanos e seus descendentes eram tratados como não humanos, como coisas e, atualmente, nós (negros e negras descendentes[6]) temos a compreensão de que "o negro não é um homem. (...) O negro é um homem negro" (FANON, 2008, p. 26).

Os terreiros de candomblés quase sempre foram os lugares mais seguros e acolhedores e, muitas vezes, os únicos lugares onde pude acreditar que conseguiria superar a antinegritude que assola a sociedade brasileira e concluir o ensino superior com saúde e vida – haja vista a expressiva violência, sobretudo policial cotidiana para com a população negra, a qual pertenço[7] -, conciliando com os trabalhos formais e "bicos". O candomblé proporcionou-me uma família extensa, um pai presente (*Bàbá mi Òṣàlúfọ́n)*, outra mãe (*Ya mi Yemọjá*), um nome mais próximo dos meus ancestrais (*Bàbá Ìgbín Aládé*), possibilidades e um modo de vida que

---

[3] FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 191.
[4] Minha tia bisavó materna também *era Iyalorixá* do candomblé Ketu, inicialmente em São Paulo, até migrar para Ribeirão Preto/SP (seu município de nascimento), *Ya* Domingas d'*Ṣàngó* (*in memoriam*).
[5] Maria Eugênia Ana dos Santos, *Ọbá Biyi* (1869-1938), *Iyalorixá* e fundadora do *Ilê Axé Opó Afonjá*.
[6] Utilizo esse termo em consonância com o estudo de Hélio Santos "A busca de um caminho para o Brasil: a trilha do círculo vicioso" (2003).
[7] A partir dessa problemática realizei, tendo como coautora minha querida amiga, filha pequena de *axé*, ancestralidade e coração- que o candomblé e os sagrados me deram - e militante, Laysi da Silva Zacarias (UnB), o artigo "O fator raça na violência policial cotidiana: um debate necessário", publicado na Revista Kwanissa, v. 3. n. 6. p. 56-77, 2020.

respeita minha ancestralidade, minha raça e é, indubitavelmente, menos nocivo aos meus conceitos morais.

Há quem questione o viés político de produções realizadas por autores negros, como estudos realizados por negros sob a metodologia de pesquisa ativista (VARGAS, 2008[8]), por exemplo, indagando a necessidade de uma neutralidade científica, mas, acredito, quem fala, fala algo de algum lugar com algum conceito prévio acerca do assunto que demanda à pesquisa, através de todo seu percurso metodológico, validar ou não tais conceitos. Se o conceito de neutralidade científica não fosse uma fantasia, Nina Rodrigues não teria reproduzido todo o racismo de sua época em seus estudos acerca das culturas e manifestações religiosas afro-brasileiras, a academia não validaria estudos que comumente falsificam a história afro-brasileira e os chancelariam como 'clássicos'. Mas no Estado genocida brasileiro o que vigora, mesmo que muitos neguem, é o *status* derivado da cor da pele (HARRIS, 1993)[9] e não apenas a classe social, mesmo que muitos, novamente, neguem tais benesses – seja por desconhecimento e/ou por racismo (WILSON, 2005[10]; SANTOS, 2003[11]), pois como narra Maria Beatriz Nascimento, popularmente conhecida como Beatriz Nascimento, (1989, 13:10-13:24, grifo nosso)[12] no Brasil "a questão econômica [e social] (...), apesar de ser um grande drama, não é o grande drama, O grande drama [ainda] é, justamente, o reconhecimento do negro, da pessoa do homem negro, que nunca foi reconhecido no Brasil", e o racismo que é, obviamente, estrutural nos permite identificar tal dinâmica em diversos ambientes sociais onde corpos negros são, a todo tempo, rejeitados.

Portanto, como indaga o Prof. Dr. João Helion Costa Vargas[13] (2019, p. 24)[14]:

> [...] quando aceitamos a antinegritude – o ódio fundamental contra as pessoas negras –, ao invés de tentarmos eliminá-la. Ao invés de tentarmos reformar as instituições, as pessoas, as normas e os costumes, podemos focalizar no que podemos fazer, ao contrário de tentarmos o que parece ser constitutivo, absoluto, imexível, impossível. O que pode acontecer quando pessoas negras aceitam esse ódio antinegro fundamental, um ódio global, e passam a desenvolver práxis que visam não à incorporação dentro de um mundo que não nos quer, mas à construção de um outro mundo? Uma outra Humanidade que não depende e deriva da antinegritude?

---

[8] VARGAS, João Helion Costa. Activist Scholarship: limits and possibilities in times of black genocide. *In:* HALE, Charles R. (ed.). **Engaging Contradictions:** theory, politics, and methods of activist scholarship. Los Angeles: University of California Press. 2008, p. 164-182.

[9] HARRIS, Cheryl. Whiteness as a Property. **Harvard Law Review**, v. 106, n. 8, p. 1707-1791, jun. 1993.

[10] WILSON, A. Borboletas, pássaros e teias de aranha: interrogar o privilégio de ser branco por meio de investigação narrativa. **Currículo sem fronteiras**, v. 5, n. 2, p. 86-100, 2005.

[11] SANTOS, Hélio. **A busca de um caminho para o Brasil**: a trilha do ciclo vicioso. 2. ed. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2003.

[12] NASCIMENTO, Beatriz. Textos e narração de Ôrí. *In:* GERBER, Raquel. **Ôrí**. 1989.

[13] Universidade da Califórnia.

[14] VARGAS, João Helion Costa. Racismo não dá conta: antinegritude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. **Em Pauta**, Rio de Janeiro, v. 45, n. 18, p. 16-26, 2020. https://doi.org/10.12957/rep.2020.47201.

Assim, ao compreender a antinegritude[15] passei a pesquisar e produzir conteúdo (artigos científicos, livro, capítulos de livros) sobre a cultura afro-brasileira, sobretudo a partir de perspectivas afro-referenciadas e *endoperspectivas*[16], pois recorro à notória fala de Hamilton Cardoso – um dos principais articuladores do MNU (Movimento Negro Unificado) – na Mesa Redonda de Estudantes Afro-Brasileiros da Quinzena do Negro realizada na Universidade de São Paulo em 1977 - evento organizado pelo intelectual e sociólogo negro Eduardo de Oliveira e Oliveira (1924-1980) e gravada para o documentário Ôrí (1989)[17] -, onde Cardoso ([1977], 1989, 08:20-08:50) diz[18]:

> Então, na medida em que o negro pretende preservar a própria cultura ele tem todo o direito de se identificar com toda a cultura africana. Se o caminho é correto na solução do problema do negro é uma questão (...) que vai fazer sentido de ser discutida dentro da comunidade afro-brasileira na medida em que a comunidade afro-brasileira está totalmente marginalizada do processo de desenvolvimento nacional.

Cardoso reafirma o movimento da afrocentricidade que pressupõe que nós, negros e negras brasileiros/as, somos todos africanos na medida em que, forçadamente, nossos ancestrais foram retirados de seus países africanos de origem e por isso, enquanto, africanos diaspóricos temos o direito de nos identificar com toda a cultura africana, pois essa cultura contempla a nossa ancestralidade pretensamente apagada no contexto brasileiro.

Portanto, a questão acima exposta, de forma alguma, significa dizer que as produções de autores não negros e que não se referenciam em África não contribuem para a difusão das culturas afro-brasileiras. Até porque, afirmar isso seria um erro, sob o ponto de vista acadêmico, mas, apenas, um grito de liberdade, de dar voz à intelectuais negros/as, muitas vezes, silenciados, sobretudo pelas dinâmicas acadêmicas que, muitas vezes, reproduzem e/ou fortalecem as estruturas excludentes e racistas brasileiras, como Francisca da Silva (*Iyá Nassô*), Iyá Detá e Iyá Kalá (fundadoras do primeiro terreiro de candomblé no Brasil, o *Ilè Asé Airá Intilè* – Candomblé da Barroquinha - , posteriormente transferido para o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* – Terreiro da Casa Branca), Abdias Nascimento, Oyèrónké Oyěwùmí, Cheikh Anta Diop, Molefi Kete Asante, Guerreiro Ramos, Beatriz Nascimento, Eduardo de Oliveira e Oliveira, Hamilton Cardoso, Milton Barbosa, Sueli Carneiro, Joseph Ki-Zerbo, Hélio Santos, entre

---

[15] Convém destacar que ao longo da dissertação que segue abaixo trabalharei, quando necessário, com o conceito de racismo, pela demasiada escassez de literaturas acerca do conceito de antinegritude.
[16] SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.
[17] GERBER, Raquel. **Ôrí**. 1989 (1h24min.54seg..).
[18] Cardoso, Hamilton. [1977]. Exposição – Mesa Redonda de Estudantes Afro-Brasileiros. *In:* GERBER, Raquel. **Ôrí**. 1989.

outros/as que contemplam o que Cheikh Anta Diop (2014)[19] concebe como unidade cultural africana. É também por isso que Cardoso ([1977] 1989, 08-51-08:54)[20] faz a seguinte indagação "(...) mas agora eu pergunto: quem fala da África no Brasil?".

Por identificar reproduções de dinâmicas possivelmente excludentes no candomblé, sobretudo para com a população trans*[21], seja ela transfeminina e/ou transmasculina – embora, pela necessidade do recorte na temática me debruçarei apenas acerca das relações entre candomblé e transfeminilidade - me interessei por pesquisar as relações de gênero no candomblé Ketu (nação em que sou iniciado e praticante). Meu contato com pessoas trans* candomblecistas acompanha meu processo de inserção no candomblé, mas principalmente minha iniciação religiosa, na medida em que uma mulher trans foi a responsável pelas costuras de todas as roupas que vesti quando recolhido e é a responsável pela confecção de todas as roupas dos meus orixás e dos orixás dos iniciados de minha família biológica. Ela também me auxiliou quando, pouco antes do falecimento do meu Babalorixá iniciador, decidi deixar o terreiro e buscar outro mais inclusivo e acolhedor. Ela me disse que 'o orixá habita em mim em todos os momentos' e que 'o *igba orixá* é apenas a representação material de algo que sou eu: eu e meu orixá, a partir do momento de iniciação formamos um elo vitalício'.

Todavia, em quase todos os terreiros em que fui *omo orixá* observava mulheres trans sendo tratadas pela sua perspectiva biológica, lhes sendo, portanto, proscrito o uso de vestimentas femininas. Tal observação sempre me causou inquietude e eu me perguntava: como pode, uma pessoa abrir mão de sua identidade de gênero pelo sagrado? Esse processo não seria mais uma agressão, somada às múltiplas agressões sofridas pela população trans*? Qual a posição dos *orixás* a respeito desse tratamento, de certo modo, 'excludente'? Lembro de observar que, em muitos terreiros onde pessoas trans* eram aceitas em sua identidade de gênero elas tendia a permanecer. Já nos terreiros onde elas não eram aceitas, havia um alto fluxo migratório para terreiros tidos como 'inclusivos'.

Assim, foi por não achar respostas rápidas e uníssonas para a questão – mesmo considerando em minhas práticas religiosas que o bem-estar compõe a noção de *querer-ser-pertencer* a determinadas culturas religiosas, que decidi realizar esse estudo. Comprometer-me com tão delicado tema também se deve ao fato de que considero as pessoas trans* a partir de suas identidades de gênero, tendo como premissa ouvir os *orixás* e compreender tradição e

---

[19] DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África Negra:** esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. 2. ed. Trad. Silvia Cunha Neto. Angola: Pedago, 2014. (Original publicado em 1959).
[20] Cardoso, Hamilton. [1977]. Exposição – Mesa Redonda de Estudantes Afro-Brasileiros. *In:* GERBER, Raquel. **Ôrí**. 1989.
[21] Transexuais e Transgêneros.

ancestralidade não como algo estático e imutável, mas como um processo contínuo de (re)adaptação. Haja vista que o próprio candomblé é uma readaptação de cultos africanos em solo brasileiro.

Por fim, encerro esta apresentação com o compromisso já salientado por Joseph Ki-Zerbo (2010, p. XXXIII): “A menos que optássemos pela inconsciência e pela alienação, não poderíamos viver sem memória ou com a memória do outro”.

# 1. INTRODUÇÃO

As questões de gênero têm ganhado a atenção das produções acadêmicas das últimas décadas, protagonizadas e estimuladas pelas conquistas políticas femininas alcançadas (LOURO, 2014). O debate deixou de ser restrito ao âmbito privado, pautando que particularidades podem ser públicas, isto é, políticas, refazendo as reflexões bases da Ciência Política (FRASER, 1990; PATEMAN, 1993). Não somente nas políticas, mas outros campos de estudos encontram no gênero questões a serem pesquisadas.

Mais complexo que os binarismos e garantia de direitos, as obras de Judith Butler (1992; 1998; 2000; 2003) e Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (1997; 202; 2004) intensificaram o assunto a partir da década de 1990 ao pautarem a identidade de gênero, no caso de Oyěwùmí (1997; 2004) refletindo sobre gênero no continente africano e nas diásporas africanas. Isto por si só não somente organizou uma análise das relações de gênero, como construiu reflexões pessoais àqueles que encontraram no tema uma bandeira e bases científicas para legitimar sua realidade.

A transexualidade é uma experiência identitária e tem a ver com a habilidade dos sujeitos de construírem novos sentidos, o que não significa que o debate ignore os limites impostos pela sociedade nos comportamentos não enquadrados ao respectivo sexo (BENTO, 2012). Esses comportamentos não só não cabem em um padrão, como também deveriam ser inerentes à genitália. Instituições socializadoras, como as escolas - e por que não os terreiros -, permanecem reproduzindo essas normas cristalizadas sobre as relações sociais e de gênero, contribuindo para esse sistema, que Bento (2012) chama de 'império biológico'. É inevitável que todos tenham sua parcela nesse assunto, que reduz e invisibiliza a experiência transexual, a qual foi melhor resumida por Bento (2012, p. 183), através da seguinte definição, que orientou esta pesquisa:

> […] dimensão identitária localizada no gênero, e se caracteriza pelos conflitos potenciais com as normas de gênero à medida que pessoas que a vivem reivindicam o reconhecimento social e legal do gênero diferente ao informado pelo sexo, independentemente da realização da cirurgia de transgenitalização.

Bento (2012) ainda afirma que somos portadores de múltiplas identidades e problematiza os "ismos" da medicina que faz da experiência transexual uma patologia, transfobia retratada pelo nome científico de 'disforia de gênero'. Em 2019, esta ideia foi revogada, a partir da desclassificação da Organização Mundial da Saúde (OMS) da transexualidade como doença mental durante a 72ª Assembleia Mundial da Saúde, em Genebra. Vale mencionar que anteriormente o Conselho Federal de Psicologia – CFP, por meio da

Resolução n. 1/2019, trouxe as diretrizes para o atendimento às pessoas trans, contrapondo o conceito de transexualidade enquanto patologia (CFP, 2018; CFP, 2019).

Se ser transexual já configura um desvio dos padrões sociais do ocidente, ser transexual e candomblecista é uma dupla negação constante, haja vista o cenário de intolerância religiosa atravessado historicamente pelos adeptos do Candomblé. A mesma intolerância que, recentemente, foi classificada pelo Supremo Tribunal Federal – STF como racismo religioso (SILVA JUNIOR, 2018). Vítimas de transfobia e racismo religioso, pessoas que dessa forma se identificam encontram-se às margens de uma sociedade que não aceita diferenças. Mais grave que isto é quando esses sujeitos são discriminados dentro de seus espaços sagrados, os terreiros, entre aqueles que compartilham a mesma fé e insistem em tradições que não consideram a subjetividade de outros adeptos.

O Candomblé é popularmente conhecido como uma religião que acolhe todos, independentemente de raça, classe social, gênero ou orientação sexual (MESQUITA, 2004; NASCIMENTO; COSTA, 2018; LEMOS, 2019). De fato, diferente de concepções religiosas que marginalizam a comunidade LGBTQIA+ (lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, transexuais, *queer*, intersexo, assexuais e mais) no Candomblé, em qualquer das suas nações, não há proibição, mas acolhimento a esses indivíduos. O próprio Candomblé e seus terreiros configuram-se como espaços de socialização marcados pelo acolhimento, pela aceitação da diversidade e pela valorização desses elementos entre os seus adeptos (CAMARGO; SCORSOLINI-COMIN; SANTOS, 2018; SCORSOLINI-COMIN; RIBEIRO; GAIA, 2020).

Todavia, existe uma questão ainda latente nas discussões mais recentes acerca das práticas e tradições do candomblé: o fato da religião se basear no sexo biológico, e não na identidade de gênero, em suas práticas nos terreiros (BIRMAN, 2005; SANTOS, 2013; LEMOS, 2019). Os críticos argumentam que se o Candomblé objetiva a não discriminação, o mesmo se contradiz na medida que mesmo o Estado brasileiro, historicamente excludente, já reconhece, ainda que apenas em aspectos jurídicos e formais, o nome social como o válido para identificação de transgêneros e travestis (BRASIL, 2016; LEMOS, 2019). Por outro lado, no candomblé ainda há muitas lideranças que insistem em manter determinados modelos de tradição, inclusive com vista de resgatar um candomblé tido como o mais original possível (BOTÃO, 2007).

Assim, um espaço aparentemente agregacionista se torna limitante, convertendo-se, assim, em mais um obstáculo na sociedade para estas pessoas que são marginalizadas por não se encaixarem no molde cisnormativo do ocidente, ou de ocidentalizados como o Brasil. Frente a isso, alguns terreiros e lideranças vêm se tornando mais flexíveis. Existem experiências diversas ao longo da

história - necessariamente uma história recente, pois o próprio Candomblé é novo, ainda que vindo de uma influência milenar, assim como a mitologia e cultura iorubá, tendo inclusive uma de suas bases no antigo Kemet[22] (DIOP, 1974a).

Na outra face da moeda, articuladores do movimento de reafricanização do Candomblé (BOTÃO, 2007) requisitam a importância de manter os procedimentos religiosos dos terreiros fundantes, buscando um Candomblé o quanto mais puro possível, tendo em vista as muitas mudanças impostas ao mesmo durante anos de recriminações da cultura afro-brasileira (FLOR DO NASCIMENTO, 2019a). O assunto é delicado exatamente por isso, mexe com as estruturas e aponta mais críticas a uma religião já discriminada. Mas é preciso que seja pautado para o amadurecimento de todos os âmbitos possíveis ligados ao tema. Por fim, acreditamos que a cultura tradicional ou a ancestralidade não devem (ou não deveriam) ser usados como pretextos para reproduzir e fortalecer a exclusão de corpos já tão feridos pela sociedade que, para além das leis, não esconde uma cultura transfóbica.

Assim, a presente Dissertação se organizou no sentido de analisar a transfeminilidade nos candomblés da nação Ketu em Ribeirão Preto, bem como analisar gênero a partir de conceitos, contextos e autores ocidentais e afro-referenciados, evidenciando o motivo da pertinência da análise pela lente centrada em África para analisar as relações de gênero no candomblé (religião afro-brasileira), revisitar os conceitos e terminologias históricas acerca da população transexual no Brasil e as relações entre corpos e terreiros em Ribeirão Preto – SP. E, por fim, busca responder: qual o (des)lugar da população transfeminina no candomblé Ketu em Ribeirão Preto? Esse (des)lugar atua como rede de acolhimento às mesmas ou como espaços excludentes que fomentam a rejeição dos corpos trans, promovendo sofrimento psíquico?

## 1.1. Marco teórico-conceitual: a transfeminilidade no candomblé Ketu

> Quem sou eu sem o outro? (...)
> O outro é ajuda e sofrimento. Observando o outro, eu sei, não sou homem. Não sou mulher. Sou aquele outro relatado, estudado, analisado e *existido* por uma mente normativa psicanalítica.
> Minha mãe nunca precisou de certificado de mãe para acreditarem que ela deu a luz. Ela diz que é mãe e ninguém lhe pede para provar, mostrando a cria.
> Eu me pari, nasci grande.

[22] *Kmt:* terra negra. Nome do Egito antes da colonização.

> A sociedade seleciona os atestados, encarece seus certificados, e ensina sobre o medo do outro diferente de mim (Thomas Terra, *O eu e o outro*)[23].

O Candomblé é afro-brasileiro, ele nasce e se funda em solo brasileiro pela influência africana e sua relação com outras manifestações religiosas ameríndias e europeias (ARAÚJO, 2018a). O Candomblé Ketu advém dos nagôs ou iorubás (KILEURY; OXAGUIÃ, 2014). De seu culto às divindades chamadas, em solo brasileiro, *Orixás*, temos no Brasil as divindades *Oxumaré* e *Logun Edé* como exemplos interessante para pensar as relações de gênero e a diversidade sexual na atualidade (NOGUEIRA, 2018a; LEMOS, 2019). Vale advertir que nem todas as divindades conhecidas e cultuadas no continente africano estão presentes no Candomblé no contexto brasileiro e que os Orixás são aqui interpretados de acordo com as readaptações necessárias durante o processo de formação e resistência da religião nos últimos séculos (FLOR DO NASCIMENTO, 2019a). O que se entende por relações de gênero na África pré-colonial é absolutamente distante das posições encontradas no ocidente ou pelos africanos escravizados ao desembarcarem no Brasil (OYĚWÙMÍ, 2004). Portanto, essa provavelmente é a razão da dificuldade de definir se *Oxumaré* e Logun Edé são homens ou mulheres.

Ora feminino, ora masculino, há versões da história onde essas divindades são apresentadas como sendo os dois. Em outras narrativas a mesma divindade é apresentada como sendo metade do ano feminino, metade masculino[24]. Ou, quando não, é visto como um *Orixá* masculino que se traveste de feminino (NOGUEIRA, 2018a). Dessa forma, *Oxumaré* e *Logun Edé* representam a possibilidade de homens e mulheres não se restringirem a seu órgão sexual, seja para sua identidade de gênero ou orientação sexual. *Oxumaré* e *Logun Edé* ainda contrariam as noções de 'coisas de mulher' e 'coisas de homem' (FREYRE, 2002), que limitam os indivíduos a um binarismo (NOGUEIRA, 2018a), para muitos, agressivos. Isso nos mostra que, de alguma forma, na cultura iorubá se vê, séculos atrás, o que hoje é chamado transexual.

No Brasil, o culto às Divindades africanas foi protagonizado e iniciado pelas mulheres (ARAÚJO, 2018a), as quais, no período escravocrata, possuíam maior flexibilidade e eram o maior número entre escravizados alforriados ou livres (REIS, 2017). No início, os homens sequer podiam entrar em transe de sua divindade, tampouco ser iniciados em divindades femininas (CORRÊA, 2014), priorizava-se que estes fossem responsáveis pela segurança do terreiro, naqueles tempos de fortes perseguições (FERREIRA, 2017). Precursores de mudanças no Candomblé, João Alves de Torres Filho, conhecido nacionalmente como Joaozinho da

---

[23] TERRA, T. O eu e o outro. **Revista Estudos Transviades**, v. 1, n. 1, p. 44, jul. 2020.
[24] Do iorubá: *metá-metá*.

Goméia (iniciado no candomblé Bantu) e José Bispo dos Santos, Pai Bobó de Iansã (iniciado no candomblé Ketu), foram iniciados em uma divindade feminina e a manifestavam em transe. Mas, oficialmente - durante a cerimônia pública para apresentação do novo *Ọmọ Òrìṣà* (termo iorubá para designar aquele iniciado nos procedimentos do Candomblé Ketu, sendo que a palavra *Ọmọ*, significa filho) – Pai Bobó de Iansã foi apresentado como *ogã* (posto exercido por homens que não manifestam a transe de suas divindades e são responsáveis pelos toques e cânticos das cerimônias religiosas no Candomblé). Segundo algumas versões explicativas, isso teria se dado para evitar comentários 'pejorativos', haja vista o contexto social da época (CASA DE OXUMARÊ, 2014).

O ponto central a que se pretende chegar é que o gênero do *Orixá* (do iorubá *Òrìṣà*) pode ser traduzido como guardião ou divindade que habita a cabeça – certamente deveria aquele manifestado, e não o biológico do seu *Ọmọ Òrìṣà*. Em algum momento da história, não encontrado para esta pesquisa – há de se considerar que os saberes tradicionais da religião iorubá aqui analisada são transmitidos por meio da oralidade, não possuindo um livro sagrado como em outras religiões (SILVA, 2017) - o Candomblé passou a autorizar a transe de manifestação de Orixá em homens, desde que a divindade fosse do gênero masculino – isto certamente se deu ao longo de um processo. Por esta dedução temos uma possível explicação da dificuldade de encontrar fontes seguras e específicas sobre o assunto. Porém, como mencionado anteriormente, temos a iniciação de Pai Bobó como marcador, popularmente conhecido entre os adeptos e frequentadores de terreiros de candomblés, como um dos primeiros homens iniciados *adosu* no Candomblé Ketu em

> […] 14 de junho de 1933, na Casa de Oxumarê em Salvador-BA, para a divindade feminina *Oya*, por conta das perseguições religiosas e do preconceito da época foi apresentado como Ogan, com isso, iniciado como Ìyáwó e apresentado, no dia da cerimônia pública, pelos braços de Mãe Maria, Oya Biyi (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020, p. 83).

Atualmente, há terreiros que proíbem o uso de vestimentas femininas em homens, ainda que esses estejam manifestados de *orixás ayabá*, ou seja, divindades femininas (FERREIRA, 2017). Tais práticas também são encontradas em terreiros de nação Ketu na cidade de Ribeirão Preto/SP e certamente não são um caso à parte. Acredita-se que se o racismo e a intolerância religiosa sofridas pela população candomblecista não fossem tão absurdamente presentes no cotidiano dos adeptos, haveria maior evidência para essa questão, colocada como um problema a se pautar *a posteriori*.

O Candomblé em seu início não priorizava trabalhar essas questões. Ainda que vivessem sob um patriarcado colonialista, orientação sexual não era uma pauta à boa parte das sociedades africanas fundadoras da religião (FERREIRA, 2017; OYĚWÙMÍ, 2004) e que, escravizados, buscavam adaptar suas tradições ao sistema vigente: machista, homofóbico e potencialmente transfóbico.

Porém, com a perpetuação do culto e a necessidade de reafirmação dessas identidades no contexto vigente, desconsiderar esse tema rompe com a ideia do Candomblé inclusivo. Esse problema não se restringe apenas aos terreiros de Candomblé. Na verdade, ele afeta toda a sociedade, na medida que esta é o cerne que impulsiona as práticas religiosas. É uma responsabilidade coletiva garantir os direitos humanos da população LGBTQIA+ em todos os espaços da sociedade. O Candomblé se guia por um conceito geral que padroniza homens e mulheres de acordo com um específico binarismo de gênero encontrado na formação do Brasil, onde o mesmo se fez. Mesmo fundado sobre tradições de sociedades africanas majoritariamente matriarcais, haja vista que, as matrizes africanas, ou unidade cultural da africana posta por Cheikh Anta Diop (2014) têm por base o matriarcado africano, o Candomblé foi elaborado sobre valores patriarcais e pela proeminência da branquitude, fatores sob os quais vivem negros e negras diaspóricos (FERREIRA, 2017). Além disso, há uma díade complexa entre o abrigo oferecido no terreiro e os limites postos na relação sexo *versus* gênero.

Ambos os lados dessa discussão são vítimas marginalizadas pela lógica colonial. Das diversas violências sofridas por esses personagens - as mulheres transexuais e os candomblecistas - esta também, muitas vezes ignorada ou posta como menos importante, a violência psíquica. A melhor e mais reconhecida referência sobre o inconsciente em culturas sob a colonização europeia, seja dos colonizados ou dos colonizadores, é o psiquiatra Frantz Fanon (2008). Segundo ele, a racialização elaborada pelo homem branco desumanizou e 'coisificou' todos os demais seres não-brancos, categorizados em raças inventadas pelo mesmo. O homem branco autodeterminou-se como o ideal de humano; com isto, as demais raças, ou os ditos não-brancos e não seres, seriam não apenas inferiores, mas o Outro, uma identidade substancial (FANON, 2008). Todos os sujeitos que não se enquadram na norma eurocêntrica de homem, branco, europeu ou estadunidense, hétero, cis e cristão está mais distante de ser digno de direitos básicos. Entre o que é essencialmente branco e o que é essencialmente negro estão graus de humanidade, respectivamente superiores e inferiores. O sujeito pode adquirir posições e oportunidades conforme suas características. Assim, quanto mais próximo do ideal de humano brancocêntrico, maiores as oportunidades no mundo ocidental. Dessa maneira, sendo o candomblé tanto afro como brasileiro, seus adeptos, vítimas do racismo religioso (DE

DEUS, 2019), tal como transexuais, na contramão da cis-heteronormatividade do ocidente civilizado, estão distantes dos privilégios sociais do ideal de ser humano imposto e inventado pelo colonizador.

No intuito de garantir sua subordinação, os Outros são socializados de forma a absorver uma lógica que inspire um ideal de ego branco, e negar identidades reais (SOUZA, 1990; COSTA, 1990). Através desse mecanismo psicológico de dominação, esse mesmo Outro recusa os demais sujeitos classificados como Outro, na mesma medida que recusa a si mesmo, através de um processo chamado denegação (GONZALEZ, 1988; BEIVIDAS; SCHLACHTER, 2010).

É oportuno acentuar que ser assumidamente candomblecista e transexual é uma dupla reafirmação identitária, que afronta todo um sistema que busca silenciar e desigualar aqueles tidos como fora dos padrões socialmente hierarquizados. É ser um Outro duas vezes. E ainda que em determinados casos o terreiro se torne um espaço de repressão, é também um espaço de fé, onde historicamente os crentes buscam por soluções aos seus problemas (DALGALARRONDO, 2007), criando uma complexa díade de dor e cura. Encarar esse sistema racista, violento, transfóbico e misógino tende a gerar perturbação mental àqueles que optam por resistir, valorizando e reafirmando suas identidades marginalizadas, violadas e atribuídas a indignidade.

A religiosidade/espiritualidade pode ser positiva para a saúde mental, dimensão cada vez mais investigada nos campos da Psicologia e da Enfermagem (CUNHA; SCORSOLINI-COMIN, 2020; CUNHA; PILLON; ZAFAR; WAGSTAFF; SCORSOLINI-COMIN, 2020; INOUE; VECINA, 2017). Psicopatologias, concluem alguns estudos (CORTEZ, 2012; OLIVEIRA; JUNGES, 2012), estão mais ligadas à religião que a experiência espiritual. É então na prática espiritual, muitas vezes individualizada, que transexuais encontram, através da fé em uma força superior, a força interior para encarar as discriminações do dia a dia (BONFIM, 2009).

Nessa rica diversidade cultural e religiosa do Brasil, é possível encontrar, e se apropriar, dos sentidos das experiências de vida e de fontes de cuidado relevantes à prática em saúde. Não cabe às ciências da saúde julgar as experiências religiosas, mas compreendê-las no todo, inclusive seu já reconhecido papel na promoção da saúde física e mental (CUNHA; SCORSOLINI-COMIN, 2019). Entretanto, no sentido das discriminações e limitações sociais, é papel cidadão de todos apontar para esta reflexão por uma parcela contribuinte da história do Candomblé. Acreditamos que falte, ao arcabouço teórico do campo das ciências biológicas e

da saúde, tratar com devida atenção a colaboração e os impasses do Candomblé na promoção da saúde mental, acompanhando a discussão do problema apresentado.

## 1.2. Mulheres Trans: considerações e implicações terminológicas

De acordo com Jorge e Travassos (2018), até 1997 o Estado brasileiro julgava por lesão corporal grave o médico que realizasse mudança de sexo em um paciente, e somente no ano de 2008, o Sistema Único de Saúde (SUS) passou a ofertar esse procedimento. Os autores colocam que existem questões que não estão sendo feitas dentro desse debate, tais como a relação da homofobia com a transexualidade e a perspectiva trans sobre si mesmo. Eles problematizam a prevalência da perspectiva científica sobre esse debate, a qual não é capaz de dar conta desta realidade. Trata-se, conforme expõe Maluf (2002), de uma experiência marginalizada, o que fica nítido nessa pontuação de Jorge e Travessos (2018), ao passo que mesmo para se auto conceituar, sua perspectiva é posta de lado. É nesse sentido que Maluf (2002) lembra que o corpo só existe enquanto experiência.

Nesses termos, Bento (2012), Brosin e Takarski (2017) problematizam se a transexualidade é apenas permitida/autorizada pelo Estado ou de fato reconhecida. Bento (2012) alega a necessidade de reconhecimento dessa identidade para efetividade das políticas públicas. Brosin e Takarski (2017) completam ao colocarem que o direito de existir publicamente é insuficiente para garantir condições igualitárias de maneira efetiva para as mulheres trans, que ainda são vítimas de agressões múltiplas. Os autores lembram que em 2016 o Brasil foi reconhecido como o país com a maior taxa de mortalidade da população travesti e transexual.

Embora parte da literatura conceba mulheres transexuais como aquelas que buscam a retirada do órgão sexual e travestis como aquelas que vivem bem com seu pênis (DIAS, 2017; FLOR DO NASCIMENTO, 2019a; JORGE; TRAVESSOS, 2018), na presente pesquisa consideramos como mulheres transexuais todas as mulheres que nasceram biologicamente do sexo masculino e se identificam como mulher transexual, amparados nas considerações fornecidas pelos estudos de Bento (2012), pois acreditamos que não cabe à pesquisa julgar a autodeclaração dessas mulheres, e sim investigar, buscando compreender como elas vivenciam e corporificam suas identidades de gêneros em suas práticas religiosas. Entre as mulheres transexuais entrevistadas e que serão posteriormente apresentadas, nenhuma delas relata ter feito a cirurgia de redesignação sexual, sobretudo por fatores de idade e/ou financeiro e/ou por

se sentirem mulher, mesmo possuindo pênis (tendo ou não prazer, usando ou não sexualmente o mesmo). Essas simplesmente não se preocupam com a cirurgia, porém elas se concebem como mulheres transexuais, sendo que uma, especialmente, se autodenomina como mulher transformista, relatando sentir-se uma mulher trans, segundo a mesma, pelo fato de sua identidade de gênero não corresponder ao seu sexo biológico, caso que será melhor conceituado nas seções oportunas, e não como travestis.

Assim, convém ressaltar, de acordo com os princípios de Yogyakarta (2007, p. 06),

> Compreendemos identidade de gênero a profundamente sentida experiência interna e individual do gênero de cada pessoa, que pode ou não corresponder ao sexo atribuído no nascimento, incluindo o senso pessoal do corpo (que pode envolver, por livre escolha, modificação da aparência ou função corporal por meios médicos, cirúrgicos ou outros) e outras expressões de gênero, inclusive vestimenta, modo de falar e maneirismos.

Segundo Bento (2012, p.19), a transexualidade "é um desdobramento inevitável da ordem de gênero que estabelece a inteligibilidade dos gêneros no corpo". De acordo com ela, a mesma deve ser tratada como uma "experiência identitária caracterizada pelo conflito com as normas de gênero". Trata-se de uma identidade relacionada a capacidade de construir novos sentidos, ainda que sobre as fronteiras outorgadas pela sociedade com base no comportamento esperado para cada sujeito a partir do seu sexo. Ainda, para a Organização Mundial da Saúde (OMS, 2015 p. 4, tradução nossa), transgênero é "um termo genérico para todas as pessoas cujo sentido interno do seu sexo (sua identidade de gênero) é diferente do sexo que foram atribuídos no nascimento"[25].

Bento (2012) faz uma crítica ao que chama de império biológico, isto é, um sistema de normas cristalizadas sobre as relações sociais e de gênero e, tal como Mesquita (2004), problematiza a patologização da transgeneridade pela medicina transfóbica que julga a chamada disforia de gênero. Por isso, a autora insiste no termo "experiência transexual", entendendo que a transexualidade não define uma pessoa. Há vários tipos de experiências transgêneras, como é o caso das *drag queens*, transformistas que imitam gênero, mas não deixam de ter sua identidade, mesmo que o corpo, aquele, supostamente, irredutível definidor da identidade, esteja deslocado (MALUF, 2002). Maluf (2002) aborda que as transgressões nos limites da construção do gênero não são marcadas pelo desejo de ter uma aparência oposta ao corpo

[25] "(...) is an umbrella term for all people whose internal sense of their gender (their gender identity) is different from the sex they were assigned at birth" (WHO, 2015, p. 4).

biológico e sim pela vontade de explanar uma corporalidade construída, ou simplesmente de aparecer.

Segundo Maluf (2002, p.149):

> Nem todas as culturas têm um conceito para corpo. Ou seja, não só o corpo e os corpos são construções culturais, como também o próprio conceito de corpo é uma construção cultural e histórica. Essas ponderações interessam porque, nas concepções hegemônicas nas culturas modernas, o corpo aparece como a nossa natureza. E muitas vezes, mesmo nas discussões no interior do campo de estudos de gênero, o corpo vai aparecer como o fator ou o termo irredutível.

Lemos (2020a) também auxilia nessa discussão, trazendo pontos pertinentes para nortear o pensamento sobre a(s) transfeminilidade(s) que se (re)inventa(m), reforçando que estas não querem ser mulheres cis, mas, sim, ser mulheres. O autor reflete sobre a transmasculinidade e diz que para homens trans, os corpos transmasculinos possuem diferentes origens e perspectivas em distintas práticas e experiências que ultrapassam o biológico e se reinventa através de vivências únicas. Trata-se, segundo o autor, de transições em masculinidades, que ocorrem sobre uma masculinidade já existente, porém marginalizada, pela lógica cisgênera e cisheteronormativa. É nesse processo de transição deste homem que o termo homem-trans ganha sentido e diz respeito a "(...) alguém que ao nascer foi imputado às práticas e experiências do universo feminino mediante a genitália lida e tida como feminina" (LEMOS, 2019, p. 121). O autor ainda ressalta que esses homens trans não idealizam o corpo de um homem cis, mas sim seu próprio corpo trans, ao passo que o ser homem não significa imitar um modelo cisgenero idealizado pela sociedade transfóbica. Da mesma forma, diz Lemos (2019), também não se trata da aplicação da ideia de um homem diferente, mas do corpo do homem trans enquanto instigador do pensamento dos diversos corpos e masculinidades possíveis as *performatividades* desses processos.

## 1.3. Os Candomblés como modo de resistência e (re)existência da cultura africana no contexto brasileiro

> A cultura negra que conseguiu se amalgamar com a cultura índia é, realmente, a cultura brasileira, uma cultura muito forte, mas que insiste em impor como cultura, inclusive impor o próprio termo cultura, como sendo uma coisa nobre e europeia (Beatriz Nascimento, *Ôrí*)[26].

[26] NASCIMENTO, M. B. Textos e narração de *Ôrí*. *In:* GERBER, R. ***Ôrí***, 1989. 08:02-08-19.

Como aponta Flor do Nascimento (2016), o candomblé é compreendido como um modo de vida para seus adeptos e uma forma de perpetuação da ancestralidade africana na diáspora afro-brasileira, que tende a romper com a noção de religião – haja vista que a etimologia da palavra religião vem do termo *religare* e o sentido de religar, ou seja, de ruptura a algo que um dia foi desligado, de (re)ligação e essa noção não se aplica a todas as religiões, sobretudo às religiões de matriz africanas – especialmente aos candomblés[27].

Face ao exposto, acreditamos que atribuir aos candomblés sentido de religião, pela sua carga ocidental, é como inserir tais modos de vida na mesma cosmovisão que as religiões europeias, em uma possível busca pela legitimação de tal modo de vida sob a chancela eurocentrada. Entretanto, seguiremos, no presente estudo, as considerações apontadas por Kileury e Oxaguiã (2014) que explicam o uso desse termo para tratar dos candomblés. Segundo os autores, a semântica que liga candomblés e religião é a percepção de confraternização geral dentro dos princípios dos terreiros, "Ou seja, do homem com as divindades e destas com ele, não tendo o ser humano medo de se relacionar com seus criadores!" (KILEURY; OXAGUIÃ, 2014, p. 30). Convém mencionar, segundo Castro (2001), que a etimologia do termo Candomblé vem da palavra bantu *kandómbilé* ou *kandombelé* que tem o sentido de reza/rezar.

De alguma forma, as religiões são intolerantes, sobretudo as religiões reveladas – ou as religiões "dos livros", entre outras, que se colocam enquanto maneiras de salvação para os sujeitos -, na medida em que as religiões defendem suas crenças (ORO, 2013). Assim, se analisarmos, por exemplo, o evangelho de Jesus disposto no Novo Testamento da Bíblia Sagrada em Marcos 16:15 "E disse-lhes [Jesus]: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura" (BÍBLIA, 2008, p. 1545, grifo nosso), ainda em Marcos 16:16 "Quem crer e for batizado será salvo; mas quem não crer será condenado" (BÍBLIA, 2008, p. 1545) e/ou em João 14:6 "Disse-lhe Jesus: Eu sou o caminho, e a verdade e a vida. Ninguém vem ao Pai, senão por mim." (BIBLÍA, 2008, p. 1642), esses conceitos, mesmo se tratando de menções circunscritas à religiosidade cristã, desconsideram as expressões e manifestações 'religiosas'[28] já existentes em outros contextos. Tal menção é oportuna para fomentar a necessidade do distanciamento do pesquisador, sobretudo quando se pesquisa sua própria religiosidade/modo de vida no sentido de não atribuir juízos de valores, mas entendê-las como fenômenos sociopolíticos que podem

[27] Tendo em vista que esses modos de vida não concebem a forma de ruptura, haja vista que os adeptos acreditam que os seres humanos e suas divindades sempre conviveram juntos, portanto nunca houve ruptura, assim, não há necessidade de religamento.

[28] Pretensamente escrito entre aspas simples, pois, como já mencionado anteriormente, no caso das culturas africanas o sentido de religião não possui o sentido etimológico do termo: *religare*.

ser perseguidas em determinados períodos históricos e, posteriormente, tornar-se opressoras em outros períodos.

Destarte, acreditamos, seguindo o proposto por Ivo Pedro Oro (2013), que nem todo etnocentrismo é genocida, mas o etnocentrismo eurocêntrico sim. No Brasil, esse etnocentrismo é fomentado pelo Estado brasileiro (NASCIMENTO, 2016). Portanto, como religiões, ou como, expressões religiosas as chamadas religiões reveladas colocam à margem as religiões que têm como modo de preservação e resistência a tradição oral como é o caso dos candomblés[29] (ARAÚJO, 2015; SILVA, 2017; GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020). A isso podemos chamar de racismo no campo do simbólico, pois na medida em que uma manifestação religiosa é compreendida como de 'menor valor' por ter sido instaurada por negros tal dinâmica fortalece o racismo religioso (NASCIMENTO, 1989), embora o termo seja, etimologicamente recente e, muitas vezes, compreendido como intolerância religiosa (DE DEUS, 2019).

O Estado brasileiro fomenta tal dinâmica de várias formas sendo que na Bahia até na década de 1970 para que os terreiros pudessem 'tocar' seus candomblés, ou seja, realizar seus rituais sem a interrupção policial – comum naquele período, haja vista que a religião oficial do país era o catolicismo - era preciso autorização da Delegacia de Jogos e Costumes (VELECI, 2017). Atualmente essas dinâmicas racistas e intolerantes são aprimoradas, inclusive juridicamente, seja não considerando os candomblés (e as religiões de matriz africanas) como religião, como ocorreu em 2014 a partir da decisão de um juiz federal não aceitando o pedido do Ministério Público do Rio de Janeiro para retirada de vídeos de cunho racistas contra as religiões afro-brasileiras do YouTube[30] (ARAÚJO, 2015), seja discutindo a possibilidade de proibição do abate religioso, prática ritualística realizada – como ocorreu em 2018, durante o julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4439 (BRASIL, 2018) -, não somente nos candomblés, mas perseguida quando realizadas por estes, seja pelo movimento neopentecostal ou pelo Estado brasileiro (ARAÚJO, 2019; GUIMARÃES, 2019; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020).

No entanto, mesmo com o cenário de racismo religioso, genocídio e folclorização da cultura negra no contexto brasileiro e suas manifestações religiosas/ancestrais

---

[29] Fator que, muitas vezes, impossibilita o referenciamento bibliográfico de determinados processos religiosos, seja pela necessidade do segredo ritual, juramente realizado em várias escalas e que aumenta de acordo com o grau de amadurecimento do *omo orixá*, seja pela própria dinâmica de muitas culturas africanas serem baseadas e transmitidas por meio da oralidade e não em livros ou em registros escritos e/ou 'sagrados' (ARAÚJO, 2012; GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020).

[30] *In:* JUSTIÇA FEDERAL. Poder Judiciário do Rio de Janeiro. Processo n. 0004747-33.2014.4.02.5101 (n. antigo 2014.51.01.004747-2).

(NASCIMENTO, 2016) os terreiros atuam como espaços de acolhimento e reumanização dos sujeitos socialmente marginalizados, sobretudo aqueles que se autodeclaram negros, perpetuando suas ancestralidades e não permitindo que os mesmos se curvem ao ideal de ego branco (SOUZA, 1990) na medida em que, no Brasil, "(...) Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarar o corpo e os ideais de ego do sujeito branco e a de recusar, negar, anular a presença do corpo negro" (COSTA, 1990, p. 2).

Face ao exposto, os terreiros de candomblé, enquanto espaços possíveis de (re)construção do solo africano no contexto brasileiro. formam lugares de proteção, preservação e/de ancestralidade aos sujeitos negros e suas culturas (SODRÉ, 2002; SILVA, 2019) – sequestrados de seu continente durante o período da escravidão e sentindo na pele as heranças desse período: o racismo em diversas formas, no campo religioso e no âmbito acadêmico, muitas vezes, além do tradicional racismo à brasileira, "historiadores oficiais, quando retratam os negros, atuam como se fossem contadores de histórias" (SANTOS, 2003, p. 26), falsificando a história negra ou recorrendo ao mito da democracia racial, como que não houvesse problemáticas raciais, mas apenas sociais no país.

## 1.4. Os conceitos de gênero em África e na diáspora afro-brasileira: reflexões acerca dos estudos de Oyèrónkẹ Oyěwùmí e Judith Butler

O movimento de pensar e/ou repensar gênero no contexto das religiosidades/espiritualidades/ancestralidades afro-brasileiras se propõe como um campo em desenvolvimento no âmbito acadêmico, seja pela escassez de estudos que refletem sobre as identidades de gênero no contexto destas culturas, especificamente da transexualidade feminina - como é o caso do estudo em tela -, seja pela necessidade de reflexões acerca da temática. Dentro deste aspecto, é preciso levar em consideração tanto o dinamismo das culturas afro-brasileiras, como os candomblés e suas matrizes afro-religiosas. Essa questão se tenciona na medida em que os terreiros de candomblé são concebidos como espaços de acolhimento e (re)significação daqueles sujeitos socialmente marginalizados. Entretanto, muitas vezes, acaba recorrendo às perspectivas eurocêntricas para validar o que é compreendido em muitos terreiros de candomblé como tradição que, sob essa égide, tende a ser entendida como algo imutável.

Assim pensando, é oportuno ressaltar que o Brasil, historicamente, nega as culturas afro-brasileiras, não apenas pelo racismo científico e a eugenia de um Brazil que, como cantado

por Elis Regina em *Querelas do Brasil*, de Blanc e Tapajós (1978), mata o Brasil: plural, diverso, dinâmico, ou seja, "Os Brasis, em seu hibridismo, interseccionam culturas múltiplas" (GAIA, 2020, p. 99), mas também por conta do racismo no campo do simbólico[31]. Nesse sentido, é preciso questionar: como é possível uma religiosidade/espiritualidade/ancestralidade que é marginalizada e excluída socialmente e historicamente criar marginalizações? Entende-se que essa questão isenta o candomblé de ser transfóbico, ao passo que o mesmo, no máximo, reproduz a marginalização criada pelo ocidente que é quem de fato exclui e criminaliza o que entende como Outro (FANON, 2008).

Tendo em vista as questões acima mencionadas e o hibridismo cultural que podemos identificar no panorama brasileiro, seria, no mínimo, arriscado definir quais seriam as 'expressões culturais puramente brasileiras', dentro de todas as influências que, historicamente, perfilam e contribuem para a diversidade do país, sendo essas ignoradas ou não. Dado o contexto da formação histórica do Brasil, as culturas africanas que aqui se encontraram e se (re)descobriram (SLENES, 1992; SILVA, 2019) se constituíram e ainda hoje mantêm um modo de vida, de pensar, ser e agir entre afro-brasileiros, o que faz desses sujeitos ocidentalizados, se entendermos seu lugar no processo de colonização/imperialismo ocidental. Dentro disso, também os conceitos podem ser múltiplos e para pensá-los é preciso analisá-los separadamente para então tentar responder a seguinte indagação: na medida em que a escravidão no Brasil foi um movimento forçado e causado por um desastre, a diáspora afro-brasileira, por qual lente devemos observar/analisar gênero dentro do contexto afro-diaspórico/afro-brasileiro? Assim sendo, o capítulo em questão parte da perspectiva de que a transexualidade é uma classificação de gênero corporificada, isto é, que diz respeito àquilo que se vê e/ou se percebe visualmente, ou seja, a maneira como as mulheres transexuais vivenciam e corporificam sua transexualidade, nos permite compreender que a transexualidade é percebida no corpo.

Como conceito, a transexualidade é ocidental[32], assim sendo, quais seriam as contribuições dos estudos de Oyěwùmí (1997; 2004; 2016) e Butler (2000; 2013) para interpretá-las no Brasil, país majoritariamente negro[33], portanto, afro-brasileiro? A intenção do presente capítulo é poder ressaltar as diferenças dos conceitos de gênero para as duas autoras

---

[31] Concebendo culturas europeias como sendo culturas ricas de conteúdos e significados a serem reproduzidas enquanto que, sob essa perspectiva, as culturas negras, por serem estruturalmente compostas por negros, teriam menor valor, como é o caso do candomblé, a capoeira, o samba, entre outras manifestações culturais/religiosas de matrizes afro-brasileiras (NASCIMENTO, 1989; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020).

[32] Como fenômeno a transexualidade existe no continente africano, mesmo que não incorporada nas dinâmicas culturais e sociais.

[33] De acordo com os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua PNAD 2012-2019 pretos e pardo somam 56,2% da população brasileira, sendo que 46,8% se autodeclaram pardos e 9,4 pretos (IBGE, 2019).

que refletem sobre essa temática. A escolha pelas autoras se dá através da possibilidade de analisar (re)pensar gênero a partir de duas lentes distintas, mas que, no campo afro-brasileiro, acreditamos, podem (ou não) se complementarem: a lente ao sul (africana) e a lente europeia. Para pensar transexualidade/classificação de gênero em África e no ocidente, temos Oyěwùmí (1997; 2004; 2016) e para pensar Gênero no ocidente, temos Butler (2000; 2013).

### 1.4.1. (Re)Pensando gênero a partir dos estudos de Oyèrónkẹ Oyěwùmí

Os estudos do senegalês Cheikh Anta Diop (1974a; 1974b; 1979; 2012) sobre as sociedades africanas são pioneiros e nos auxiliam na compreensão de autores contemporâneos que continuam na missão de realizar ciência africana em meio a maafa (ANI, 1994). Para o assunto em questão, Diop (2014) é importante porque, ao falar das bases dos eixos civilizatórios africano e europeu, aborda as relações que hoje são entendidas como aspectos que dão base para compreender as relações de gênero atual a partir da construção do matriarcado africana e do patriarcado do povo do gelo[34]. Segundo o autor, o que também é complementado por Marimba Ani (1994), o patriarcado europeu serve de base para a compreensão do pensamento, comportamento e cultura do, hoje, ocidente. Também a questão de gênero é explicada a partir da maneira como se formula o patriarcado e o berço civilizatório das sociedades ocidentais e, por consequência, aquelas que atualmente estão ocidentalizadas.

É a partir dessa África pré-colonial, com raízes na antiguidade e no matriarcado trabalhados por Diop (2014), que Oyěwùmí (1997; 2004; 2016) elabora suas contribuições acerca das relações entre o que o ocidente entende por homem e mulher para sociedades africanas anteriores à invasão europeia.

Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí é uma nigeriana de origem iorubá, doutora em sociologia pela *University of California* que iniciou sua formação acadêmica na *University of Ìbàdàn*, graduando-se em ciência política (FLOR DO NASCIMENTO, 2019b). Premiada pela *American Sociological Association* em 1998 em razão de sua tese '*The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*" (1997), Oyěwùmí construiu uma análise interdisciplinar das categorias de gênero e sexualidade sobre a mulher africana, tendo como bases importantes outras autoras, também africanas, como Ifi Amendiune, por exemplo (PORTILHO, 2019). Críticas à ideia de gênero estipulada, e pretensamente universalizada,

[34] Segundo Diop (2014), povo nômade de regiões frias do norte do continente africano que eram nômades, juntamente, para Diop (2014), em decorrência das condições climáticas.

através da lógica colonial do ocidente, elas refutam em seus estudos a categoria de gênero pela perspectiva ocidental enquanto um conceito que possa servir de análise para a compreensão das sociedades matriarcais africanas.

De acordo com Oyěwùmí (1997; 2004; 2016), o determinismo biológico do qual parte o ocidente para categorizar seus papéis sociais de gênero não se aplicam aos iorubás, onde as diferenças e hierarquias sociais não são construídas sobre uma lógica cultural pautada na biologia, mas, pelo contrário, a legitimidade das relações sociais deriva dos fatos sociais, e não físicos. A autora nigeriana explica no primeiro capítulo de sua tese que o fato biológico é uma questão para o ocidente devido sua cosmogonia que privilegia unicamente a visão, ou seja, aquilo que é visto/percebido. Assim, através da cosmovisão, coloca ela, o ocidente limita suas perspectivas àquilo que podem ver. Da mesma forma, os conceitos ocidentais de gênero atribuem as distinções sociais às diferenças que os sujeitos conseguem reconhecer através do olhar. Por outro lado, e isso é perceptível em diversas outras sociedades do berço civilizatório africano (DIOP, 2014), os iorubás possuem um teor mais holístico na construção de sua cosmogonia, a qual ela chama de *cosmossensação*. A questão de gênero é um exemplo oportuno para explicar o desenvolvimento da cosmovisão nas construções sociais sobre os corpos no ocidente. Nesse sentido, Oyěwùmí (1997) explica, enfatizando o estudo de Diop (2014), que o gênero foi ontologicamente conceituado a partir do ocidente.

Oyěwùmí (1997), assim como Amendiune (2015), que compartilha de seus argumentos, entendem gênero e sexo como ideias separadas entre si, na medida em que, enquanto mulheres africanas e estudiosas que partem de África, não reconhecem em um aspecto biológico um fator decisivo em questões sociais. Elas partem de seus berços civilizatórios na medida em que, no continente africano, o princípio de organização social é fundamentado pela senioridade (AMENDIUNE, 2015; DIOP, 2014; OYEWUMÍ, 1997; WILLIAMS, 1992). Isso quer dizer que a hierarquia africana é etária, o que é reconhecido não somente por Oyěwùmí (1997), como também por Amendiune (2015), Williams (1992) e Diop (2014). Enquanto o patriarcado ocidental regulamenta toda uma ordem social pela cosmovisão e hierarquias biológicas, a hierarquia social africana (Iorubá, Igbô e Ketu, por exemplo) não tem a ver com biotipos ou construções sociais de gênero, mas com a experiência etária. Para a sociedade iorubá, sexo e ou gênero tratam-se de categorias que não podem ser localizadas e compreendidas apenas pelos olhares, isto é, demandam por uma substância menos restritiva. Essa cultura também está presente no Brasil, sobretudo no funcionamento dos terreiros de candomblé (PORTILHO, 2019). Por sinal, no que diz respeito à tradição da nação Ketu,

estamos falando justamente de uma herança iorubá, ponto de partida dos estudos de Oyěwùmí (1997; 2004; 2016).

Para Amendiune (2015), as relações consideradas relativas ao gênero em África são compreendidas através da ideia de flexibilidade de gênero, trabalhada em seu estudo "*Male Daughters*" acerca da sociedade Igbô, também da Nigéria (OYĚWÙMÍ, 1997). Através dessa noção, a autora entende ser de fato possível capturar a separação de gênero e sexo para esta sociedade africana em questão, que serve de base por se assemelhar a uma maioria dos grupos sociais africanos (AMENDIUNE, 2015; DIOP, 2014; OYĚWÙMÍ, 1997). A população Igbô, como coloca Amendiune (2015), traça sua concepção de gênero de acordo com suas culturas fundantes, os quais se assolam na divisão sexual do trabalho e na divisão da relação sexual de produção, os quais são resultantes dos fatores ecológicos. Dessa forma, as mulheres têm um lugar imprescindível no advento econômico que é o de estabelecer a subsistência na medida em que os homens buscavam, através do controle ritual e da especialização, compreender e contribuir nesse processo, tradicionalmente baseados no empreendedorismo feminino.

No contexto descrito por Amendiune (2015) é presente a força da matrifocalidade em uma sociedade, supostamente, patrilinear, porém que reforça seus princípios matricêntricos na organização familiar. Segundo ela, há um sistema flexível de gênero baseado no princípio organizativo dos dois sexos: masculino e feminino. Ainda de acordo com Amendiune (2015), o gênero feminino ocupa um lugar de destaque na cultura e na religião Igbo, haja vista que em muitos mitos trazidos pela autora as mulheres são divinizadas pelos seus feitos notórios, sobretudo por já vivenciarem a vida terrestre. De maneira semelhante, narram os *itans* responsáveis por preservar, através da oralidade, as histórias, lendas e mitos dos *orixás* do candomblé Ketu aqui estabelecido e foco da presente pesquisa.

Já no caso iorubá, analisado por Oyěwùmí (1997), temos aspectos semelhantes, e que igualmente destoam das noções de gênero calcadas no ocidente. A não generificação do idioma e das famílias iorubás por ela apontadas ampliam a noção matriarcal da organização social yorubá, fonte primal do nosso candomblé Ketu. É nas palavras *obìrin* e *okùrin* que a autora traz à tona origens epistemológicas do que o ocidente interpretou como feminino e masculino (PORTILHO, 2019). Oyěwùmí (1997) explica que tais termos são difíceis de serem traduzidos na medida em que partem de uma outra cosmologia, eixo e experiências civilizatórias, distantes da ocidental/ colonial. Então, para uma compreensão real desses termos, coloca ela, seria preciso se despir da cosmovisão restrita ao ocidente e partir do que ela chama de *cosmossensação*.

As palavras *obìrin* e *okùrin* possuem um único sufixo - *rin*, o que indica que partem de uma unidade ou origem em comum, não sendo aspectos separados ou duais, e, sobretudo, não se originando de determinismos biológicos específicos das diferenças visíveis em cada um. Isto acaba por reforçar e explicar a razão de que o que o ocidente entende por gênero não ser uma questão na África pré-colonial, ou ainda um definir de diferenças e hierarquias, vantagens ou desvantagens sociais. Isto, diz a autora, não é possível de se entender através da ótica (palavra utilizada propositalmente) euro-norteamericocêntricas e sim, somente a partir de uma perspectiva (também termo aqui propositalmente aplicado) cosmogônica africana.

No mais, cabe ressaltar que estes pontos e explicações, analisados e costurados pelas autoras, não significam negar as questões de gênero e problemas relacionados às atitudes machistas no continente africano ou nas sociedades afro-diaspóricas, mas reconhecer que esta não é a base cultural do eixo civilizatório africano. Hoje, após a colonização, vê-se países africanos embebedados pelos discursos e lógicas de dominação masculinas impostos pelo ocidente (OYĚWÙMÍ, 1997). Entretanto, também há a compreensão de que esses parâmetros/princípios não pertencem a esses povos e, principalmente, não colaboram para o pleno desenvolvimento de suas existências (DOVE, 1998).

### 1.4.2. (Re)Pensando Gênero a partir dos estudos de Judith Butler

Pensar e/ou repensar o [conceito de] gênero (categoria que necessariamente diz respeito ao ocidente ou às sociedades ocidentalizadas) a partir de Butler (1992; 2003) exige partir do questionamento de que normas regulatórias da sexualidade são materializadas, assim como perguntar como a materialidade da sexualidade infere e consolida suas condições normativas. Judith Bulter é filósofa, nascida nos Estados Unidos e de origem judaica. A autora compartilha da mesma instituição onde Oyěwùmí defendeu sua tese de doutorado, a *University of California*, em *Berkeley*. Mas essas devem ser suas únicas ligações de fato.

Butler tem como áreas de interesse a literatura comparada, a ética, a filosofia política, as relações de gênero, entre outras questões. Enquanto mulher lésbica, ficou conhecida pelo protagonismo na discussão sobre teoria *queer* e nos debates acerca do feminismo pós-moderno, demonstrando que a mesma teoria amplia sua obra de maneira interdisciplinar. Sua obra mais conhecida é "Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade" (2003)[35] sobre a qual

[35] Publicado originalmente em 1990.

focaremos nos parágrafos abaixo. Trata-se de um estudo notadamente analisado dentro do assunto, sendo uma das principais referências ocidentais sobre as questões de gênero.

No livro em questão, a autora elabora críticas à segunda onda do feminismo em relação à noção de gênero a partir da dualidade gênero e sexo, ideia construída nesse período por teóricas feministas. Assim, ela se torna precursora do que se entende por uma terceira onda do feminismo, trazendo consigo novas e necessárias discussões para o amadurecimento político e acadêmico do tema. É nesses termos que Butler formula a ideia de *performatividade* de gênero, muito discutida ao tratar de identidades transgêneras, pois permite a compreensão da transexualidade como uma expressão de gênero corporificada. Essa categoria possibilita corromper a norma heteronormativa que incide sobre os corpos, sobre as sexualidades e sobre os desejos, indo além do binarismo e não podendo ser associada a materialidade do corpo. O objetivo da obra em questão é desconstruir o gênero através da proposta de um pensamento mais abrangente que se desloca do recorrente binarismo de gênero utilizado para análises relativas a esse assunto.

Assim, aplicando a ideia da *performatividade*, Butler (2003) aponta que o padrão de gênero estabelecido pela lógica cultural ocidental tem caráter ilusório e não pode ser usado para classificar identidades ou mensurar o que é normal ou patológico, pois o corpo não é fiel aquilo que lhe é outorgado, dividindo-se entre suas próprias intenções e as normas sociais. Nesse sentido, a autora conclui que os gêneros são performances sociais, "(...) um ato intencional e performativo; são palavras ou gestos que, ao serem expressos, criam uma realidade. Esses atos, repetidos de uma forma estilizada, produzem um efeito ontológico, levam a crer na existência de seres homens e seres mulheres" (PORCHAT, 2007, p. 45).

A problematização de Butler (2003) dos conceitos cristalizados de homem e mulher, isto é, do binarismo implícito ao debate de gênero ocidental a leva a uma crítica da construção da identidade de gênero. A autora acusa que não existe um começo, meio e fim no processo de construção das identidades de gênero, pois o mesmo é mostrado pela maneira com que um sujeito se expressa de forma contínua e não determinista. Portanto, segundo a autora, gênero é uma norma e não uma construção social.

Para Butler (2003) a desconstrução da identidade por si só não altera a desconstrução política, é preciso subverter a categoria identidade que aprisiona os sujeitos oprimidos no ocidente. As conclusões de Butler (2003) derivam de seu questionamento da relação natureza e cultura aceitos, principalmente, pelas ciências humanas e sociais ocidentais. Segundo a autora, quando se postula que o gênero é cultural/social e o sexo natural, acaba por essencializar o

conceito de gênero. Nesse sentido, ela propõe que os conceitos de sexo e gênero sejam separados, mas não com o mesmo teor e intenção que Oyěwùmí (1997) e Amendiune (2015)[36].

Quando macho e fêmea, masculino e feminino, homem e mulher não forem mais correspondentes, será possível compreender (assim como toda a cosmogonia ocidental trabalha) que a associação entre sexo e gênero são arbitrárias, de acordo com a autora, em qualquer cultura. Isso porque, de acordo com Butler (2003), o sexo também seria uma categoria construída socialmente (mesmo que nessa construção seja considerado o fator 'natural'/biológico) e gênero não é simplesmente um constructo cultural elaborado a partir da matéria do corpo. Nesses termos, sexo é um padrão definidor de espaços e não-espaços, na medida em que o patriarcado estabelece o sexo masculino como sendo aquele 'sexo dominante', dando forma/legitimidade a cultura, pensando-a enquanto criação e recriação humana da sexualidade e seus espaços (BUTLER, 2003). Ou seja: trata-se de uma norma cultural que governa a materialidade dos corpos, ao invés de uma parte do corpo onde o gênero é socialmente construído e imposto, como apontava seus antecessores.

Com seus questionamentos acerca do que é ser ou estar mulher/homem, Butler (1992; 2000; 2003) passou a expandir as perspectivas das possibilidades de gênero e sexualidades. Assim, conclui que não há essência ou natureza feminina ou masculina, sendo gênero resultado de questões culturais e históricas advindos de um processo contextual, não sendo vinculado ao sujeito, e sim as relações políticas, sociais, históricas e culturais. Dentro disso, observamos que a autora procura um significado para o sexo fora do constructo social/cultural, buscando criar, inevitavelmente, outra construção cultural sobre essa parte do corpo e as relações de gênero como um todo. Assim, concluímos que sua reflexão é feita no sentido de que o gênero deixe de ser uma construção social imposta pelo patriarcado e passe a ser constituída pelo pensamento feminista. Em outras palavras, pelas mulheres do ocidente lidas como brancas: já que como o mundo pela ótica da cisnormatividade não cabe na, plural, diversidade dos corpos, sexualidades e gêneros, este não pode ser determinante.

Diante do exposto, compreendemos a pertinência dos estudos de Butler (1992; 1998; 2000; 2003), sobretudo no contexto ocidental. Todavia, segundo Brosin e Takarski (2017), os estudos da autora são passíveis de críticas, fator fundamental para o desenvolvimento da ciência, ao passo que uma dicotomia não será tratada com outra. Convém destacar que em uma entrevista concedida à Knudsen (2010), Butler diz que não é possível nada universalmente verdadeiro para todos os seres humanos, porém, toda a sua lógica de pensamento é universalista,

[36] Apesar disso, nesse ponto, as autoras também não se contrariam, mas partem de locais distintos para realizar seus estudos.

assim como tudo que o ocidente faz (ANI, 1994; LANDES, 1998; ODÙDUWÀ, 2019; HUDSON-WEEMS, 2020). Nessa mesma entrevista, Butler (2010) também admite que não é preciso reconhecimento social (por parte de instituições) para que o gênero tenha sentido.

Complementar a estas colocações, as críticas aos conceitos de identidade de gênero abordam que o indivíduo aceite o que foi, socialmente, imposto a ele, ou não. Portanto, segundo Butler (1992; 2000; 2003), gênero é uma dinâmica social, mas que não pode ser passiva: onde alguém decide por você/por outro. Nesse sentido, podemos dizer que o terreiro acaba não reconhecendo a identidade de gênero de alguns de seus adeptos e que não cabe aos mesmos essa função? Já que gênero é norma e não construção social, esse reconhecimento não parte do mesmo lugar: enquanto no ocidente a ideia de mulher está condicionada a uma natureza inerentemente inferior à do homem, nos terreiros, segundo a tradição oral e as raízes ancestrais africanas, homens e mulheres são reconhecidos através de outra base epistemológica e cosmogônica, a hierarquia.

### 1.4.3. Por que Oyěwùmí para analisar as culturas/religiosidades/ancestralidades afro-brasileiras?

> A memória são conteúdos de conteúdos, um continente da sua vida, da sua história do seu passado. Como se o corpo fosse o documento. Não é à toa que a dança para o negro é um momento de libertação. O homem negro não pode estar liberto enquanto ele não esquecer o cativeiro, não esquecer no gesto, que ele não é mais um cativo. (Beatriz Nascimento, *Ôrí*)[37].

As abordagens do que se entende por gênero no contexto do ocidente, muitas vezes, culminam nos conflitos das dinâmicas sexuais e reprodutivas. Ao passo que o ocidente e a academia brancocêntrica não precisa, necessariamente, pensar nas demandas de forma racializada, posto que os mesmos - na medida em que se concebem como sujeitos/instituições universais - não se racializam, como já diz Fanon (2008). Dessa forma, o movimento teórico e político no que tange às relações de gênero são pensados através da luta contra o patriarcado (AZEVEDO, 2016), o grande obstáculo para as mulheres brancas que fundam e protagonizam o feminismo, movimento que monopoliza esse debate, tanto em termos políticos, como em termos teóricos (ODÙDUWÀ, 2019; HUDSON-WEEMS, 2020).

---

[37] NASCIMENTO, M. B. Textos e narração de *Ôrí*. *In:* GERBER, R. ***Ôrí***, 1989. 41:16-41:49.

Assim, acreditamos que as referências ocidentais, aqui representadas pelo nome de Judith Butler (1992; 1998; 2000; 2003), embora importantes para os estudos acerca de gênero no contexto ocidental, não dão conta de embasar esta dissertação. Ainda que a mesma seja legitimada e, muitas vezes, esperada pela academia quando as temáticas de gênero são trazidas à tona[38], esta permanece sendo insuficiente para a discussão em tela. Na medida em que se propõe analisar gênero dentro de uma cultura afro-brasileira. Todavia, no intento de melhor explicar as afirmações aqui realizadas foram estruturados os parágrafos a seguir.

Oyeronké Oyěwùmí (1997) faz uma crítica à noção ocidental de gênero[39] apontando para o determinismo biológico inerente a essa construção social, ou norma, como colocaria Butler (1992; 1998; 2000; 2003). Ela relata que ambas as ideias (construção social e determinismo biológico) acabam por se reforçarem mutuamente, não só no que diz respeito às questões de gênero, mas a tudo mais que os limites da cosmovisão ocidental outorgaram a partir do desenvolvimento de uma postura xenofóbica, racista e capacitista. Além de trabalhar sobre o que se rotula gênero em sociedades africanas, Oyěwùmí (2004; 1997) historiciza o debate de gênero no ocidente, mostrando como esse percebeu que sua própria concepção é, na verdade, uma construção social, sendo esse 'estalo' um divisor de águas para as discussões das teóricas feministas que monopolizam o debate de gênero na academia ocidental.

A ideia de que gênero é uma construção social, explica a autora (2004), é útil para as ideias e lutas feministas por provar que não se trata de algo estático e natural (ordenados pela natureza), e, ao passo que é mutável e dinâmico. Se não fosse a consolidação dessa percepção a partir de Simone de Beauvoir, Butler não poderia refutá-la, *a priori*, em 1993 (FEMENÍAS, 2003). Porém, embora Butler (2000; 2003) proponha outras alternativas para o que é compreendido como normas sociais, a fim de possibilitar uma emancipação de grupos sociais oprimidos pelo ocidente, gênero não deixa de ser um conceito que retrata uma construção social derivada da experiência ocidental das relações entre o que se convencionou ser homens e mulheres enquanto sexo é concebido como a dimensão natural, como apontam os próprios estudos da autora. É nesse sentido que gênero, enquanto uma *performatividade*, segundo Butler (2003), significa compreender que o corpo é construído a partir da norma social classificada como gênero.

---

[38] Razão pela qual nossa observação precisa ser justificada.

[39] Convém ressaltar que Oyěwùmí, em seus estudos, não questiona especificamente os estudos de Butler. Tal apontamento é oportuno, pois a presente pesquisa não busca deslegitimar a pertinência dos estudos de Butler para compreender e analisar gênero, tampouco legitimar os estudos de uma autora anulando outra, mas acreditamos que pelo fato do candomblé ser uma religião afro-brasileira, portanto, não-branca os estudos de Oyěwùmí possibilitam uma análise menos forânea ao candomblé.

É oportuno destacar ainda que Butler aponta em seu estudo “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade” (2003) que o conceito de gênero não é capaz de explicar as distintas experiências de mulheres em diferentes contextos, assim como tal conceito além de ser insuficiente para explicar o contexto das mulheres, também não dá conta de explicar como outras categorias, como a raça, impactam na experiência de subalternização e de violência que as mulheres sofrem. Porém, na mesma obra a autora explicita que não compreenderá em seu estudo de que maneira categorias como raça e classe, atreladas à gênero, impactam nos processos de subalternidade e de violência contra mulheres. De igual maneira, cabe diferenciar a ideia de normas sociais e construção social, apartadas por Butler (1992; 2000; 2003) dentro de nossa análise, compreensão e de acordo com o contexto que aqui fora estabelecido para pensar essas questões.

A fim de que não reste dúvida ou julgamentos de que o presente estudo singulariza essas ideias na discussão de Butler, optamos por explicitar nosso entendimento de que normas sociais dizem respeito a construções sociais de comportamentos que regulam as interações entre os sujeitos. Por outro lado, podemos ter por construção social dinâmicas desenvolvidas dentro do sistema social a partir das relações entre os sujeitos que considera normas culturais ou sociais e particulares, mas também estabelecem regulamentação. Assim, cremos que Butler tenha se orientado para elaborar sua análise e assim pontuamos esses termos nos parágrafos abaixo.

Gênero não pode ser entendido apenas como *performatividade* conforme já salienta Preciado (2002) ao analisar os estudos de Butler dizendo que “O gênero é antes de tudo prostético, quer dizer, não se dá senão na materialidade dos corpos. É puramente construído e ao mesmo tempo inteiramente orgânico” (PRECIADO, 2002, p. 25). Além do biologicismo e da construção social própria de um eixo civilizatório e cosmogônico único, o conceito de gênero também está atrelado à universalização enquanto um aspecto insistente das características do asili da cultura europeia (ANI, 1994). O ocidente, como oportunamente expõe os efeitos e a dinâmica colonial do imperialismo vigente, tende a universalizar tudo que lhe é pertinente e crê piamente que todas as suas verdades ou são universais, ou não existem (HEGEL, 1992; ODÙDUWÀ, 2019; HUDSON-WEEMS, 2020). Associado ao determinismo biológico, a universalização da assimetria de gênero ganha uma justificativa, uma argumentação supostamente indiscutível. Entretanto, quando se tratava dos estudos do racismo científico, as semelhanças biológicas não contavam para a humanização dos povos não brancos (ODÙDUWÀ, 2019). Mesmo assim, esse ponto ainda é utilizado na intenção de agregar ou assimilar a ideia de que o feminismo é um espaço também para mulheres negras. Nesse sentido Oyěwùmí (2002) faz a seguinte advertência:

> De fato, a categorização das mulheres nos discursos feministas como um grupo homogêneo, bio-anatomicamente determinado, sempre constituído como desempoderado e vitimizado, não reflete o fato de que as relações de gênero são relações sociais e, portanto, historicamente fundamentadas e culturalmente vinculadas. Se o gênero é socialmente construído, então não pode se comportar da mesma maneira no tempo e no espaço. Se o gênero é uma construção social, então devemos examinar os vários locais culturais/arquitetônicos onde foi construído, e devemos reconhecer que vários atores localizados (agregados, grupos, partes interessadas) faziam parte da construção. Devemos ainda reconhecer que se o gênero é uma construção social, então houve um tempo específico (em diferentes locais culturais/arquitetônicos) em que foi "construído" e, portanto, um tempo antes do qual não o foi. Desse modo, o gênero, sendo uma construção social, é também um fenômeno histórico e cultural. Consequentemente, é lógico supor que, em algumas sociedades, a construção de gênero não precise ter existido (OYĚWÙMÍ, 2002, p. 14, grifos da autora).

Face ao exposto, é oportuno observar que a autora se coloca crítica não somente à noção de gênero outorgada pelo ocidente como também tece uma crítica ao movimento e à teoria feminista que, segundo ela, monopolizam o debate, pois assim como o branco não se racializa[40] (FANON, 2008), o feminismo, como fruto desse mesmo eixo civilizatório, só enxerga a si mesmo, fazendo suas análises unicamente a partir do ocidente e suas bases (ODÙDUWÀ, 2019; HUDSON-WEEMS, 2020). Este etnocentrismo não seria um problema se não viesse acompanhado do teor colonial de universalizar toda uma verdade, uma experiência sociocultural, um conceito que, necessariamente, faz parte de um tempo, de uma história e de um povo.

Portanto, a crítica de Oyěwùmí (1997; 2004), bem como de Odùduwà (2019) e de Cleonora Hudson-Weems[41] (2020), é que, sendo parte de uma estrutura colonial, ao nascer da mesma, o feminismo em seus debates acerca das relações de gênero reproduz a hegemonização e universalização do ocidente impondo a perspectiva do gênero. Todavia, o mesmo se tenciona ao ser aplicado em distintas dinâmicas sociais, pois, enquanto construção social ou norma, gênero não pode ser universalizado ou aceito hegemonicamente por todas as sociedades. Dentro disso, afirma Oyěwùmí (2004), as teóricas (negras ou brancas) do feminismo acabam por se contradizer ao tentar impor suas noções relativas a gênero para diversas culturas, posto que se

---

[40] Vale ressaltar que, no Brasil, parte do movimento feminista concebe Oyěwùmí - seja por desconhecimento acerca dos estudos da autora ou pela homogeneização e necessidade, ocidental, de colocar cada sujeito dentro de uma sigla - como sendo uma feminista negra, embora as duras críticas que a autora tece ao movimento, inclusive enquanto espaço excludente às mulheres negras.

[41] Responsável por cunhar o termo (teoria, em aspectos acadêmicos) 'mulherismo africana' através de análise e compreensão do matriarcado, da matrigestão e da matripotência africana em contraposição à teoria feminista devido sua dificuldade em compreender a relevância do fator racial. Portanto, o mulherismo africana se estabelece como uma opção ideológica, criada e destinada a toda mulher de ascendência africana, reconhecendo a pluralidade das mulheres negras africanas e afrodiaspóricas.

todas as relações do que se entende por homem e mulher são categorias de gênero, a constatação de que gênero é uma construção social se anula.

Oyěwùmí (2004) explica melhor que o movimento e as teorias feministas partem de uma família e de uma realidade patriarcal ocidental que homogeiniza/universaliza relações de gênero e que não é possível partir sempre de um mesmo lugar para pensar diversas sociedades. Ela coloca que usar teorias feministas para fazer um estudo sobre 'gênero' em sociedades africanas faz com que a pesquisa possa não ser legitimada por desconsiderar as peculiaridades dos contextos africanos. Quando a autora fala em sociedades africanas, também podemos pensar os candomblés e a afro diáspora por uma perspectiva política pan-africana e teórica pensando Diop (2014) e seu conceito de unidade cultural da África negra, a qual, segundo Slenes (1992), aqui fora descoberta pelos sujeitos escravizados. Oyěwùmí (2004) ainda questiona os interesses do monopólio teórico feminista nos estudos e a compreensão desse tema. De acordo com a autora, as autoras feministas se baseiam na família nuclear patriarcal branca/ocidental, na qual as distinções de gênero são relevantes. Novamente, através de Diop (2014), compreendemos que essa configuração familiar fora constituída através da experiência/eixo civilizatório do povo do gelo[42].

Para Oyěwùmí (1997), segundo as teorias da colonização, o mundo maniqueísta produziu dois tipos de sujeitos: colonizador e colonizado, ou nativos. Esses colonizados possuem um fator em comum: são homens brancos. No ocidente as histórias são retratadas pelo ponto de vista masculino ao passo que as mulheres desempenham papéis periféricos, quando aparecem. A autora não desconsidera os estudos realizados sob o ponto de vista dos colonizadores, pois segundo a mesma, são pertinentes para compreender determinados períodos e contextos sócio-históricos. Entretanto, a mesma adverte para a desigualdade entre homens e mulheres que cria categorias como humanos e não humanos no período colonial.

Oyěwùmí (1997) analisa gênero atrelado ao fator racial e, ao passo que o candomblé é um modo de vida estabelecido na diáspora afro-brasileira por africanos escravizados, tais análises são oportunas, pois permitem compreensões que possibilitam uma análise razoável acerca da transexualidade no candomblé. Aqui vale reforçar que, segundo a autora, a colonização foi um impasse para as mulheres africanas, pois o povo africano também foi embebedado pela tradição de dominação masculina a partir desse período.

---

[42] Convém ressaltar, ainda segundo Diop (2014), que não tal consideração não pode ser compreendida como determinismo biológico, mas uma análise realizada pelo autor sobre as construções sociais e as relações climáticas que demandavam a esse sistema nômade do povo do gelo um protagonismo do sujeito de falo, ou seja, os corpos ditos como masculinos. Assim, através dessa dinâmica, segundo Diop (2014), é que o patriarcado brutal (conforme classificado por Diop), ou seja, o patriarcado ocidental se constituiu.

O binarismo de gênero ocidental exclui a possibilidade de tratar de mais de dois gêneros, ou que não se adequa a um dos dois gêneros por ele estipulado. Por isso, falar de transexualidade é, muitas vezes, incabível na ontologia ocidental, tornando-se um tabu e marginalizando esses sujeitos. O ocidente assume que a sociedade - e se impõe como se houvesse apenas uma sociedade, a ocidental - possui um sistema sexo/gênero, abrindo espaço para a transfobia. É diante disso que sociedades africanas - sejam do continente africano ou das diásporas africanas -, o que inclui terreiros de candomblé, não podem ser pensados por essa ontologia e cosmogonia, tão distantes de sua realidade. Não à toa é justamente citando Butler que Oyěwùmí (2004) conclui que o ocidente tem dificuldade para distinguir gênero e sexo, o que explica noções produzidas por sociedades ocidentalizadas como os terreiros das nações de candomblé e ao mesmo tempo reforça que o caráter biológico não afeta a constituição das relações sociais das sociedades africanas que a mesma estuda e representa.

Ainda, é de frente a essas questões que Oyěwùmí (2004) sugere a proposta aqui defendida: que categorias sociais, mesmo que de sociedades ocidentalizadas, sejam fundamentadas e definidas em suas respectivas origens, isto é, de maneira nativa e não a partir de 'achados' universais produzidos pelo ocidente. A proposta de Oyěwùmí (2004) é estudar e falar de África de dentro para fora, dando-lhe poder de voz e falando *por si e sobre si*. Um interessante começo seria a partir do patriarcado, constantemente tomado como universal e, na verdade, como sabemos através dos estudos de Diop (2014), é um sistema bem restrito em termos de sociedades e história da humanidade. Nesse sentido, acontece que, como as feministas procuram pelo gênero, elas encontram gênero onde querem, existindo nestes espaços ou não (ODÙDUWÀ, 2019). E assim essas categorias são inscritas/impostas nas sociedades e, concomitantemente, nas culturas africanas, mesmo que não tenha relação com sua estrutura, experiência, eixo ou berço civilizatório. Assim pensando, acreditamos que para a compreensão de África, e suas culturas, é preciso trabalhar com a *cosmossensação*.

Oyěwùmí (2004) critica o binarismo europeu que estabelece dualidades: homem/mulher, masculino/feminino, sobretudo na medida em que esse binarismo coloca o homem como sendo superior à figura da mulher o que se contrapõe, e muito, às culturas africanas. Para a autora, análises sobre culturas africanas realizadas à luz de estudos europeus possibilitam distorções acerca das realidades culturais, pois não são as lentes viáveis para analisar a cultura africana, na medida em que o patriarcado é uma configuração europeia, portanto, não africana.

Ao passo que na sociedade iorubá analisada por Oyěwùmí (2004) e raiz do candomblé Ketu (analisado nesta pesquisa), as categorias anatômicas não são usadas como sociais, não é

de se espantar que o idioma iorubá seja livre de gênero. Da mesma forma, Oyěwùmí (2004) fala das famílias iorubás não generificadas. A família iorubá não é generificada, pois, segundo a autora, teorias feministas partem das premissas acerca de famílias mononucleares e patriarcais, problematizando esses tipos de famílias que são concebidos pelo ocidente como modelos de família. Destarte a autora aponta que no sudoeste da Nigéria há configurações familiares distintas e não definidas por gênero, ou seja, não há a necessidade de núcleos familiares pré-definidos: as figuras do homem e da mulher, pois na configuração nigeriana o que configura a família é a antiguidade, assim, temos o *Egbon* como irmão/irmã mais velho/velha, o *Aburo* como irmão/irmã mais novo/nova, *Omo* como filho/filha, *Ìyáwó* esposa/esposo (OYĚWÙMÍ, 2004). Ainda segundo a autora, esse princípio é mais dinâmico e não estático, como o princípio patriarcal, e pode ser observado no culto aos orixás na medida em que essas são nomenclaturas encontradas nesse culto tanto na Nigéria, como no Brasil nos candomblés da nação Ketu (OYĚWÙMÍ, 2004; ARAÚJO, 2012; SCORSOLINI-COMIN; RIBEIRO; GAIA, 2020).

Oyèwùmí (2004) pontua que os relacionamentos em África são fluidos e os papéis sociais não são estáticos, mas podem ser modificados de acordo com o fator cronológico, assim como nos candomblés no contexto afro-brasileiro. Segundo a autora, todos os membros de uma mesma casa são chamados de *omo ile* (filhos da casa) e assumem a posição de *oko* (marido) para aqueles/aquelas *Ìyáwó* que chegam. Há ainda, segundo Oyěwùmí (2004) a *omoya* que seria, se analisarmos à luz da família européia, a irmã materna e possui uma relação diferente com seus primos, na medida em que, na cultura nigeriana, os primos são considerados como 'irmãos de ventre'.

Esses fatos listados acima servem como uma das grandes argumentações para que a invenção da mulher, título da obra de Oyěwùmí (1997), tenha ocorrido na Nigéria apenas após a colonização. E é também apenas a partir da colonização que esse debate se faz viável, mesmo que toda uma cultura já viesse sendo estabelecida há milênios (DIOP, 1974b; 2012). Foi justamente dentro desse contexto de colonização que o candomblé se formou, trazendo consigo todas essas bases e os efeitos coloniais que sobre elas tiveram influência, sobretudo se levarmos em conta a nagocracia, processo de hierarquização dos saberes ancestrais que tornam a cultura nagô uma forte referência no Brasil (SLENES, 1992; SILVA, 2019), a qual impera sobre as culturas religiosas de matrizes africanas no Brasil.

Na medida em que a 'nagoização', causada pela nagocracia (SLENES, 1992), culminou na yorubálândia, isto é, o fato de que o candomblé é muitas vezes compreendido como sendo homogêneo e essa homogeneização *tende a ser* naturalizada e, inclusive

assimilada, por terreiros de distintas nações - como Bantu e Fon -, no contexto afro-diaspórico/afro-brasileiro nagô/yorubá do que hoje se compreende como Candomblé (KILEURY; OXAGUIÃ, 2014; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020). A nagocracia se mostra presente também nas literaturas científicas acerca dos candomblés e podem ser, facilmente, encontradas inclusive em pesquisas tidas academicamente como 'clássicas', como é o caso dos estudos de Nina Rodrigues (1935a; 1935b)[43] e Roger Bastide (1961) que partem do contexto de uma observação nagô/iorubá, especificamente na dimensão do candomblé Ketu, e universalizam tal observação como sendo 'o candomblé' - em uma dimensão homogênea -, ou ainda pelas pesquisas realizadas por autores que apresentam olhares 'de dentro' do candomblé Ketu, difundindo a cultura nagô/iorubá, como Edison Carneiro (2008) e Pierre Verger (1997; 2002), por exemplo. Destarte, é pertinente reafirmar que o candomblé é fruto da pluralidade cultural africana (re)estabelecida em solo brasileiro, por isso possui diversas nações como o Candomblé Bantu; Jeje; Efon, Ketu, entre outros (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020; SCORSOLINI-COMIN; RIBEIRO; GAIA, 2020).

Portanto, a partir de Oyěwùmí, sobretudo considerando sua relação direta com a sociedade iorubá, de tamanha importância para pensar o candomblé Ketu, as teorias feministas sobre gênero não nos possibilitam analisar as conceituações africanas em sua totalidade. Oyěwùmí (2004) inclusive, aponta que essa dificuldade de aplicação dos conceitos feministas para análise das realidades africanas é justamente o impasse e o desafio central que se coloca hoje na academia para o desenvolvimento desses debates.

Para a autora, as categorias estabelecidas pelo ocidente para definir gênero a partir de uma dualidade que colocam como opostos masculinos/femininos e tais categorias, segundo Oyěwùmí (2004), não são encontradas em culturas africanas. Por isso, a autora aponta para as inúmeras distorções, falsificações históricas, linguísticas e desconhecimento da ontologia fundantes ao interpretar culturas africanas, e partindo da premissa da afrocentricidade[44], interpretar culturas afro diaspóricas à luz de alegações ocidentais, pois tratam-se de categorias e instituições sociais distintas: culturas africanas e afro-diaspóricas *versus* culturas ocidentais (OYĚWÙMÍ, 2004).

---

[43] Os quais são concebidos como primeiros estudos antropológicos acerca do candomblé e dividem opiniões devido ao teor racista e eugenista de suas obras. Nina Rodrigues, inclusive, foi o responsável por atribuir ao candomblé a dinâmica politeísta, embora o candomblé seja uma cultura religiosa monoteísta (perspectiva que precisa ser analisada sob a égide africana e não europeia), na medida em que tem como deus supremo *Olorun/Olodumare* (PRANDI, 2004; GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020; SCORSOLINI-COMIN; GODOY; GAIA, 2020).

[44] Compreendendo que toda população afro-diaspórica é também africana, na medida em que reproduz sua cultura ancestral e que esses foram tirados de sua cultura originária forçadamente através da maafa, ocasionando os desastres das diásporas.

Nesse sentido, acreditamos que os estudos de Oyěwùmí se mostram relevantes enquanto possibilidade teórica para analisar a relação entre gênero e religiosidade/espiritualidade/ancestralidade afro-brasileira analisadas nesta pesquisa. Para complementar nossa discussão, sobretudo com ênfase em uma perspectiva que parte diretamente do Brasil, Portilho (2019) afirma que a *cosmossensação* trabalhada por Oyěwùmí está atrelada ao matriarcado africano que se faz presente no Brasil. Sobretudo no que diz respeito aos terreiros de candomblé. Por isso é possível observar tal prática (*cosmossensação*) no contexto brasileiro e nos terreiros. Ao fazer essa relação, Portilho (2019) ainda nos lembra que muitos autores, incluindo Oyěwùmí (1997), afirmam que a ordem social do matriarcado é majoritária entre as sociedades africanas, fazendo da organização dos terreiros fatos que não são passíveis de espanto. Assim como os aspectos matriarcais, também as hierarquias sociais tipicamente africanas como a senioridade ou a gerontocracia também são presentes nas religiões de matriz africana aqui estabelecidas/constituídas (PORTILHO, 2019). A única diferença, aponta Portilho (2019), está na contagem da idade cronológica, que é feita não a partir do nascimento físico, mas da iniciação ao novo modo de vida candomblecista.

## 2. JUSTIFICATIVA

Tendo em vista a compreensão de que os pontos explorados até aqui podem repercutir na saúde mental daqueles(as) atingidos(as) pela estrutura societária hétero e cisnormativa, apresenta-se a relevância de toda essa abordagem. Como se sentem esses personagens nas suas relações de fé, identidade e marginalização? Como é ser uma mulher transexual que manifesta uma divindade feminina, mas vestida como homem devido ao seu sexo biológico? Como é ser uma mulher trans, mas vestir-se de homem durante sua permanência nos terreiros, sendo, inclusive, chamada pelo nome de nascimento (biológico), mesmo com o direito ao nome social?[45] Entender a perspectiva de quem vivencia esse dilema, ainda sem nomenclatura que o conceitue, é o primeiro passo na busca pela promoção da saúde mental desse grupo social estruturalmente esquecido e socialmente invisível. E enquanto problema social intimamente ligado à individualidade, carece de pesquisas na interface entre a Psicologia da Saúde e a saúde mental, domínios que dialogam intimamente com o campo da Enfermagem Psiquiátrica.

Nota-se um grave problema na exposição acima: grupos marginalizados, vítimas de uma estrutura inflexível, contribuindo para as marginalizações impostas. Identificar e analisar essa questão, que possivelmente parte de uma alienação de um sistema de socialização onde todos estão inseridos, privilegiados ou não, foi a tarefa da presente pesquisa, em prol de um desenvolvimento integralmente democrático em todos os âmbitos da sociedade brasileira e para isso, os estudos de gênero e sua interface ao campo da saúde mental pode contribuir para esse processo de quebra de invisibilidade de grupos marginalizados.

O artigo 3º, inciso IV da Constituição Federal de 1988, dispõe entre os objetivos federativos "promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação". Neste sentido, o artigo 196º da Carta Magna concebe que "a saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação" (BRASIL, 1988). E nesse ínterim, atualmente, em termos legislativos, o Decreto nº 8.727/2016 garante não apenas o nome social dos sujeitos trans*, mas o reconhecimento às suas identidades de gênero (BRASIL, 2016). Entretanto, tanto no âmbito médico, como no jurídico, pessoas trans* relatam

[45] BRASIL. Decreto nº 8.727, de 28 de abril de 2016. Dispõe sobre o uso do nome social e o reconhecimento da identidade de gênero de pessoas travestis e transexuais no âmbito da administração pública federal direta, autárquica e fundacional. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Decreto/D8727.htm > Acesso em: 10 ago. 2020.

inúmeras dificuldades na garantia destes direitos, seja ao nome social ou o reconhecimento de sua identidade de gênero, o que ocorre tanto pela imensa burocratização de tal procedimento, o que exclui uma parte da população trans* que não possui condições financeiras para custear as etapas do processo, como pela necessidade de apresentação de inúmeros documentos, como expõe o estudo de Cidade e Bicalho (2017).

Já no que tange à transfobia enquanto um crime de ódio, cabe ressaltar que esta tem início no preconceito (BORTONI, 2017) constituído através da naturalização como problematizam os estudos de Cidade e Bicalho (2017) e Vieira et al. (2019). O ápice dessa violência, como bem mostram os dados estatísticos acerca da população trans* no Brasil, é o homicídio, fruto de um ódio que repele qualquer um que se difere de um padrão cis que supostamente cabe a todos/as/es (BORTONI, 2017). Um dos mais evidentes resultados disso, coloca Bortoni (2017), é o lamentável dado exposto pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de que a expectativa de vida de mulheres trans* é de 35 anos, ou seja, menos da metade da média nacional, então calculada em 75,5 anos de idade.

No âmbito da saúde e vulnerabilidade, a exclusão e a marginalização social da população trans* também ficam evidenciadas nos índices de assassinatos, violências, agravos à saúde mental e alta prevalência de diagnósticos positivos para o HIV (MONTEIRO et al., 2019). Ainda segundo Monteiro, Brigadeiro e Barbosa (2019), esses pontos têm relação direta com a discriminação sexual e os estigmas sociais sofridos por esse grupo, que sofre para ter acesso à prevenção e cuidados em saúde de modo geral. Além disso, a moralidade vigente e o subfinanciamento do Sistema Único de Saúde (SUS) são grandes desafios enfrentados para a tão almejada equidade social da causa trans*.

Como temática ainda pouco explorada no campo da saúde mental, a experiência da transexualidade no Candomblé tem emergido como um importante vértice no cuidado em saúde, permitindo a compreensão de como essas pessoas, a partir da construção de suas identidades, integram suas religiosidades, suas expressões de gênero, em busca de um movimento de aceitação e de visibilidade social, simbólica e também religiosa. A fim de contribuir na produção de evidências científicas sobre esse fenômeno de modo articulado com as potencialidades dessa compreensão para o cuidado em saúde mental a essa população é que a presente pesquisa foi realizada.

# 3. OBJETIVOS

## 3.1. Objetivo Geral

Investigar como mulheres transexuais do Candomblé expressam e corporificam a questão do gênero em suas práticas religiosas.

## 3.2. Objetivos Específicos

(a) Conhecer as repercussões da experiência de gênero no Candomblé para a saúde mental de mulheres transexuais.

(b) Entender a ótica transexual candomblecista das relações entre a tradição, identidade de gênero, a fé e os padrões cis-normativos brasileiros.

# 4. MÉTODO

## 4.1. Tipo de estudo

Trata-se de um estudo de caso coletivo (STAKE, 1995; YIN, 1994; 2001), exploratório, de caráter qualitativo, de corte transversal e amparado no referencial teórico dos estudos de gênero (OYĚWÙMÍ, 1997; 2002; 2004; 2016). Para a realização deste estudo qualitativo foram observados os 32 itens de verificação recomendados pelo Protocolo COREQ (*Consolidated Criteria for Reporting Qualitative Research*) que são agrupados em três domínios: (i) equipe de pesquisa e reflexividade, (ii) desenho do estudo, (iii) análise de dados e relatório (TONG; SAINSBURY; CRAIG, 2007).

## 4.2. Cenário do estudo

As participantes inicialmente seriam recrutadas em terreiros de Candomblé da nação Ketu da cidade de Ribeirão Preto-SP, na medida em que esses terreiros são de prévio conhecimento do pesquisador, favorecendo seu contato com as participantes. Destarte, em decorrência da pandemia da COVID-19 deflagrada no ano de 2020 e ainda em curso no momento da conclusão deste estudo, os contatos iniciais foram realizados por telefone, na medida em que o autor já possuía prévio conhecimento das participantes, já que também é candomblecista há mais de duas décadas e circula pelos mesmos meios das participantes.

Por observar, desde sua inserção no candomblé, a presença de corpos trans* (como filhos e filhas de santo e também como simpatizantes) em muitos terreiros de Ribeirão Preto, mas principalmente por estranhar que na maioria desses terreiros as pessoas trans* eram chamadas pelo nome ao nascimento (sobretudo quando não iniciadas[46]), usavam calças e não *baianas* (vestimenta tradicional do candomblé para mulheres), assim como suas divindades (mesmo femininas) também vestiam bombachas, sendo considerado, os aspectos biológicos do

[46] É comum após a iniciação no candomblé a/o *omo orixá* ser chamada(o) pelo *Orukó* (nome religioso que os *omo orixás* recebem ao se iniciarem no candomblé, *orukó*: nome) ou pela ordem do barco em que foi inciada(o) – haja vista que em muitos terreiros o orukó é tabu e restrito apenas a pessoa iniciada e o/a dirigente religioso/a – por exemplo: dofono (1º iniciado na ordem do barco de *yawo*), dofonotinho (2º iniciado na ordem do barco de *yawo)*, fomo (3º iniciado na ordem do barco de *yawo)*, fomotinho (4º iniciado na ordem do barco de *yawo)*, gamo (5º iniciado na ordem do barco de *yawo*), gamotinho (6º iniciado na ordem do barco de *yawo*) e vimo (7º iniciado na ordem do barco de *yawo)*.

iniciado e não sua identidade de gênero, tampouco a identidade de gênero do *orixá* manifestado é que este cenário de estudo foi escolhido.

## 4.3. Participantes

### 4.3.1. Critérios de inclusão

Foram convidadas a participar mulheres trans praticantes, iniciadas e/ou obrigacionadas - tendo em vista o alto fluxo migratório entre os adeptos de Candomblé que comumente se iniciam em uma nação e migram para outra - no Candomblé Ketu, por mulheres trans, neste estudo, compreendemos tanto mulheres transexuais como travestis candomblecistas, e que se enquadraram nos seguintes critérios: (a) fossem maiores de idade e aceitassem participar voluntariamente da pesquisa; (b) fossem frequentadoras de terreiros de Candomblé da Nação Ketu, ou de outras nações como o Bantu e Jeje desde que reproduzam os ritos da nação Ketu em cerimônias públicas[47] e com, pelo menos, sete anos de atividade[48]; (c) residissem no município de Ribeirão Preto-SP e região. A escolha dessa região deu-se pelo fato de o pesquisador possuir contatos em algumas comunidades religiosas nessa cidade, ser adepto/praticante da religião, com a realização de estudos anteriores e disponibilidade para novas investigações e intervenções. A inserção prévia do pesquisador em campo possibilitou não apenas uma compreensão mais aprofundada da realidade que se pretendeu investigar, mas também um acesso privilegiado a essas comunidades e participantes potenciais.

### 4.3.2. Critérios de exclusão

Quanto aos critérios de exclusão, não participaram: (a) mulheres trans praticantes do Candomblé há menos de um ano; (b) mulheres trans que não estivessem ligadas ao Candomblé; (c) que residissem fora de Ribeirão Preto e região. Não foram feitas restrições acerca do grau de instrução, classe socioeconômica e idade máxima.

Em termos da pesquisa qualitativa, o número de participantes foi, inicialmente, definido por meio de critérios de saturação, à medida em que os objetivos fossem

---

[47] A nação Ketu é a nação de Candomblé mais popular, menos "fechada" e que mais se expandiu no Brasil; por isso, outras nações de Candomblé, muitas vezes, incorporam em seus ritos aspectos da nação Ketu devido a essa popularidade e expansão. Principalmente na região sudeste, não é incomum encontrar aspectos de Ketu em quase todas as nações de Candomblé.

[48] A delimitação dos sete anos de existência do terreiro deve-se à tentativa de cotejar, na amostra, apenas terreiros que possuam maior notoriedade, o que se torna especialmente importante em nosso contexto de pesquisa por possibilitar acesso a um campo considerado válido do ponto de vista da pesquisa qualitativa.

suficientemente respondidos e que as respostas às perguntas passaram a se repetir. Esperou-se, a partir de uma sondagem inicial nos terreiros, ter acesso a uma amostra aproximada de 10 participantes, sendo informado no projeto submetido ao Comitê de Ética da Escola da Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo que esse número poderia variar para mais ou para menos em função do aceite ou recusa dos potenciais participantes e do critério de saturação. Assim, durante os sete meses do período de coleta de dados, das oito pessoas acessadas, sete foram recrutadas por demonstrar interesse prévio, mas apenas três delas, de fato, se mostraram interessadas em participar da pesquisa em tela.

É oportuno informar que no ínterim do processo da pesquisa, a pandemia da COVID-19 alterou a rotina da maioria dos terreiros de Ribeirão Preto[49] e foi um motivo pertinente para a não participação de duas candidatas que se mudaram do município a fim de passarem o isolamento social com seus familiares biológicos. Entre as duas outras participantes recrutadas que recusaram participar da pesquisa, uma não justificou o motivo da recusa e a outra faleceu no decorrer do processo. O convite às participantes recrutadas foi feito através de distintas formas e cada uma chegou à pesquisa a sua maneira, conforme melhor abordado na seção 5.2., que caracteriza as participantes da pesquisa e apresenta os casos estudados.

Face ao exposto, por se tratar de uma temática inovadora tanto para os estudos que refletem a população transfeminina nas culturas/religiosidades/espiritualidades/ancestralidades afro-brasileiras, especificamente os candomblés, sobretudo para os estudos de gênero para e com as populações da diáspora afro-brasileira, inclusive utilizando um referencial teórico afro-referenciado os dados informados pelas participantes desse estudo possibilitaram a análise proposta por este estudo.

## 4.4. Instrumentos

Foram empregados dois instrumentos para a coleta dos dados: (a) Roteiro de entrevista semiestruturado desenvolvido exclusivamente para esta pesquisa, contendo, em sua parte inicial, perguntas para a caracterização da amostra em termos sociodemográficos. Em uma segunda parte, perguntas acerca de como as mesmas adentraram no Candomblé, a experiência

[49] É oportuno destacar o cenário não apenas municipal, mas também global do ano de 2020 com o advento da pandemia da COVID-19 e, com ela, a necessidade de isolamento social e a não realização de festividades religiosas por muitos terreiros de candomblé no Brasil, sendo que alguns limitaram-se à realização de rituais restritos à participação de seus adeptos internos e/ou daqueles com postos religiosos.

da transexualidade e de como o Candomblé atravessa essa experiência. Enquanto um roteiro semiestruturado, abriu-se a possibilidade de que novas perguntas fossem incluídas pelo pesquisador no momento da entrevista, a depender das respostas às perguntas. Buscou-se, através das perguntas elaboradas, compreender o que essas mulheres pensam da problemática, adicionando, ainda, a perspectiva das transexuais no que tange à sua emocionalidade ao serem tratadas como homem no espaço do terreiro, como acreditávamos encontrar alguns casos, (APÊNDICE A); (b) Diário de campo, produzido pelo pesquisador. Neste diário, estiveram contidas narrativas do percurso de coleta, bem como impressões, observações e aspectos considerados relevantes para a análise, considerando a inserção do pesquisador em campo e a necessidade de o pesquisador afetar-se em campo (FAVRET-SAADA, 2005).

## 4.5. Procedimento

### 4.5.1. Coleta de dados

O pesquisador realizou contato com os terreiros pedindo a divulgação da pesquisa nesses espaços, diretamente com seus frequentadores, observando a amostra, bem como os critérios de saturação da pesquisa (FONTANELLA et al., 2011). Após identificação das participantes em potencial, o pesquisador fez o convite para participação individual na pesquisa que poderia ou não ser aceito, tendo em vista a participação voluntária. Para a realização desta pesquisa foi solicitada, com amparo da Resolução nº 510/2016 que garante, entre outros fatores, o "respeito aos valores culturais, sociais, morais e religiosos, bem como aos hábitos e costumes, dos participantes das pesquisas" (BRASIL, 2016), que trata das especificidades das pesquisas em ciências humanas e sociais, a dispensa da apresentação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido devido às especificidades desse contexto de pesquisa, conforme destacado em estudo anterior (SCORSOLINI-COMIN; BAIRRÃO; SANTOS, 2017). Segundo esses autores, a apresentação de TCLE nessas comunidades pode ser inadequada e mesmo gerar problemas, haja vista que o respeito à palavra (consentindo em participar) seria considerada superior à assinatura de um documento, que pode, inclusive, despertar a desconfiança do voluntário. Essas especificidades nas pesquisas realizadas em terreiros foram analisadas por Scorsolini-Comin et al. (2017) com base em diversas investigações realizadas tanto com frequentadores da umbanda como do candomblé.

É oportuno destacar ainda que a Resolução nº 510/2016 concebe - conforme descrito no capítulo I, artigo 2, inciso XXII - tal termo como "Registro de Consentimento Livre e

Esclarecido" (BRASIL, 2016). Assim, para termos a comprovação do consentimento, no início da entrevista (APÊNDICE A) foi inserida uma pergunta sobre esse consentimento. A resposta a essa pergunta foi audiogravada, juntamente às demais respostas ao instrumento, a partir do consentimento da voluntária. Devido à pandemia da COVID-19 duas entrevistas foram realizadas de forma remota por meio dos aplicativos Google Meet e/ou WhatsApp Web e uma entrevista foi realizada de forma presencial, ambas as entrevistas foram audiogravadas (através de gravador de voz digital) e transcritas na íntegra.

A primeira entrevista foi realizada de forma presencial, no ateliê da participante, e teve duração de 83 minutos. Durante a entrevista a participante relatou não apenas suas vivências no candomblé, mas suas considerações sobre a religiosidade/ancestralidade e suas reflexões sobre ser mulher. Na segunda entrevista, realizada através do aplicativo Google Meet, teve duração de 59 minutos, a participante relatou suas vivências como mulher trans negra, militante e candomblecista. Por fim, a terceira entrevista, realizada através do WhatsApp Web, teve duração de 61 minutos, sendo interrompida inúmeras vezes em decorrência do sinal da internet da participante que, ao longo da entrevista, também relatou timidez para expor suas vivências trans*, mas ter interesse em participar deste estudo, sobretudo contribuindo enquanto única *Yalorixá* trans do município (Adéolá - relato extraído do diário de campo).

### 4.5.2. Análise de dados

As entrevistas audiogravadas foram transcritas e analisadas na íntegra. O *corpus* foi constituído pelas entrevistas transcritas e pelas narrativas em diário de campo. O *corpus* foi submetido à Análise Temática Reflexiva segundo os procedimentos de Braun e Clarke[50] (2006; 2013): a familiarização com os dados (leitura repetida, ativa dos dados, notas e ideias para a codificação); a codificação (produção de códigos iniciais a partir dos dados, grupos significativos); a procura por padrões ou temas (triagem de diferentes códigos em temas, início da análise dos códigos); a revisão dos temas (revisão e refinamento dos temas, mapa temático); a nomeação dos temas (identificar o assunto principal de cada tema); a produção do relatório de pesquisa, possibilitando a interpretação dos sujeitos dentro de sua fala, na medida em que as entrevistadas possuem uma identidade de gênero identificada de acordo com as informações

[50] Em 2019 as autoras publicaram o artigo "*Relecting on reflexive thematic analysis*" (Qualitative Research in Sport, Exercice and Health, v. 11, n. 4, p. 589-597), onde relataram que realizaram a revisão do estudo publicado em 2006 "*Using Thematic Analysis in Psychology*" (Qualitative Research in Psychology, v. 3, n. 2, p. 77-101). Relataram também que se espantaram com a expressiva quantidade de pesquisadores que utilizaram os procedimentos, mas perceberam que muitas questões propostas, na época da publicação do estudo de 2006 se transformaram, inclusive o próprio pensamento das autoras se transformou e, portanto, segundo as autoras, é importante discutir sobre os procedimentos propostos por elas em 2006 e não tê-los como definitivos e estáticos.

trazidas pelas entrevistas, bem como são adeptas a religiosidade/ancestralidade afro-brasileira, especificamente o candomblé Ketu mesmo que algumas se encontrem afastadas de seus terreiros de origem, como mencionado nas entrevistas realizadas. Do mesmo modo, dialogando com o referencial teórico dos estudos de gênero, bem como os estudos científicos que tratam do Candomblé, já explicitados nas seções de Introdução e de Marco Teórico do presente estudo.

### 4.6. Considerações Éticas

Em relação às exigências éticas e em conformidade com a Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde, que trata das pesquisas nas áreas de ciências humanas e sociais, o projeto que deu origem ao presente estudo foi submetido e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (parecer nº 4.143.916; CAAE 28601520.9.0000.5393) (ANEXO A). Este estudo também foi desenvolvido a partir das recomendações éticas para estudos sobre culturas afro-brasileiras dispostas nas diretrizes da Resolução nº 510/2016 (SCORSOLINI-COMIN; BAIRRÃO; SANTOS, 2017).

# 5. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os resultados obtidos a partir dos dados coletados estão apresentados a seguir discorrendo acerca das participantes que compõem os casos, relatando aspectos gerais dos mesmos e as relações entre as identidades de gênero das entrevistadas (o que foi relatado nas entrevistas) e *orixá* iniciado, as vivências das participantes no candomblé, a relação entre corpo e terreiro, bem como aspectos do candomblé e dados sociodemográficos, como propõem Dias (2017) e Scorsolini-Comin, Ribeiro e Gaia (2020).

A discussão do estudo será apresentada inicialmente com uma breve trajetória inicial do Candomblé somada a considerações sobre a transfeminilidade nos candomblés Ketu na cidade de Ribeirão Preto (SP). Em seguida serão analisadas as tensões e conceituações de gênero no candomblé; a transexualidade no candomblé Ketu e, por fim, uma análise dos terreiros de candomblés e suas (des)contribuições à saúde mental das mulheres transexuais. Buscou-se, com isso, alcançar os objetivos delineados na presente Dissertação, bem como compor um repertório de saberes e práticas acerca da relação entre gênero, religiosidade/espiritualidade/ancestralidade afro-brasileira e saúde mental, instrumentalizando pesquisas no campo das práticas em ciências humanas e saúde.

## 5.1. Terreiros e corpos em trânsito: a trajetória inicial do Candomblé em Ribeirão Preto - SP

> Como eles puderam partir daqui para um mundo desconhecido?
> Aí eu chorei de amor pelos navegadores, meus pais. Chorei por tê-los odiado, chorei por ainda ter mágoa desta história, mas chorei, fundamentalmente, diante da poesia do encontro do Tejo com o Atlântico... da poesia da partida para a conquista. Eles o fizeram por medo também e talvez tenham chorado diante de todas as belezas além do mar Atlântico. Oh paz infinita! Poder fazer elos de ligação de uma história fragmentada: África e América e, novamente, Europa e África (Beatriz Nascimento, *Ôrí*)[51].

Como já mencionado anteriormente, os saberes ancestrais africanos são perpetuados e (re)transmitidos pela oralidade (SILVA, 2017; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020). Tal fator, embora popularmente conhecido tanto no contexto africano, como na diáspora afro-brasileira

[51] NASCIMENTO, M. B. Textos e narração de *Ôrí*. *In:* GERBER, R. ***Ôrí***, 1989. 01:05-01:52.

(DIOP, 2014), dificulta o referenciamento bibliográfico com precisão dos acontecimentos pertinentes acerca dos eventos do candomblé (GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020). Neste sentido, o município de Ribeirão Preto não se caracteriza de forma distinta dos demais territórios brasileiros onde se encontram os candomblés, tendo uma trajetória semelhante à de muitas cidades do estado de São Paulo. Todavia, há alguns registros fotográficos e relatos históricos, por meio da tradição oral e de *blogs*, sobre o ano em que o candomblé Ketu é instaurado em Ribeirão Preto/SP. No entanto, não podemos, por tudo o que foi exposto, afirmar que o candomblé Ketu foi iniciado neste município no período em que apresentaremos, mas as buscas, inserções em campo e o fato de ser e enxergar 'de dentro' do candomblé possibilitaram contato com os precursores do candomblé neste município do interior paulista.

Assim sendo, em 14 de julho de 1973 foi inaugurado o primeiro terreiro de candomblé Ketu que se tem registro em Ribeirão Preto, o *Ilê Axé Obá Minan*, *Àṣẹ Opo Aganjú*, dirigido por Wilson Borges Soares (*Obá Minan*), iniciado por Antônio de Azevedo (*Ominada*)[52] em 14 (quatorze) de julho de 1972 (mil novecentos e setenta e dois)[53]. *Ominada*, por sua vez era filho da *Iyalorixá* Simpliciana d'*Ogunjá* (*Ogun Dekisi*) do *Ilé Òsùmàrè Aràká Àse Ògòdó*[54] (Salvador/BA). Tal fato reafirma a aproximação entre o percurso dos candomblés paulistas, haja vista que o *Ilé Oya Mésan Orùn*, fundado em 1954 por José Bispo dos Santos (*Oya Gere*) – popularmente conhecido como Pai Bobó - é tido como uma das primeiras, se não a primeira, casa de candomblé ketu do estado de São Paulo na cidade de Guarujá-SP. Vale ressaltar que Pai Bobó também era descendente da Casa de *Oxumarê* (Salvador/BA), pois havia sido iniciado por *Iyá* Cotinha de *Yewa* (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020). Portanto, o candomblé Ketu ribeirão-pretano possui forte raízes com a Casa de *Oxumarê* desde sua constituição.

Buscando compreender melhor a trajetória do candomblé no município analisado, realizamos contato com a atual responsável por zelar pelo terreiro em Ribeirão Preto na ausência do seu dirigente, *Ìyá* Ursula d'*Oya* (66 anos – no momento do contato, realizado em setembro de 2020) onde a mesma nos informou sobre parte do seu percurso como *omo orixá* do terreiro *Ilê Axé Obá Minan*, relatando não lembrar com exatidão a data de sua feitura no candomblé, porém relata compor, informação sabiamente conhecida entre o povo do santo[55] de Ribeirão Preto-SP, o primeiro barco de *Ìyáwó*[56] do município, tendo como irmão de barco,

---

[52] Filho da *Iyaorixá* Simpliciana D'*Ogunjá* (*Ogun Dekisi*) do Ilê Axé Oxumarê (Salvador/BA).
[53] Informação disponível em: <https://oba-minan.webnode.com/sobre-nos/>. Acesso em: 16 ago. 2020.
[54] Popularmente conhecida como Casa de *Òsùmàrè*.
[55] Adeptos/praticantes do candomblé.
[56] Iniciados no culto aos orixás, o candomblé (ARAÚJO, 2012; CAMARGO; SCORSOLINI-COMIN; SANTOS, 2018; SCORSOLINI-COMIN; RIBEIRO; GAIA, 2020).

segundo a mesma, *Omindola* d'*Oxum* que atualmente não se encontra mais no terreiro, tendo trocado de *orixá* para um orixá masculino e atualmente é *Babalorixá* de um importante terreiro também em Ribeirão Preto, sendo o primeiro terreiro na cidade descendente da Casa Branca do Engenho Velho[57] (sic.).

*Figura 1 - Placa com informações sobre o Ilê Axé Obá Minan* [58]

*Figura 2 - Fachada do Ilê Axé Obá Minan em 2020* [59]

[57] *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (Salvador, BA).
[58] Imagem em visualização e compartilhamento público. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2678752302240653&set=pb.100003177270513.-2207520000..&type=3>. Acesso em: 16 ago. 2020.
[59] Foto tirada em 10 de agosto de 2020 pelo autor da presente dissertação com o consentimento da *Egbome*, *Ìyá* Ursula M. B. da Silva.

Vale ressaltar que *Bàbá Obá Minan* migrou para a cidade de Uberaba – MG no fim da década de 1990 e fundou a *Egbe Omó Olojú Obá*[60], terreiro declarado Patrimônio Histórico Cultural de Uberaba – MG[61].

Na medida em que o *Obá Minan* inaugura seu terreiro em Ribeirão Preto antes de tomar seu *Oye*[62] e através do breve relato histórico narrado nesta seção, podemos para reafirmar alguns aspectos trazidos pelos estudos de Prandi (2003; 1991) e de Gaia, Vitória e Roque (2020): o candomblé de Ribeirão Preto, interior de São Paulo, segue, como já reafirmado ao longo desta seção, uma trajetória muito semelhante aos demais candomblés de sua capital, na medida em que certamente não era possível aguardar a obrigação de maioridade religiosa, pela 'necessidade' tanto de conversão dos adeptos de umbanda para o candomblé, também pelo fato do candomblé já ser uma expressão cultural/religiosa/espiritual/ancestral popularmente conhecida, sobretudo a partir dos estudos de Verger (1997; 2002) e das várias entrevistas da célebre Mãe Menininha do *Gantois*[63], bem como pela migração de diversos dirigentes religiosos de candomblé de distintas nações de Salvador/BA e do Rio de Janeiro[64], muitos terreiros foram abertos sem que seus dirigentes tivessem suas obrigações de maioridade religiosa tomadas e a relação entre candomblé e umbanda é encontrada em inúmeros terreiros (BRANT CARVALHO, 2016). Vale ressaltar que essa relação muitas vezes se tenciona e culmina no que o povo de terreiro, seja de umbanda ou candomblé, popularmente concebe, de modo pejorativo, como 'umbandomblé', ou seja, determinadas casas tocam umbanda e candomblé, muitas vezes, sem a distinção dos rituais de cada segmento religioso/ancestral.

Embora boa parte das pesquisas que estudam casas/centros de umbanda em Ribeirão Preto não apontem, há no município inúmeros centros de umbanda que praticam ritos de candomblé, como o abate religioso, o uso de *adjás*, o culto às divindades como *Oxumarê* e *Ossain* (ambas do panteão candomblecista), não sendo identificadas linhas na umbanda capazes de realizar tal sincretismo religioso[65] dessas divindades e de ritos do candomblé na umbanda,

---

[60] Informação disponível em: <https://oba-minan.webnode.com/sobre-nos/>. Acesso em: 16 ago. 2020.

[61] Informação disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=3038176129631600&set=pb.100003177270513.-2207520000..&type=3>. Acesso em: 16 ago. 2020.

[62] Obrigação que concede a maioridade religiosa no candomblé Ketu (ARAÚJO, 2012).

[63] Maria Escolástica da Conceição Nazaré (1894-1986), *Iyalorixá* do *Ile Iya Omi Ase Iyamase*, popularmente conhecido como terreiro do *Gantois* (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020; MUSEU AFRO, 2014).

[64] Podendo ser citadas/os: "[...] Mãe Ana, Mãe Juju, Mãe Neinha, Mãe Tolokê, Mam`etu Manaundê, Pai Bobó [...] Pai Vavá Bom do Pó, Pai Waldomiro de Xangô [...]" (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020; p. 83).

[65] Observamos, no momento de elaboração da presente pesquisa, uma corrente de pesquisadores, majoritariamente brancos, que optam por substituir o termo sincretismo por outros termos. Todavia, acreditamos que a mera alteração terminológica não é capaz de substituir as problemáticas - como a forçada tentativa de embranquecimento de culturas africanas -, tampouco as benesses do sincretismo – que, de certo modo, possibilitou a preservação das culturas africanas em solo brasileiro, embora de forma precária, mas possível aos negros-escravizados - para as

por exemplo. Todavia, observamos que muitos centros de umbanda têm como dirigentes sujeitos que foram iniciados ou praticantes do candomblé e, mesmo sem possuir os direitos religiosos candomblecistas ou a maioridade religiosa, reaplicam práticas observadas e/ou vivenciadas nos terreiros de candomblé. Isso, de forma alguma, desabona a pertinente presença da umbanda no município que em muitos terreiros de candomblé são praticados rituais de umbanda de forma distinta[66], ou não, mas apenas busca discorrer sobre a importância dessas duas matrizes religiosas na cidade: o candomblé, pretensamente e estruturalmente afro-brasileiro; e a umbanda: brasileira com raízes no catolicismo, no kardecismo e no candomblé Bantu/Angola (certamente pela proximidade linguística, à língua portuguesa, que muitos terreiros Bantu possuem).

No entanto, retornando ao primeiro terreiro de candomblé Ketu do município de Ribeirão Preto-SP, esse foi responsável pela primeira iniciação de *ogã*, popularmente conhecido como Pai Teto d'*Omolu*[67] (*in memoriam*) e responsável por tocar e cantar inúmeros candomblés do município, bem como por ensinar vários *ogãs* a tocarem atabaques seja para os *Orixás* do candomblé Ketu, ou para o que é popularmente conhecido como candomblé de caboclos, também da primeira *ekedji* Mãe Vilma d'*Oya*[68] *(in memoriam)* que marcaram história no candomblé ribeirão-pretano e dos terreiros descendentes. Tal menção se fez necessária neste estudo pela escassez ou inexistência de estudos científicos acerca da trajetória histórica do candomblé em Ribeirão Preto, principalmente dos terreiros de candomblé da nação Ketu que são majoritários, tanto no Brasil, como no estado de São Paulo, inclusive no município de Ribeirão Preto que possui terreiros das nações Ketu (principalmente terreiros descendentes da Casa de *Oxumarê*[69] e da Muritiba[70], mas também possui terreiros descendentes da Casa Branca

---

populações afro-brasileiras, mas apenas intercorre na histórica tradição acadêmica de colocar as culturas negras, assim como seus protagonistas - e sua história -, como sendo "o Outro", em uma pretensa falsificação (e folclorização) histórica que intenta amenizar as mazelas do genocídio contra os negros-africanos e seus descendentes no contexto brasileiro e que ocorrem, inclusive, nos dias atuais (NASCIMENTO, 2016).

[66] Sobretudo pelo fato de que a trajetória religiosa de muitos adeptos de candomblé do município segue, parcialmente, a tipologia ressaltada por Prandi (1991) e que será melhor evidenciada nos parágrafos seguintes da presente seção.

[67] Imagem pública para visualização e compartilhamento. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=261770567272184&set=pb.100003177270513.-2207520000..&type=3>. Acesso em: 16 ago. 2020.

[68] Imagem pública para visualização e compartilhamento. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1699488076833752&set=pb.100003177270513.-2207520000..&type=3>. Acesso em: 16 ago. 2020.

[69] *Ilé Òsùmàrè Aràká Àse Ògòdó* – fundado entre o final do século XVIII e o início do séc. XIX em Salvador/BA.

[70] *Àsé Ibece Ala Ketu Ogum Megegê* – fundado por Pai Nezinho de Muritiba (Manuel Cerqueira do Amorim) na Muritiba/BA que possui na cidade de São Paulo dois terreiros descendentes, o de sua filha biológica, Mãe Jujú de Oxum (Juvergínia Cerqueira de Amorim dos Santos), iniciada no terreiro da Muritiba pela lendária Mãe Menininha do *Gantois* em 1940, *Ìyálóòrìsà* do *Ilê Maroketu Axé Oxum* - fundado em julho de 1974 na cidade de São Paulo/SP e Mãe Neinha de Nanã – iniciada no candomblé ainda criança por Pai Nezinho de Muritiba e *Ìyálóòrìsà do Ilê Irawo Ase Nanbucu* em São Paulo/SP.

do Engenho Velho[71]), Bantu (todos descendentes do Terreiro *Tumbenci*[72], sendo mais antigo o terreiro de Mãe Dalva d'*Ndandalunda*[73], porém desde os últimos dez anos é majoritária a presença de terreiros filhos e netos de *Aidan Sileua*[74]), Jeje - sendo forte a presença de terreiros Nagô Vodun, que cultuam tanto *voduns* como *orixás*, a partir da chegada de Pai Toninho de *Kpósú* - por sua vez filho do lendário Vavá Negrinha d'*Bessém*[75] - que inaugura seu terreiro em Ribeirão Preto com a obrigação de 7 anos de Valdir de *Logun-Edé* (*in memoriam*) – iniciado no candomblé da nação Bantu, mas recebe sua maioridade religiosa no Nagô Vodun - que funda o, atualmente extinto, *Ilê Alaketú Asé Odé Oke* em 1995 no bairro Parque Ribeirão Preto - CEP: 14031.130 (SANTOS, 2018).

Ainda sobre o assunto, vale ressaltar que posteriormente, segundo relatos do próprio Pai Valdir de *Logun-Edé*[76] *(in memoriam)* e de seus filhos mais antigos (Nora de *Omolu*[77] e seu *Egbon* Nenê de *Sakpatá*[78]) toma obrigação com Pai Kabila de *Oxóssi*[79] e passa então a praticar os ritos do Candomblé Ketu (sic.) e também descender da Casa de *Oxumarê* (SANTOS, 2018). Tal menção é oportuna para destacar a expressa e constante prática de migração entre nações de candomblé no município analisado, sendo majoritário os terreiros de Ketu e o hibridismo nos candomblés ribeirão-pretanos.

É oportuno salientar que Valdir de *Logun-Edé* teve, segundo relatos do mesmo, como *Iyakekere* dos seus sete anos outra ilustre personalidade do candomblé ribeirão-pretano, *Ìyá* Neide d'*Oya (Oya Mita)*, que funda junto ao seu à época esposo Pai Paulo, no município, em 1988 a *Egbe Awo Ase Iya Mesan Orun* (Comunidade Religiosa Mãe dos Nove Mundos) e posteriormente, em 1994, a OSC[80] Centro Cultural Orùnmilá e sequencialmente, em 1996, o Afoxé Omo Orùmnilá que posteriormente, em 2006 (GRZYWACTZ, 2013), passa a abrir o

---

[71] *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* – primeiro terreiro de candomblé do Brasil, inicialmente *Ilè Asé Airá Intilè* – Candomblé da Barroquinha fundado em 1830 e posteriormente no Engenho Velho 1890.
[72] Terreiro de candomblé da nação Bantu/Angola considerado o terreiro mais antigo da Bahia, fundado, aproximadamente, em 1850 por *Tata Kimbanda Kinunga* – um escravo angolano.
[73] *Mametu* do *Terreiro de Angola de Ogum e Oxum Tombenci Bisneto Fé e Razão*.
[74] Pai Naldo ou *Tata Nkisi Aindan Sileua* (Adnaldo Pereira dos Santos) – Tata Nkisi do Ilê Axé Aidan Sileuá, em Ipiaú/BA.
[75] Ou Vavá Bom do Pó: Valdemar Monteiro de Carvalho Filho, iniciado em 1900 na Cachoeira e São Felix - BA no Candomblé da nação Jeje (não se sabe ao certo se era Jeje Mahin ou Savalu) por Vodunô Celestino do Amor Divino que por sua vez era filho de *Kwaiaku Danfomin*. Vavá teve terreiro de Candomblé em Salvador/BA, migrando posteriormente para o Rio de Janeiro e, sucessivamente, para São Paulo. Não se tem registros de sua data de nascimento, mas o mesmo faleceu em 1991 na cidade de Atibaia/SP.
[76] Bàbálòrìṣà responsável pela iniciação no candomblé do autor que assina a presente pesquisa em janeiro de 2012, no terreiro de sua filha mais velha, *Ìyálòrìṣà* Nora d'*Omolu*, o *Ilé Àṣẹ Ọmọ Omolu*.
[77] *Yakekere* do autor que assina a presente pesquisa, *Ìyálòrìṣà* e fundadora do *Ilé Àṣẹ Ọmọ Omolu.*
[78] Fundador e dirigente do *Ilê Axé Obá Ọmọ Sakpata* e *Ojubonã* do autor que assina a presente pesquisa.
[79] Fundador e dirigente do *Ilê Alaketu Asé Odé Akuerãn* em Barueri-SP.
[80] Organização da Sociedade Civil.

desfile das Escolas de Samba do município reafirmando, dentre outros aspectos, o hibridismo da cultura e da ancestralidade negra-africana no candomblé e no samba.

Por fim, vale ressaltar que não é novidade, tampouco uma exclusividade do candomblé de Ribeirão Preto, o fato de as culturas afro-brasileiras serem híbridas, muitas vezes, surgem como de uma determinada nação e depois migram, como aponta o estudo de Prandi (1991)[81], mantendo uma estética litúrgica híbrida. Destarte, acreditamos que essa hibridação pode ser lida na mesma perspectiva que os corpos e que as mulheres trans, participantes deste estudo, vivem a sua trajetória religiosa, na medida em que há um processo de transição dos terreiros e das pessoas, ou seja, os processos de externalização da identidade de gênero que emergem no decorrer no tempo também, de certa forma, podem ser lidos nesta perspectiva de trânsito. Portanto, observamos em Csordas (1990) que o processo de se tornar humano parte do corpo que experimentamos; assim, o corpo atribui ao sujeito inúmeros sentidos e significados, sendo a base existencial da cultura segundo o autor. Essa menção é oportuna para justificar a necessidade desta seção e a relação entre terreiros e os sujeitos que o performam.

Tal seção, embora não tenha o caráter de mapeamento dos terreiros de candomblé de Ribeirão Preto, haja vista o expressivo aumento dos terreiros de candomblé atualmente, buscou traçar o percurso histórico e inicial da religiosidade/ancestralidade afro-brasileira analisada, destacando, não apenas, os principais terreiros responsáveis pela ascensão e perpetuação do candomblé ribeirão-pretano, mas também os terreiros em que foram iniciadas ou que descendem as participantes deste estudo. Vale ressaltar que duas participantes que serão apresentadas na próxima seção, Folàrìn e Adéolá, migraram dos terreiros em que foram iniciadas, fato que também mostra o índice de migração dos candomblecistas ribeirão-pretanos pelos terreiros do município e região.

## 5.2. Caracterização das participantes do estudo e apresentação dos casos

No presente estudo de caso coletivo foram analisados os dados obtidos através de entrevistas realizadas junto às participantes, bem como diário de campo onde o pesquisador

[81] Neste estudo o autor trabalha com a tipologia dos candomblés de São Paulo, afirmando que a maioria dos terreiros de candomblé se originam na umbanda, da umbanda passam para o candomblé Bantu/Angola e do Bantu para o Ketu (PRANDI, 1991). Destarte, embora muitos terreiros de candomblé em Ribeirão Preto sejam oriundos da umbanda – no que se refere à trajetória religiosa de seu/sua dirigente - nem todos seguem a tipologia estabelecida pelo estudo de Prandi, como é possível observar em muitos terreiros do município onde o/a dirigente religioso/a em sua trajetória não passa pela umbanda, tampouco pelo candomblé Bantu e/ou faz a migração sequencial para o candomblé Jeje e posteriormente Ketu.

relatou suas impressões durante a coleta de dados. A caracterização das participantes será apresentada da seguinte forma: nome (fictício) levando em conta o aspecto de gênero informado pela mesma, cargo/posto/função no candomblé, idade, tempo de iniciada, escolaridade e profissão – transcritas como relatado durante a coleta de dados, observando os critérios apontados no Método, bem como pela ordem das entrevistas realizadas e por maior tempo de iniciação no candomblé. Assim, as participantes serão categorizadas a partir de aspectos da religiosidade/espiritualidade/ancestralidade candomblecista e os aspectos que a perfilam.

Participaram da pesquisa três mulheres trans iniciadas no candomblé para os seguintes *orixás*: *Oya, Oxalufon*, *Oxum*. Essas informações são relevantes à pesquisa em tela, pois tratam-se de divindades femininas como *Oya* e *Oxum*, por exemplo e divindades masculinas como *Oxalufon* (mas tida como andrógina em algumas tradições), assunto que será, posteriormente, problematizado na seção Discussão. Os dados sociodemográficos são apresentados na Tabela 1.

***Tabela 1.*** *Caracterização das participantes, nomes (fictícios), nomenclaturas de Cargo/Posto/Função, idade, tempo de iniciada, Raça/Cor, Identidade de Gênero- transcritas como relatado durante a coleta de dados.*

| Nome fictício | Cargo / Posto / Função | Idade | Tempo de Iniciada | Raça/ Cor | Identidade de Gênero | Escolaridade | Profissão |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Ayòdélé | *Ìyáwó* | 48 | 22 | Parda | Mulher | Ensino Fundamental | Costureira |
| Folàrìn | *Babakekere* | 43 | 21 | Preta | Mulher Transformista | Superior Completo | Enfermeira/o |
| Adéolá | *Ìyálórìṣà* | 24 | 16 | Parda | Mulher | Superior Incompleto | *Ìyálórìṣà* |

Em relação à faixa etária das participantes, obteve-se uma variação entre 24 a 48 anos. Já em relação ao tempo de iniciação das participantes, obteve-se uma variação entre 16 a 22 anos. Entre os Cargos/Postos/Funções no candomblé, foram entrevistadas/os: uma *Ìyáwó*, um *Babakekere* e uma *ìyálórìṣà*.

Dentre as entrevistadas duas se autodeclararam pardas e uma preta, sendo ambas, portanto, negras, tendo em vista que tal categoria representa a soma de pretos e pardos, segundo o Art. 1º, inciso iv da Lei nº 12.288/2010 (BRASIL, 2010)[82]. Ambas se identificam como mulher, destarte, uma se identificou como mulher transformista, já as que se identificaram como mulheres, não se identificaram como mulheres transexuais. Sobre escolaridade, foram

[82] Que institui o Estatuto de Igualdade Racial.

entrevistadas uma mulher com ensino fundamental completo, uma mulher com ensino superior completo e uma mulher com ensino superior incompleto.

De acordo com as informações coletadas, as mesmas relatam atuarem como: costureira (a primeira entrevistada); enfermeiro e técnico de enfermagem (no caso da segunda entrevistada, pois, segundo a mesma, no âmbito profissional ela atua como homem, por escolha e por questões de proteção que serão melhor trabalhadas nas seções específicas que refletirão sobre esta participante); *ìyálórìṣà* (a terceira entrevistada). A participante Ayòdélé relata não frequentar mais o terreiro onde foi iniciada, mas participa de festas de candomblé, joga búzios frequentemente e mantém contato com sua religiosidade/espiritualidade/ancestralidade afro-brasileira.

É oportuno destacar que o autor da pesquisa em tela é candomblecista há dezenove anos, iniciado no candomblé Ketu em Ribeirão Preto há nove anos e ocupa uma posição religiosa de destaque no candomblé. Por essa razão, as participantes deste estudo eram de prévio conhecimento do autor. Tal fator culmina no que Araújo (2018b) concebe como pesquisador *insider*, pois possibilita o conhecimento da religiosidade/cultura/ancestralidade analisada e permite o desafio e o comprometimento do pesquisador com a produção de saberes construídos através de um olhar 'de dentro' dos terreiros de candomblé.

A seguir, os casos serão apresentados em detalhes.

#### 5.2.1.1. Caso 1 - Ayòdélé: costurando o *axé*

Durante o período de recrutamento da participante, Ayòdélé[83] pediu que esse estudo considerasse o olhar de dentro do autor (enquanto candomblecista) e pensasse os aspectos de gênero para e nos candomblés, observando as tensões entre o terreiro e a comunidade e entre o terreiro e seus adeptos.

A entrevista de Ayòdélé ocorreu sem resistência, dada a garantia de que ela seria escutada, sua fala seria levada em consideração e que estaria colaborando para a luta pelos direitos da população LGBTQIA+ candomblecista. Na verdade, a participante demonstrou essa vontade, ressaltando que a compreensão do entrevistador (iniciado no candomblé) sobre os termos a que se referia durante seu relato facilitava o diálogo, posto que, em geral, ocorria de precisar explicar termo a termo para que os outros pesquisadores não excluíssem dados

[83] *Orúkọ yorùbá* (nome iorubá) que significa: a alegria chegou para a casa, ou, aquela/e que trouxe a alegria para casa, sendo *ayò*: alegria, *dé*: chegar, *ilé*: casa.

considerados importantes de sua fala em pesquisas, conforme já aconteceu em outras de suas experiências com estudos acadêmicos, como relatado pela participante. Neste ponto, vale notificar o uso frequente de termos do pajubá[84] ao longo da entrevista, como *néca* (pênis), *mapoa* (indivíduo do sexo feminino) e *aqué* (dinheiro), o que talvez aponte para a presença dessas questões em seus pensamentos[85]. Por isso mesmo, não houve recuo da participante e foi com a confiança de que seria interpretada por um olhar "de dentro" do candomblé e a segurança de quem conversa com um conhecido que a participante pode enriquecer o estudo em tela com as contribuições.

Ayòdélé se autodeclara mulher de 48 anos, parda, iniciada no candomblé há 22 anos e trabalha como costureira, possuindo um ateliê que atende, preferencialmente, mulheres trans – com roupas de gala, roupas íntimas, fantasias e demais acessórios e, também, para a população candomblecista de Ribeirão Preto e região – com roupas litúrgicas para o povo de santo e roupas de *orixás, inquices* e *voduns*. Essa foi a única entrevista realizada de forma presencial – apesar da pandemia – e durou 83 minutos no ateliê da participante que, embora seja uma empresa, conta com dias exclusivos para atendimento aos adeptos de candomblé e pessoas trans*. Para a participante, essa é uma forma dela dar atenção a essa população que também compõe a maioria dos seus clientes. A participante pediu para que a entrevista fosse presencial em razão de seu desconhecimento com o uso das plataformas virtuais. Todas as recomendações da OMS de distanciamento social foram seguidas rigorosamente em razão da pandemia da COVID-19.

Ayòdélé soube da presente pesquisa antes do início da coleta de dados através de um diálogo com o autor do estudo sobre roupas de candomblé, em razão de seus serviços. A participante prontamente se mostrou interessada a participar da pesquisa, embora tenha feito a ressalva de que não frequenta mais o terreiro onde foi iniciada, ainda que participe das festas de candomblé, jogue búzios frequentemente e mantenha contato com sua religiosidade/espiritualidade/ancestralidade afro-brasileira regularmente. Dessa forma, ela relata que não saberia como contribuir, haja vista ter deixado o terreiro onde foi iniciada há aproximadamente 21 anos, e, portanto, um ano após sua iniciação no candomblé que ocorreu em 1998. Ao longo da entrevista, a participante demonstrou bastante tristeza ao lembrar do período em que fora iniciada, pois, mesmo seu babalorixá sendo assumidamente homossexual,

---

[84] Segundo Nonato (2017) o pajubá pode ser compreendido como o "conjunto de palavras em Yorubá, língua do povo Nagô dos quais descende a Nação Ketu do Candomblé, usadas como gírias, originalmente faladas por travestis, e hoje se popularizaram entre as pessoas LGBT".

[85] Vale ressaltar que na famosa etnografia "O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo" (1986) de Nestor Perlongher, o autor (já na década de 1970) mostrava as influências dos linguajares de terreiro nos falares dos/das profissionais do sexo na Boca do Lixo de São Paulo.

ele não a aceitava como uma pessoa trans, conforme relatou após o gravador ter sido desligado. Independentemente do seu afastamento do terreiro em si, no seu aspecto material, foi possível observar em seu ateliê inúmeros manequins com roupas para orixá e, em especial, no dia da entrevista, ela costurava para seu orixá, *Oya*, com nítida emoção e devoção, trabalho que ela entende ser uma forma de demonstrar seu amor pela divindade.

Ela relata ter nascido mulher e desde criança perceber que seu corpo não era condizente com sua identidade de gênero. Segundo Ayòdélé, foi por isso que fugiu de casa aos 13 anos de idade, a fim de 'não dar desgosto' à sua mãe, justifica ela sobre um período em que sentiu a necessidade de assumir de forma corporificada sua identidade de gênero. Ayòdélé também relata que durante o período em que ficou longe de casa, ela retornava frequentemente para visitar sua família, porém "descaracterizada", por entender, neste período, que para se sentir mulher não era preciso vestir-se de mulher, mas, principalmente, segundo a mesma, além de possuir o corpo de mulher, sentir-se mulher independentemente de usar saia ou calça. Atualmente, ela reside com sua família e relata que sua trajetória de vida serviu para encorajar seus irmãos a assumirem sua sexualidade, pois é a mais velha e possui uma irmã lésbica e um irmão gay.

Em sua fala, ela informa que todos os seus trabalhos foram ligados às atividades culturalmente exercidas por mulheres, como: faxineira em uma boate de prostituição de pessoas trans* e costureira. Segundo a mesma, tentou a prostituição, mas percebia que suas colegas conseguiam mais clientes, pois sabiam 'se vender'. Assim, relata que, no final das noites, as colegas tinham um retorno financeiro maior do que o seu. Portanto, Ayòdélé informa perceber que não era viável se expor ao risco das ruas, sobretudo por já ter sido agredida por um cliente e por ter sido presa por 'vadiagem', ficando alguns dias (não sabendo relatar com precisão) no cárcere em um presídio masculino. Dessa maneira, o trabalho como faxineira foi o caminho para custear seu curso profissionalizante de moda e, após a conclusão do curso, sempre trabalhou em sua área, produzindo, principalmente, roupas para garotas de programa (cis e trans) e roupas de santo.

Ela também relata ter feito cirurgias para afinar o nariz, 'tirar o gogó', colocar prótese de silicone nos seios, nádegas, entre outras operações. Sobre a cirurgia de redesignação sexual (CRS), a participante fez a seguinte exposição: "Uma vagina não fará de mim uma mulher cis, porque eu já sou mulher trans, sou mulher" (Ayòdélé). A participante relata que está bem com seu corpo, inclusive com sua genitália (pênis), pois o que a torna mulher é o fato de se sentir mulher.

Sobre a relação terreiro-corpo-identidade de gênero, Ayòdélé relata que foi iniciada já tendo se assumido socialmente enquanto mulher, porém no terreiro que frequentava a mesma precisava reassumir sua identidade biológica, inclusive usando cuecas masculinas. Destarte, sobre o assunto, Ayòdélé informa que tal situação não a incomodou, pois conforme seu relato "(...) tenho uma visão ainda ligada a um Candomblé arcaico" (Ayòdélé). Ou seja, segundo a participante o fato de ter que travestir-se de homem no terreiro não alterava o fato da mesma se conceber enquanto mulher e entender ainda que sua *Yaba Oya* também a concebia como mulher.

No entanto, Ayòdélé relata que o terreiro onde foi iniciada também realizava o culto a caboclos e exus em decorrência da passagem de seu iniciador pela umbanda, portanto ela também possuía essas divindades e, para ela, o fato de realizar a manifestação religiosa de seu Exu a incomodava, pois a mesma disse que preferia ter uma Pombojira[86]. Apenas dessas questões, a saída de seu terreiro se deu, segundo a participante, por não concordar com algumas atitudes de seu iniciador que, de acordo com ela, mesmo quando estava recolhida o Babalorixá levava seus companheiros para casa onde morava (que era o mesmo local do terreiro) e também se envolvia sexualmente com alguns de seus filhos de santo, descumprindo os preceitos necessários para qualquer obrigação no candomblé. Também porque, de acordo com a participante, mesmo sendo de *Oya,* seu iniciador vestia sua divindade feminina com bombacha[87] e, sobre o assunto, faz o seguinte apontamento:

> Não me importo de vestir calça no terreiro, mas é inaceitável vestir minha *orixá* como uma divindade masculina. No momento em que estou manifestada de *Oya*, é *Oya* que está ali, uma deusa africana, mulher e negra e não eu. Em qual *itan* dizem para vestir *Oya* com roupas masculinas? É complicado, entendo que a mulher trans não tem útero[88], mas e mulheres que tiram o útero, elas deixam de usar saias? Deixam de ser mulher? E qual a relação da minha biologia com minha *orixá*? (Ayòdélé).

Após abandonar o terreiro onde foi iniciada, a participante relata não ter frequentado, como filha de santo, nenhum outro terreiro, mas que nunca deixou de jogar búzios com dirigentes religiosos de sua confiança, assim como tirar ebó e cuidar de sua yaba. Ela diz não

---

[86] Divindade feminina e que, dentro da cultura religiosa umbandista, é o feminino de Exu. Destarte, a nomenclatura advém da divindade masculina *Pambu Njila* (do *kimbundu*: Pambu = encruzilhada; Njila = caminho), cultuada no candomblé Bantu e que muitas das vezes é comparada, pelo sincretismo religioso, à divindade *Ẹṣú* (do iorubá: esfera*)* cultuada no candomblé Ketu.

[87] Uma espécie de calça larga utilizada em divindades masculinas.

[88] Fala comumente utilizada por dirigentes de terreiros para vestir mulheres trans com roupas masculinas e homens trans com roupas femininas, tais apontamentos também são realizados pelos estudos de Birman (2005), Dias (2017), Dias e Colling (2018) e em Lemos (2019).

se sentir à vontade para frequentar outro terreiro como filha de santo, apenas como amiga, conselheira, assistente e costureira. Segundo Ayòdélé, foi importante nascer para o orixá, mas seria ainda mais importante ter sido tratada como mulher no terreiro, pois ser mulher faz parte de quem ela é, embora, entenda que para permanecer recolhida durante sua iniciação foi necessário deixar a fé transcender sua identidade para não desistir do procedimento. Ao finalizar a entrevista Ayòdélé aponta para o fato de que mesmo com os impasses vividos no terreiro onde foi iniciada, a experiência traumática sofrida por ela não se repetiu em outros terreiros e que os mesmos são, muitas vezes, os espaços mais acolhedores a ela:

> Espero que minha fala possa contribuir de alguma forma, o candomblé é tudo pra mim e eu amo o candomblé, amo *Oya* e amo *Oxalá*. Sempre que não estou bem, fisicamente e psicologicamente procuro o terreiro de algum amigo ou alguma amiga e sou bem recebida, bem tratada. Até mais bem tratada que no postinho de saúde que muitas vezes me chamam pelo meu nome biológico, mesmo possuindo no meu prontuário meu nome social e geralmente me tratam como garota de programa, é violento... já nos terreiros que vou sou tratada como uma pessoa (Ayòdélé).

Durante a entrevista de Ayòdélé foi possível observar que a participante ressalta seu amor pelo candomblé. A partir de sua fala, também se identificam colocações de natureza contraditórias entre si: ao mesmo tempo em que diz que não se importa em vestir roupas tradicionalmente lidas como masculinas dentro do terreiro, a participante afirma não frequentar nenhum terreiro de candomblé também por conta desta questão, sendo possível refletir que sua experiência no processo de iniciação no candomblé pode ter provocado um sentimento de não pertencimento dentro do terreiro, tendo em vista que a participante já se identificava como mulher trans, mas em sua vivência dentro do terreiro não era possível ser ela mesma, tendo que reproduzir a orientação do seu *Babalorixá* que era a de vestir roupas (inclusive roupas íntimas) socialmente lida como masculinas por não ter nascido mulher e não possuir útero (Ayòdélé - relato extraído do diário de campo). Outro fator que pode ter culminado nesse sentimento (de não pertencimento) era não identificar o terreiro em que foi iniciada como um espaço de acolhimento, pelo fato de que, segundo a participante, seu *Babalorixá* estabelecia que só era possível frequentar seu terreiro se deixasse sua identidade transfeminina do lado de fora dos terreiros (Ayòdélé - relato extraído do diário de campo).

Assim, a experiência traumática vivida por Ayòdélé no terreiro em que foi iniciada reforçou mais uma vivência excludente, assim como outras vivências relatadas pela participante. Entretanto, tais procedimentos não fizeram com que a participante cortasse laços com o candomblé, mas fez com que a mesma encontrasse, fora dos terreiros, formas para cultuar

suas divindades e sua religiosidade, centrada no ato de costurar roupas para orixás, frequentar alguns terreiros como conselheira dos dirigentes religiosos, jogar búzios frequentemente e por identificar o candomblé como sua religião e seu modo de vida.

Em seu discurso, Ayòdélé demonstra compreender o conceito de tradição no candomblé como algo imutável, ancorado em costumes antigos que têm na figura do corpo biológico a organização de boa parte dos procedimentos religiosos do sujeito que vivencia as práticas candomblecistas. Porém, essa compreensão, para a participante, serve apenas para o corpo físico do sujeito no terreiro e não quando manifestada por sua divindade, pois quando em manifestação religiosa Ayòdélé entende que o corpo biológico não é mais a representação, mas a representação da simbologia e do gênero do orixá manifestado. Todavia, a participante acabou, dentro do terreiro, reassumindo sua identidade biológica, pela necessidade de vivenciar as práticas candomblecistas de sua época (quando iniciada no candomblé), as quais consideravam apenas o aspecto biológico e não sua identidade de gênero.

Pode-se concluir, portanto, que ela compreende que sentir-se mulher é mais importante do que *performar-se* enquanto mulher. Porém, o fato de não frequentar como filha de santo nenhum terreiro de candomblé pode ser um indício da não aceitação, em decorrência dos traumas por ela relatados quando no terreiro em que fora iniciada e de práticas que a submetessem a situações semelhantes as vivenciadas por ela no seu terreiro, o que teria feito ela optar por ser conselheira, amiga e convidada dos dirigentes dos terreiros e não como filha de santo. Ela também problematiza os impasses do racismo à população negra (preta e parda) candomblecista e a questão da escassez de terreiros dirigidos por pessoas negras no município já que, segundo a participante, assim como em São Paulo, a maioria dos dirigentes são brancos e homens cis.

#### 5.2.1.2. Caso 2 - Folàrìn: proteção na dualidade

Folàrìn[89] se autodeclara mulher transformista com 43 anos de idade, negra, iniciada no candomblé há 21 anos e trabalha como Enfermeiro, portanto, possui curso Técnico e Bacharelado em Enfermagem. Ela teve conhecimento da pesquisa através do próprio terreiro, já que foi iniciada pelo mesmo *babalorixá* do entrevistador, mas em períodos e locais distintos,

[89] *Orúkọ yorùbá* (nome iorubá) que significa: conduziu-se com honra, ou, aquela/e que caminha com honra, sendo *fì:* com, *olá:* honra, *rìn:* andar, viajar.

haja vista que a participante possui mais tempo de iniciada que o entrevistador e não frequentou o terreiro junto ao mesmo (que foi iniciado no terreiro de sua *Yakekere*).

Dadas as semelhanças com o autor da pesquisa foi simples o processo de recrutamento e de aceite por parte de Folàrìn. Porém, em razão da pandemia da COVID-19, e tendo em vista, ainda, seu trabalho na linha de frente de combate ao coronavírus, o qual também não lhe permite muitos horários vagos, optou-se por uma entrevista remota, depois de muitas tentativas de encontrar um horário vago em sua agenda, em um depoimento/chamada que durou 59 minutos. Apesar dessas dificuldades Folàrìn demonstrou-se bastante interessada na pesquisa durante todo o processo, sempre ressaltando a importância de refletir sobre negritude, transexualidade e candomblé, ao passo que entende a necessidade dessa intersecção para pensar corpos trans de mulheres negras no candomblé.

A participante em questão inicia sua fala lembrando de seu iniciador com saudade, pontuando a importante referência que este foi em sua vida, tanto profissional, como religiosa e pessoal e agradecendo pela oportunidade de falar sobre sua identidade de gênero enquanto mulher candomblecista. É oportuno ressaltar, nessa entrevista, que talvez na fala de Folàrìn esteja a ideia de que as experiências de sua iniciação no candomblé sejam semelhantes às vividas pelo autor deste estudo, também em sua iniciação, já que ambos foram iniciados pelo mesmo *Babalorixá*. Em seu relato, podemos perceber que, ao lembrar do período de convivência com seu iniciador, a participante apresenta certo cuidado ao falar do mesmo, pois credita no seu período de iniciação uma aprendizagem e descoberta sobre si, não apenas como adepta do candomblé, mas como pessoa, pois foi seu Babalorixá quem a acolheu e ensinou que era possível ser trans* em uma sociedade excludente e racista, fortalecendo os laços de vivência no candomblé e tendo seu iniciador como uma referência pessoal e religiosa (Folàrìn – relato extraído do diário de campo).

Nesse sentido, sobre o fato de se autodeclarar mulher transformista, ela informa que no trabalho e no terreiro atua utilizando seu nome 'masculino' (que recebeu ao nascimento), mas em qualquer outro contexto vivencia sua identidade de gênero, ou seja, mulher (Folàrìn), trazendo à tona a seguinte reflexão:

> Porque me classifico como transformista? Eu trabalho como (...) [nome ao nascimento], na religião eu sou o que sou independente de qualquer coisa. De mim. Não é porque me pedem, é a minha posição. É a minha opinião. Então eu vou como [nome ao nascimento] (...). E na maioria do tempo (...) eu sou (...) [nome social] (Folàrìn).

Dentre as suas convicções, seu amor pelo candomblé é destacado. Ela apenas lamenta não poder frequentar muitos terreiros como visitante devido sua rotina de trabalho e seu *rumbé* (educação de terreiro que se organiza como o conjunto de conceitos para a boa convivência no/nos terreiro/terreiros de candomblé) que, segundo a participante, a faz frequentar, apenas, algumas festas imprescindíveis (sobretudo quando se trata de homenagens anuais aos *orixás* patronos dos terreiros). Desse modo, ela frequenta assiduamente o terreiro onde atualmente é *babakekere* e que foi fundado por seu irmão de santo e pai pequeno, que hoje é seu babalorixá, o mesmo responsável por sua obrigação de 21 anos. No caso de Folàrìn, o candomblé está intrinsicamente ligado à sua vida, pois a mesma relata ter seu iniciador (já falecido) como principal conselheiro e educador e que atualmente, após o seu falecimento e a pedido do mesmo, continua suas obrigações com seu irmão mais velho, e primeiro filho de santo iniciado por seu falecido *Babalorixá*, que era também seu *Babakekere*. No terreiro de seu irmão, no qual o mesmo é o atual *Babalorixá*, Folàrìn recebeu o cargo de *Babakekere* (cargo masculino que significa pai pequeno). Nesses pontos, podemos facilmente identificar a matrigestão, haja vista que a participante tem seu iniciador como principal responsável por mediar seu percurso religioso, profissional e suas escolhas pessoais, chegando a dizer que se não fosse por ele, ela dificilmente seria uma pessoa de sucesso como hoje é.

Em sua fala, a participante relata muitas de suas vivências enquanto pessoa trans para resistir em um cenário popularmente conhecido pela transfobia. Diante disso, decidiu preservar sua identidade biológica no trabalho e no terreiro, enquanto assume sua identidade de gênero em todos os outros espaços. No entanto, vale destacar, a participante relata que tanto o terreiro onde foi iniciada, como no que frequenta atualmente, não percebe atitudes transfóbicas. Ela coloca que todos/as sabem de sua identidade de gênero e a respeitam, sendo uma opção totalmente pessoal não frequentar o ambiente religioso como pessoa trans. Também, ela aponta que seu, já falecido, iniciador no candomblé era homossexual, o que poderia ter influenciado nas suas vivências, perspectivas e atitudes. Ainda assim, Folàrìn relata que conhece inúmeros terreiros que reproduzem dinâmicas transfóbicas, mas que não fazem parte de seu cotidiano.

A participante demonstra bastante clareza ao dividir suas identidades de gênero, relatando que se identifica como mulher e o uso de roupas culturalmente tidas como masculinas não a torna menos mulher, pelo contrário a faz reafirmar sua identidade feminina. Nesses termos, acerca do momento em que identificou a necessidade de dividir suas identidades, a participante relata que a escolha se deu a partir das experiências de vida da mesma:

> (...) experiências de vida, as coisas que eu via. Porque além de mim, tenho amigas que são profissionais também que como a gente é concursada ninguém vai falar pra você "vem assim – não vai aqui" você não está de favor no trabalho. Então se eu quiser ir de (...) [nome social] no trabalho ninguém vai falar nada! Só que eu via coisas: tipo paciente se recusando, porque é diferente o paciente saber do que sou e não estar lá exposta. Se eu fosse uma pessoa mais delicada, ou que eu passasse ou parecesse mulher, tudo bem, mas eu sou uma pessoa berrante. (...) Eu, por mim, me sinto melhor, a vontade de [nome social] (Folàrìn, grifo nosso).

Portanto, Folàrìn relata que observou a necessidade de proteção diante das experiências sentidas por amigas transexuais, também profissionais da saúde e, ainda, atenta para o fato de não possuir características culturalmente tidas como afeminadas e/ou dentro de padrões socialmente preestabelecidos como "femininos", haja vista sua altura (possui mais de dois metros de altura), estrutura corporal e pele retinta. Por isso, Folàrìn relata ser "uma pessoa berrante" (Folàrìn). Ela, portanto, foge dos padrões de beleza ocidentais. Quando o gravador é desligado, ela relata as nuances de ser mulher trans negra e fora dos padrões em uma sociedade transfóbica como a brasileira, sobretudo no que tange ao município de Ribeirão Preto, marcadamente conservador. Nesse ponto, observamos a necessidade que a participante informa de proteção, não apenas de suas identidades, mas de situações vexatórias, discriminatórias, constrangedoras, racistas e, portanto, violentas. Porém, a participante relata que mesmo quando está vestida de forma tida como masculina, no terreiro e no trabalho, continua sendo mulher, tratando-se apenas do uso de vestimentas masculinas e do nome ao nascimento, não da alteração de sua identidade de gênero (Folàrìn).

Sobre sua aproximação e iniciação no candomblé, Folàrìn faz o seguinte relato:

> Foi através de jogos de búzios. Eu sempre jogava e já dava coisas, apareciam coisas sabe. Meu pai tinha um jogo de ouro, e ele já falava "ou você vem pelo amor ou vem pela dor. Você consulta a sua mente e vê o que é melhor pra você". E com o passar do tempo eu tinha umas amizades fora do Candomblé e com o meu pai e as coisas que tava no jogo começou que, rotineiramente, iam acontecendo. Eu falei, a não vou esperar acontecer tudo que disse ali, então deixa eu me organizar e entrar. E foi o que fiz, me organizei, conversei com ele porque eu precisei quebrar muitas coisas, quizilas. Tirei férias porque eu já trabalhava no hospital. Precisei ficar recolhida, depois precisei fazer preceito. E trabalhar de contra *egùn*, trabalhar de tudo. (...) Eu saí tão bem de lá que o tempo todo do preceito eu trabalhei não provocou ninguém no meu setor. Foi tudo muito maravilhoso! Porque é complicado você trabalhar de preceito num hospital. (...) É complicado, mas nesses três meses eu sobrevivi. E assim, no jantar eu pedia prato descartável uma colherzinha descartável e comia arroz branco. O povo não entendia nada! Falava, mas porque comer só arroz branco?! (Folàrìn).

Folàrìn relata que desde criança percebeu que seu corpo não era condizente com sua identidade de gênero, inclusive, tendo frequentado a escola desde o ensino médio já como mulher, pois sempre se identificou como tal. Ela relata também ter tanto no terreiro, como fora dele uma importante rede de apoio de pessoas ícones do município: no samba, no candomblé, na militância político partidária, no Movimento Negro e LGBTQIA+. Segundo a participante, essas pessoas a auxiliaram a resistir às violências sociais sentidas por ela no seu cotidiano ao assumir sua identidade de gênero. Ainda assim, relata, apesar de todo apoio, ainda enfrentou lutas para conseguir se afirmar como pessoa trans* no município.

> Então, as pessoas ícones da cidade que me abraçou e aí o resto da cidade teve que me abraçar também. Então eu devo muito a eles. Sabe, não fui sozinha. Mesmo assim passei por altos e baixos, ia pra discoteca e brigava todo dia. Eu ia pro colegial de menina não queria nem saber, na formatura eu fui de menina não queria nem saber. Então naquela idade, naquela juventude eu não tinha essa coisa de saber cada qual em seu lugar (Folàrìn).

Sobre a relação terreiro-corpo-identidade de gênero a participante relata que seu *Babalorixá*[90] nunca a proibiu de assumir sua identidade de gênero no terreiro, sempre a orientou a como se portar em todos os contextos: religioso, pessoal, familiar e profissional. Segundo ela seu orixá *Oxalufan* a reconhece como ela é, independentemente de roupas e da forma como a mesma se porta nos terreiros (Folàrìn). A participante afirma/reconhece que há terreiros de candomblé que são dirigidos por pessoas transfóbicas, mas a maioria dos terreiros de candomblé que ela conhece, e que tem amigos/as trans* iniciadas, não são. Portanto, faz o seguinte apontamento:

> Não dá pra generalizar. Cada casa é uma casa. Mas falando no geral eu tenho amiga aqui em Ribeirão Preto e é feita e tratada na casa como Equedi[91] trans. Tudo bem que hoje ela (…) é operada, mas na época foi um (…) [relatando que na época foi uma polêmica entre a população de terreiro] entendeu?! Mas tirou ela como Equedi. Tenho em São Paulo trans que não são operadas (…) que entram de saia na roda. Então, acho que isso é uma questão de pai de santo e filho. Porque como é que faz, você vai virar de costa pra uma pessoa?! Eu vou de (…) [nome ao nascimento] porque eu quero, mas e se eu quisesse ir de (…) [nome social]? Iam fechar a porta pra mim?! (Folàrìn).

---

[90] A participante ficou emocionada várias vezes ao longo da entrevista ao mencionar o mesmo e/ou quando relatava uma situação que o envolvia.

[91] Cargo feminino atribuído a pessoas que, por escolha dos orixás após jogo de búzios, são apontadas como já 'nascendo feitas' para o orixá, portanto, são autoridades nos terreiros, mas não manifestam o transe de suas divindades (CAMARGO; SCORSOLINI-COMIN; SANTOS, 2018; SCORSOLINI-COMIN; RIBEIRO; GAIA, 2020). São, também, responsáveis por cuidar dos orixás, quando manifestados, e de tudo aquilo que os perfilam, suas roupas, assentamentos, entre outras coisas. Portanto, desde sua confirmação recebe a condição de aprender sobre os segredos rituais, não sendo necessário, como acontece com os *abians* e *yawos*, se iniciar e aguardar a obrigação de maioridade religiosa (ARAÚJO, 2012).

A partir da entrevista de Folàrìn podemos analisar que, para ela, o que mais a incomoda na vivência do candomblé é a desunião do povo de terreiro que ocorre, segundo a participante, certamente pela própria diversidade do candomblé (Folàrìn - relato extraído do diário de campo). Sobre corpo-religiosidade-identidade de gênero, ficando, portanto, a critério de cada casa de candomblé, seus dirigentes e, muitas vezes, cabendo aos/as filhos/filhas de santo que adentram esses espaços apenas se adaptar a eles. No entanto, observamos que sua vivência no candomblé a possibilita, como narrado durante a entrevista pela mesma, compreender assim como a participante Ayòdélé, que ser mulher é sentir-se mulher e não, necessariamente, ter que se vestir de mulher, embora, para Folàrìn o direito às vestimentas femininas para as mulheres trans que optam por utilizá-las deveria ser garantido pelos terreiros (Folàrìn – relato extraído do diário de campo).

Por fim, a mesma reflete sobre as mudanças atuais do candomblé, pois, segundo ela, quando foi iniciada, os preceitos, período de reclusão e procedimentos religiosos eram mais rigorosos, mas que a modernidade, pelo seu entendimento, faz parte da sociedade e melhorou parcialmente o candomblé, mas também alterou esse rigor, o que acabou por permitir perder a essência do culto aos orixás para o que ela chama de ida aos terreiros pelas bebidas, pela festa e não, necessariamente, por amor ao orixá. Segundo a participante, a presença de dirigentes religiosos em festas de candomblé representa a consolidação de determinado terreiro, as relações coletivas propostas pela própria dinâmica candomblecista onde o culto às divindades é realizado coletivamente, mas quando essa presença culmina (segundo a participante) no consumo excessivo de bebidas alcoólicas - antes, durante e depois dos procedimentos religiosos - a dinâmica coletiva para as cerimônias religiosas perde, de forma significativa, seu rigor e, igualmente, a essência das divindades cultuadas que demandam preceitos antes e depois de serem cultuadas.

#### 5.2.1.3. Caso 3 - Adéolá: o encanto da filha de *Oxum*

Adéolá[92] se autodeclara mulher de 24 anos, parda, iniciada no candomblé há 16 anos, é *Ìyálórìṣà* do candomblé em Ribeirão Preto/SP e há um ano passa pelo processo de hormonioterapia. Ela foi indicada por uma de suas filhas de santo que soube da pesquisa através de um contato próximo do autor. A participante demonstrou-se interessada na pesquisa desde o

[92] O*rúkọ yorùbá* (nome iorubá) que significa: coroa de honra, ou, coroada com honra, sendo *adé:* coroa, *olá:* honra.

início. Porém, diante da pandemia da COVID-19, foi preciso optar pela entrevista de modo remoto. A entrevista durou cerca de 61 minutos sendo interrompida várias vezes em decorrência do sinal da internet, tanto da entrevistada, como do entrevistador. A participante relatou sua visão sobre candomblé, relatando que 'assumir-se' como mulher trans foi tranquilo tanto religiosamente, como na dinâmica familiar.

Ela relata ter percebido que sua identidade de gênero não era condizente com seu corpo logo na infância, mas que, pelo fato de seu pai, também *Babalorixá* de candomblé, ser gay, foi mais tranquilo, segundo a participante, assumir-se inicialmente como gay. Sobre sua trajetória de vida, faz a seguinte exposição:

> Então, eu sempre fui criada no meio do candomblé, né?! Nasci dentro de uma família já [relatando ter nascido em uma família candomblecista]… uma família bem aberta, exposta, tanto que meu pai é gay, é assumido, né?! E eu me assumi gay, né, na época, muito cedo, eu tinha 12 anos de idade e eu me casei aos 15 anos, né?! Me iniciei aos 8 [anos] ao orixá, mas eu não era tão (…) fluente, quando você é criança você não liga tanto para isso. Me iniciei por questão de saúde mesmo, fiquei bem melhor e depois de 7 anos de iniciada que eu comecei a ver que eu nasci para isso, comecei a cultuar a parte do orixá porque aqui em casa meu pai [também iniciado e sacerdote do culto aos orixás] prefere mais a parte de feitiçaria e eu mexo mais com essa parte do orixá, feitiçaria também, mas principalmente orixá: tirar *Ìyáwó* pra sala, fazer os procedimentos… bom eu vivo disso, tentei fazer o curso de Pedagogia, acabei parando, qualquer tipo de profissão que eu tento fazer eu não me sinto bem, mas isso já é um problema psicológico meu de me vedar, acho que tenho até síndrome do pânico, não sei (risos) e agora comecei com 23 anos a minha transição hormonal, tô a um ano. Pra me assumir foi tranquilo em respeito do meu pai, é mais em questão a sociedade mesmo.

Para Adéolá o maior impasse ao assumir-se como mulher trans é o de lidar com a violência e a transfobia da sociedade, e não a do candomblé, sobretudo pelo fato de ter nascido em uma família candomblecista e possuir um pai homossexual, o que reflete diretamente nas práticas religiosas exercidas por ela e por seu pai no terreiro de sua família, espaço onde ela pode, sem nenhum impasse, assumir-se e corporificar-se enquanto mulher. Portanto, sobre o processo de se expressar e vivenciar como mulher, corporificando sua identidade de gênero, Adéolá expõe:

> Então, tudo começou quando eu peguei e me montei pra fazer uma graça, de repente eu tive uma febre de três dias, entrei em depressão e eu percebi que na verdade era aquilo, porque como só gay eu percebia que faltava alguma coisa em mim, é muito estranho isso, tipo falta alguma coisa, não é simples (…)! E daí eu vi que era isso que eu queria pra mim e comecei a me hormonizar sozinha até que começou a me dar uns BO aí [risos] aí eu tive que falar pros meus pais e começar a fazer o acompanhamento certinho com a endocrinologista.

Ou seja, Adéolá passa por um processo recente de transformação do seu corpo - antes masculino, para o feminino - que condiz com a forma em que a mesma se entende enquanto sujeito e para tal, ela possui total apoio familiar (tanto biológico, como religioso). Todavia, a mesma relata que a descoberta de sua identidade transfeminina aconteceu de uma forma inesperada, através de uma brincadeira onde a mesma pôde perceber que aquilo que ela sentia faltar em seu corpo enquanto gay fez sentido quando pode vestir-se e se sentir mulher. Portanto, segundo a participante, sobre a relação terreiro-corpo-identidade de gênero no seu caso (bem como de suas filhas de santo trans) não houve a rejeição dos corpos e das identidades trans* no terreiro e o processo de aceitação no ambiente religioso foi natural.

Em sua fala, observou-se um diferencial nessa participante em especial, o qual talvez se justifique em razão de ser biologicamente mais jovem que as demais e/ou ainda por ler bastante as literaturas sobre o culto aos orixás em solo africano. Para Adéolá, a questão da transexualidade no candomblé é algo que seria facilmente resolvido ouvindo os orixás e respeitando a identidade de gênero do orixá quando manifestado, como também coloca Flor do Nascimento (2019). Ela deu ênfase, por exemplo, à problemática questão de pessoas biologicamente masculinas quando manifestadas por orixá feminina 'terem que' usar bombacha. De acordo com ela, o gênero do orixá deveria ser soberano a qualquer ferramenta excludente que muitos terreiros nomeiam como 'tradição' para perpetuar tais exclusões.

Adéolá relata que o respeito aos direitos consolidados pela população trans* deveriam estar em todos os terreiros, haja vista o caráter inclusivo que o candomblé possui para com as populações marginalizadas. No entanto, aponta para o fato de que nem todos os terreiros são inclusivos e acolhem as pessoas trans* em suas identidades de gênero. Nesses casos, aponta ela, em seu entendimento, embora seja uma questão de terreiro para terreiro, cada frequentador(a) tem o direito de escolher um espaço religioso onde será aceito em sua totalidade, pois, para a mesma aceitar apenas o corpo biológico e desconsiderar a identidade de gênero de pessoas trans* no candomblé é, também, uma forma de excluir esses sujeitos que já são socialmente marginalizados. Neste sentido, encontramos uma aproximação com o relato exposto por Nonato (2017) e Lemos (2019) que apontam os terreiros como espaços que possuem um grande potencial de acolhimento às populações LGBTQIA+, mas quando as dinâmicas dos terreiros se voltam para a questão meramente biológica, desconsiderando as identidades de gênero, torna-se mais um entre tantos outros ambientes excludentes da sociedade brasileira.

Sobre o uso de vestimentas femininas no candomblé, a mesma relata não ter o hábito de usar saia pela intensa rotina do seu terreiro e por preferir não se trajar de muitos panos,

primeiro por conta do calor e depois pelo fato de que, segundo ela, limitam seus movimentos no terreiro (que precisam ser atentos, haja vista a função de dirigente por ela exercida). Nesse ponto, identificamos uma similaridade de sua fala com as outras duas participantes desta pesquisa, Ayòdélé e Folàrìn, que expõem que o fato de se sentir mulher é mais importante do que trajar-se de mulher nos terreiros, embora, em seu caso, a 'descoberta' do sentido de ser mulher tenha ocorrido através do vestir-se de mulher.

A participante relata que sua *Yaba Oxum* veste saias e seria inconcebível vesti-la de bombachas pelo fato de que a divindade manifestada é uma divindade feminina e o que deveria nortear as vestimentas dos *Orixás* no candomblé é o próprio gênero dos orixás e não o aspecto biológico de quem os manifesta. Tal menção é, também semelhante, à fornecida durante a entrevista de Ayòdélé. Sobre o uso de vestimentas, a participante relata que sentir-se mulher é mais importante que trajar-se culturalmente como mulher.

Por fim, identificamos que Adéolá expõe suas vivências candomblecistas, sobretudo pelo fato das mesmas serem inclusivas e refletirem, diretamente, no candomblé por ela executado em seu terreiro que tem um caráter inclusivo em comparação com as demais participantes desta pesquisa que possuem idades semelhantes tanto biológicas, como religiosas. Isso se entende a partir de sua trajetória, na medida em que seu pai biológico (que é também seu irmão de santo) é gay e sempre a aceitou, e inclusive a acolheu ainda mais quando a participante relatou que seu corpo biológico não era condizente com sua identidade de gênero. Nas palavras de Adéolá fica nítida uma visão de candomblé e terreiro como espaço de matrigestão e acolhimento, posto que, segundo seu entendimento, acolher uma pessoa em sua biologia e rejeitar o seu corpo trans não é realmente acolhimento, e sim uma exclusão.

## 5.3. Transexualidade em Questão: tensões e conceituações de gênero no candomblé

> A linguagem do transe é a linguagem da memória. Tudo isso não resgata a dor de um corpo histórico. Aquela matéria se distende, mas ao mesmo tempo ela traz com muito mais intensidade a história, a memória, o desejo. O desejo de não ter vivido a experiência do cativeiro. A escravidão é uma coisa que está presente no corpo, no nosso sangue, nas nossas veias (Beatriz Nascimento, *Ôrí*)[93].

[93] NASCIMENTO, M. B. Textos e narração de *Ôrí*. *In:* GERBER, R. ***Ôrí***, 1989. 41:55-42:37.

De acordo com os estudos de Oyěwùmí (1997; 2004) a transexualidade não é, necessariamente, um problema africano, mas europeu. Essa é uma questão das religiões ocidentais que também agem como instâncias reguladoras das sexualidades de seus adeptos, o que não é, necessariamente, um problema no continente africano desligado dessas crenças. A transexualidade como conceito, então, é ocidental, assim como a heterossexualidade, homossexualidade e a própria construção de gênero (OYEWUMI, 1997; 2004). A concepção candomblecista da transexualidade também. A transexualidade é um conceito europeu que reverberou nas culturas afro-brasileiras, na medida em que o país também possui matrizes africanas em sua estrutura (FLOR DO NASCIMENTO, 2016).

Dentro disso, perguntamos como se dá a interligação de dois elementos que são de culturas distintas que formam outra cultura: como a população trans* (conceito europeu) nos terreiros de candomblé (conceito afro-brasileiro)? Embora o candomblé seja de matriz africana, ou, o que podemos entender através do conceito de unidade cultural da África negra de Cheikh Anta Diop (2014), o mesmo é genuinamente afro-brasileiro, sendo fruto de uma África descoberta no Brasil (SLENES, 1992).

O candomblé foi estabelecido no Brasil tendo a sexualidade como importante marcador para a preservação da cultura africana (FLOR DO NASCIMENTO, 2019a; LEMOS, 2019). Desse modo, os homens ficavam responsáveis pela segurança e proteção dos terreiros, haja vista o contexto de racismo e perseguição desses locais por não serem a religião oficial (o catolicismo) do Estado brasileiro e por ser considerada uma religião 'satanista' (NASCIMENTO, 2016; VELECI, 2017). Já as mulheres eram responsáveis pelos aspectos maternais de cuidado e preparação alimentar, de limpeza do local, preservação das roupas das divindades, vestir os *orixás*, dançar nas rodas de candomblé (NASCIMENTO, 2016; VELECI, 2017).

Tal dinâmica é brevemente narrada por Jorge Amado (1912-2001) no romance "Tenda dos Milagres" (2008)[94] e ressaltada na minissérie homônima ao romance do autor, baseado em sua obra, e exibida em 1985 na Rede Globo. Assim, mesmo após o direito constitucional à liberdade religiosa essas estruturas são mantidas nos terreiros, as mulheres permanecem responsáveis pelos cuidados dos orixás, das roupas dos orixás, da alimentação do terreiro, haja vista que esses cargos são atribuídos à mulheres, como as ekedjis, as Ya Agibonã (mães criadeiras), as Iyabassê (responsáveis pela preparação dos alimentos sagrados e dos adeptos do terreiro) e os homens ficam responsáveis pelos toques dos atabaques, pelos rituais de abate

[94] Original publicado em 1969.

religioso através do título de *axogun*, dado ao *ogan* que fica encarregado pelo sacrifício religioso e *alabê* para os *ogans* responsáveis pelos toques e cuidados dos atabaques – exceto o toque dos atabaques, que em muitos terreiros são restritos aos homens, mulheres também podem realizar, por exemplo, o abate religioso, como as próprias *Yalorixás*, na medida em que o animal oferecido à divindade durante o abate religioso será o alimento oferecido à comunidade do terreiro[95]. Por sinal esses termos em iorubá foram generificados no Brasil (SANTOS, 2007).

Nesse sentido, o candomblé mantém vivas tradições africanas através de sincretismos afro-religiosos, sem deixar de ser pautado por sua constituição em um território ocidental (ARAÚJO, 2018a; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020). Esse mesmo espaço se orienta, muitas vezes, por um patriarcado ocidental e suas percepções de gênero, incluindo seus limites, marginalizações e, por consequência, suas tensões sociais. Nesse ocidente, em razão de diferenças biológicas, entende-se que apenas mulheres/homens cis são aptos para algumas funções do terreiro, questão construída ao longo da história em razão dos mais distintos contextos cosmogônicos, formativos (socio e culturalmente) e políticos, como é o caso dos *ogans* e das *ekedjis* (SANTOS, 2007). Talvez sejam justamente esses limites que possam explicar a constante confusão entre gênero e sexualidade no texto de Santos (2007), já que este fala a partir do ocidente. O autor mostra em seu estudo distintas percepções sobre a possível identidade de gênero dos orixás, a qual, consta destacar, é erroneamente abordada por Santos (2007) como obediente a 'clássica' definição de sexo/gênero. Por isso, é preciso pontuar nossa crítica ao autor e questionar se o reconhecimento de características biológicas do ser humano, e suas funções, em uma cultura milenar com pouco contato e/ou nenhuma influência ocidental (DIOP, 2012) pode ser considerada sinônimo dessa suposta singularização do sujeito a sua genitália, como faz o ocidente.

---

[95] É pertinente salientar que tal divisão sexual de funções não é exclusiva aos candomblés. Nesse sentido, identificamos no estudo "O arco e o cesto" de Clastres (1978) que os guaiaqui, população indígena analisada pelo autor, não estabelecem funções que podem ser realizadas conjuntamente entre homens e mulheres. Os meninos, desde a tenra idade recebem de seu pai um arco que é adaptado ao seu tamanho para treinar a caça com a flecha e, ao crescerem e passarem pelo processo de iniciação, recebem um arco maior e são reconhecidos como caçadores, de fato, nesse processo eles também recebem o direito de mais tarde se casarem com uma mulher e suprir todas as necessidades de seu lar. O arco é, nesta comunidade, o símbolo da virilidade masculina e da caça. De modo semelhante, as meninas recebem um cesto e a partir da primeira menstruação são iniciadas e podem fabricar seu próprio cesto, assim como os homens sua própria flecha (CLASTRES, 1978). Convém mencionar que nos candomblés há, também, instrumentos que são exclusivamente masculinos, como o *xéri* e outros femininos como os *adjas* e os panos da costa e de cabeça (LEMOS, 2020b), embora haja, atualmente, um rompimento significativo nessas exclusividades que podem ser identificadas ao observamos fotos e gravuras de personalidades candomblecistas como Pai Baiano de Xangô (Waldomiro Costa Pinto, 1928-2007) e Joaozinho da Goméia (1914-1971).

Um dos entrevistados de Santos (2007) diz, por exemplo, que *Oxumarê* é andrógeno. Um outro entrevistado informa que a cultura iorubá só admite dois gêneros (masculino e feminino)[96] e não haveria, nesta cultura, bissexuais (novamente, como se identidade de gênero e sexualidade não se distinguissem). Também há relatos do que pode ser entendida por transfobia nesses mesmos espaços, mesmo em sua diversidade (SANTOS, 2007). É a partir dessas menções e analogias que Santos (2007) conclui que tradição e tabu compõem o diversificado painel afro-religioso no Brasil, o que o mesmo considera uma contradição.

Nonato (2017) faz uma crítica a essa exclusão/marginalização, lembrando a histórica relação entre os terreiros e a população LGBTQIA+ que culminou no pajubá, interessante construção linguística, utilizada popularmente pela comunidade LGBTQIA+. O pajubá, coloca ela, possui diversos termos que derivam do iorubá, língua falada no candomblé Ketu. Provavelmente, este fator foi causado na medida em que muitos terreiros se encontram em territórios periféricos que, segundo a autora, são, muitas vezes, um dos únicos locais possíveis para a população trans* viver.

Outra marca candomblecista relacionada a gênero e que se tenciona com a tradição é a questão das vestimentas. Foco de muitas discussões, as distinções de gênero relacionadas ao vestuário entram em evidência no terreiro, ainda que não são entendidas como fundamentais (SOUZA, 2007). Segundo Souza (2007) e Flor do Nascimento (2019a), esse vestuário não corresponde aos atos ritualísticos, posto que as próprias vestimentas candomblecistas femininas, popularmente conhecidas como 'baianas' se originam na estética da elite do Brasil colonial. Nesses termos, se é aceitável a utilização de vestes de uma elite colonial e escravocrata, há de se levar em consideração o uso de vestimentas femininas em sujeitos de sexo masculino e vice-versa, pois, sendo o candomblé uma religião inclusiva e fruto de uma readaptação, deveria acolher a todos/as/es haja vista que se os orixás se manifestam tanto em corpos CIS, como em corpos trans[97] (FLOR DO NASCIMENTO, 2019a).

Essas pessoas deveriam ser aceitas a partir de sua identidade de gênero, pois não há impasse algum para os orixás e a identidade trans* já é um direito público consolidado mesmo que, muitas vezes, esse direito exista somente no aspecto burocrático. Reforçando as palavras de Flor do Nascimento (2019a), uma das saídas para as questões em torno disso seria, de fato, ouvir as divindades. Tal procedimento (de ouvir o Orixá) é defendido pelas três participantes

---

[96] Vale destacar que se trata das palavras do entrevistado, sem base científica e contrária a tudo exposto por Oyěwùmí em sua carreira acadêmica.

[97] Podemos citar os ritos de *Egun* onde homens realizam os procedimentos religiosos sem camisa – para que *Egun* tenha certeza que se trata de 'homens' – e ritos de *Nanã* nos quais o Babalorixá precisa se vestir de 'mulher' por exigência desse orixá feminino.

deste estudo, principalmente por Adéolá, que aponta para o fato de que os próprios *itans* dos Orixás já solucionam a questão exposta (Adéolá).

Ainda, outro ponto oportuno de se considerar é a divindade manifestada no corpo do sujeito, pois se uma divindade feminina aceita a manifestação em um corpo biologicamente masculino, necessariamente, segundo os ritos candomblecistas, aquela divindade escolheu aquele sujeito, aquele corpo, aquela *orí* (cabeça), portanto, a partir do momento em que uma divindade é manifestada é, ou deveria ser, o gênero dessa divindade responsável por definir, inclusive, as vestimentas cerimoniais candomblecistas. Neste sentido, ao ser indagada se sua *Ayabá*[98] quando manifestada vestia saia, uma das entrevistadas deste estudo, Adèolà, que é também *Ìyálórìṣà*, fez o seguinte apontamento:

> Olha, dentro da minha nação sim, entendeu. Dentro da minha nação eu sou de Oxum, é… usa-se saia normal, entendeu, até porque está vestindo Oxum. Por mais que a minha biologia é masculina, mesmo eu sendo uma mulher trans, Oxum que está sendo vestida, Oxum que está sendo paramentada, é a energia de Oxum, então, na minha nação não tem esse problema. Tem outras casas e outras nações que tem esses problemas: se a biologia é masculina, por mais que a mulher é uma mulher trans e sendo uma santa *yaba* na cabeça de supondo, né, um 'homem' vestindo uma bombacha, aí vai ficar muito estranho, mas cada um com seu axé, eu não tô aqui pra falar de axé nenhum, pelo contrário, respeito todas as casas, a questão é que cada um aceita aquilo que acha que é melhor pra si mesmo, hoje temos diversas informações pra coletar e saber o espaço que a gente vai se enquadrar e se encaixar. (Adèolà).

Ou seja, Adèolà reforça um fator já trazido pelo estudo de Flor do Nascimento intitulado "Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate" (2019a) que é a necessidade de ouvir as divindades e o que elas têm a dizer, portanto observar não apenas a cosmogonia iorubá, mas os deuses cultuados no candomblé, reforçando a possibilidade da próxima relação entre os adeptos e as divindades candomblecistas como concebe o estudo de Kileury e Oxaguiã (2014).

A participante Folàrìn também possibilita apontamentos oportunos neste sentido, pois ao longo da entrevista relata não ter conflitos com a vestimenta de seu orixá, pois mesmo que em muitos terreiros *Oxalufan* seja apresentado com roupas de *Yaba* em decorrência de um *itan* yorubá, Folàrìn relata que sua divindade usa bombacha, mas que tal fator não a incomoda pelo fato de ser uma divindade masculina (também compreendida, muitas vezes, como andrógena e que, portanto, pode[ria] usar saia ou bombacha). Porém, é possível supor que talvez a

[98] Termo iorubá, utilizado nos candomblés Ketu para representar todas as divindades femininas.

participante não entre em conflito com sua identidade de gênero no terreiro de candomblé pelo fato de ser iniciada para uma divindade masculina e que no terreiro, assim como no seu espaço de trabalho, utiliza roupas que se aproximam mais de um perfil masculino, relacionado ao seu orixá masculino, do que sua própria identidade de gênero. Acreditamos que tal fator poderia ser distinto se seu orixá fosse feminino, assim como relatado por Ayòdélé que se incomodava por sua divindade feminina ser vestida com bombachas, pois segundo ela a vestimenta de seu orixá (do gênero feminino) deveria respeitar as peculiaridades da própria divindade, feminina, não os aspectos biológicos da pessoa que a manifesta (Ayódélé – relato extraído do diário de campo).

## 5.4. Mulher(es) de Falo?: sobre a transexualidade no candomblé Ketu

A partir das reflexões expostas até aqui, procuramos responder se uma mulher trans pode exercer no terreiro uma função feminina. Todavia, não há um consenso entre as comunidades tradicionais de terreiro. No entanto, é oportuno destacar que o *Èrìndílógún* (jogo de búzios) (SALLES, 2012) não define diretamente se uma pessoa será ou não *ogan* ou *ekeji/ajoye/yaroba*[99], mas sim o momento de consulta a esse oráculo. Ao observar que o/a consulente não realizará a manifestação de sua divindade, o/a *babalorixá/yalorixá* pergunta ao próprio oráculo sobre a possibilidade de atribuir o posto de *ogan* e/ou *ekeji/ajoye/yaroba*[100].

Os terreiros se concebem enquanto estruturas dinâmicas hierarquizadas desde seu estabelecimento em solo brasileiro. Portanto, há funções que são designadas para homens e mulheres, como são os cargos de *ogã* (para homens que não manifestam suas divindades) e *ekedi* (para mulheres que não manifestam suas divindades), porém os outros cargos do terreiro como *abiã* (aquele/a que é adepto de determinado terreiro, mas ainda não passou pelo processo de iniciação), *Ìyáwó* (aquele/a iniciado no culto aos orixás e que ainda não alcançou sua maioridade religiosa) e *egbomi* (aquele/a que iniciado/a que já alcançou sua maioridade religiosa e está apto ou não para torna-se *Babalorixá* e/ou *Yalorixá*, bem como assumir postos no terreiro) (CAMARGO; SCORSOLINI-COMIN; SANTOS, 2018; SCORSOLINI-COMIN; RIBEIRO; GAIA, 2020), são cargos que não são definidos de acordo com o sexo biológico dos sujeitos, mas sim por sua hierarquia religiosa, assim como se estrutura algumas sociedades

[99] Tal nomenclatura varia de acordo com a raiz: terreiro matriz a qual o/a mesmo/a pertence.
[100] Trata-se de uma dinâmica majoritariamente consolidada nos terreiros de candomblé, onde os cargos de *ogan* são atribuídos aos homens e *ekeji/ajoye/yaroba* são atribuídos às mulheres que não manifestam a transe de suas divindades.

nigerianas, conforme apontam os estudos de Oyěwùmí (1997; 2002), o que, novamente, reforça a pertinência da autora para esta pesquisa.

Todavia, como as próprias palavras em yorubá nos permitem compreender, os demais cargos possuem a mesma nomenclatura, tanto para homens, como para mulheres. Um ponto interessante disso é entender que, mesmo hierarquizadas, funções como de *Babalorixá* e *Yalorixá*, ou seja, funções tidas, respectivamente, como masculinas e femininas, são títulos que podem ser atribuídos a uma mulher transexual, na medida em que essa pode ser considerada como *Yalorixá*, pelo fato de tal título não ser um cargo. Tais fatores são reforçados por Oyěwùmí (2004) ao analisar as identidades de gênero na cultura nigeriana mostrando que tanto homens como mulheres podem assumir as mesmas funções na dinâmica estrutural familiar, econômica e social.

O candomblé é afro-brasileiro e, portanto, ele é tencionado por questões brasileiras e pela criação de categorias "permitidas" socialmente e categorias marginalizadas, sendo a transexualidade (como dimensão e aspecto de gênero que se corporifica e performa, que é visivelmente observado), um desses aspectos às margens. Segundo o contexto excludente ocidental, as mulheres transexuais não são nem homem e nem mulher, pois são mulheres de falo. Tais transfeminilidades e transmasculinidades só se tornam uma questão no contexto dos terreiros na medida em que eles são embebedados pelas questões europeias, mas, por desconhecimento das próprias ancestralidades africanas, jogam a transfobia na conta da tradição, como bem colocou Adéolá. A partir daí podemos dizer que a organização do culto aos orixás no Brasil, quando reconfigurada aqui, precisa ser reconfigurada para resistir: ao passo que é uma tradição oral e aqui no Brasil a cultura que vigora é a escrita, muito se perde/perdeu. Assim, o Candomblé acaba desconhecendo suas ancestralidades e chancelando como tradição aquilo que sequer existe em solo africano.

Mas, como seria tradição se em África esse aspecto não é uma questão? Na verdade, isso é relativamente simples de responder: se não há o conceito trans* nessas tradições (tampouco tal questão seja um problema social), por uma perspectiva guiada pelo purismo ou movimentos afins, não tem espaço para pessoas trans na construção feita desses cultos aqui no Brasil, os quais são realizados justamente pelo candomblé. Todavia, a questão que realmente deve ser feita é: como seria possível afirmar essa concepção se a África não é uma coisa só? Se bantu ou nagô não são singulares? A África em que os Candomblés se ancoram não é a mesma África dos dias atuais, ela se modificou, toda cultura e/ou estrutura cultural é dinâmica, a África se modifica constantemente há milênios.

Além disso, em termos de candomblé Ketu, os povos nagôs beberam de fontes bantu, sobretudo porque a maioria dos povos que vieram para o Brasil no início do tráfico de escravos eram Bantu. Como bem disse o Prof. Dr. Sidney Nogueira, em entrevista concedida ao Programa Ideia Livre (NOGUEIRA, 2018b), os nagôs foram os últimos a chegarem aqui, sendo também aqueles de menor quantia populacional, proporcionalmente aos bantu. O purismo não existe no culto aos orixás no Brasil, ou seja, na estrutura que conhecemos como Candomblé, sobretudo pelas misturas propositalmente feitas pelos traficantes e mercadores de escravizados. Por isso, o movimento de re-africanização descrito por Botão (2007), enquanto uma tentativa de buscar um culto mais próximo ao original não se sustenta, posto que o Candomblé estabelecido aqui se ancora em uma África de mais de cinco séculos que já se modernizou.

Os estudos sobre a transexualidade no Candomblé têm apontado múltiplas experiências de gênero fora do padrão associados as tradições candomblecistas. Mesquita (2004) lembra Ruth de Souza e de suas pesquisas feitas sobre os candomblés no início do século passado, as quais abordam pessoas do sexo masculino entendidas como "afeminadas". Segundo o autor, esses estudos mostram como esse debate é antigo, assim como reforça a ideia de que o candomblé é um espaço de agregação, o que também é exposto/ reforçado pelas colocações de Santos (2007).

De acordo com Mesquita (2004), as comunidades trans* e candomblecistas são historicamente unidas, suas pontuações colocam em evidência a existência secular de homens com cargos e vestimentas femininas nos terreiros. Em geral, essas literaturas abordam esses sujeitos enquanto homens homossexuais em razão da data e do fato da discussão sobre transexualidade e transgeneridade no candomblé serem, relativamente, recentes, mas tudo leva a crer que se tratam de mulheres e homens trans ali não reconhecidos, já que homens ou mulheres homossexuais não reivindicam por cargos femininos ou identidade de gênero, e sim por sua sexualidade. Cabe comentar que infelizmente esta confusão entre identidade de gênero e sexualidade ainda é muito comum, como no exemplo de Adéolá que até um certo ponto se colocava como homossexual até entender sobre sua identidade de gênero trans.

Lemos (2019) investiga a relação da população transmasculina no Candomblé para observar as normas e construções de gênero nesse modo de vida (o candomblé). Seu estudo tem como interlocutores quatro homens trans, uma mulher trans, 3 homens cis (sendo um *Babalorixá*, um *Babá Kekerè* e um *Egbomi*). Assim, no primeiro capítulo de seu livro "No Candomblé, quem é homem e quem não é?" Lemos (2019, p. 32) faz a seguinte indagação:

> [...] se é o candomblé que entra em você e quando esse você é uma pessoa trans, [...] o candomblé está entrando [...] nesse sujeito, ou seja, por essa lógica de que é o

> candomblé que entra em você e não você que entra no candomblé, quem teria que se adaptar à situação? Seria a religião que teria que se adaptar às práticas e experiências dos homens trans ou os homens trans às práticas e experiências religiosas do candomblé? Ou ambos?

O autor relata um diálogo que realizou com uma mulher trans de candomblé e então reflete à luz das pontuações trazidas pela mesma. Ela disserta a respeito da rigidez do terreiro que frequenta. Segundo a entrevistada, no seu terreiro é considerado o 'fator natural' (ou o aspecto biológico) dos indivíduos: homens é homem, mulher é mulher. Ainda, ao realizar o diálogo com um homem cis, buscando compreender o que o mesmo entende por homem trans, Lemos (2019, p. 64, grifos do autor) relata que "(...) segundo ele, a palavra transexual não existe na língua yorubá e nem na língua dos orixás, existe sim o processo de '*transformação*' que pode ser entendido como *transição* ou *processos de mudanças*". Dentro disso, Lemos (2019, p. 65, grifos do autor) explica/complementa:

> [...] Na língua ocidental é como se "transformar" fosse um passe de mágica, algo que estava de um jeito e de repente se encontra em outra forma, que existe sim uma trajetória, mas ela não é apontada e tida como importante. Na língua yorubá essa ação perfaz uma longa trajetória em que vai gerando processos de mudanças, de variações, de transições, renovações e até mesmo de *construções* fazendo surgir *uma nova forma* e tudo isso está envolto dessa natureza universo, biológico e do ser.

Em muitos terreiros, a transexualidade não é aceita, ou seja, ainda que uma pessoa trans tenha o direito ao nome civil, consolidado pelo Decreto nº 8.727, de 28 de abril de 2016 (BRASIL, 2016), e a promoção do bem-estar sem quaisquer formas de preconceito e discriminação seja um dos objetivos fundamentais da República Federativa Brasileira, conforme versa o artigo 3, inciso IV da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988), em muitos terreiros é/será considerado seu sexo biológico (há de se observar que no Brasil, muitos direitos acabam sendo, muitas vezes, restritos ao âmbito formal, com poucos efeitos práticos na sociedade). Para tal dinâmica, esses terreiros atribuem à tradição e acabam estabelecendo a não aceitação de corpos trans na dimensão religiosa, não em seu aspecto de gênero corporificado, mas no sexo biológico.

Nesse ínterim, consta pontuar que o conceito universal de gênero é construído por teorias feministas que monopolizam o debate no campo acadêmico e não dão conta de inúmeras realidades (OYEWUMI, 2004). Ao abordar questões de gênero como imutáveis/ inflexíveis, ou mesmo, de certa forma, imputar um hegemônico conceito de gênero às culturas africanas que embasam os candomblés no Brasil, a corrente purista acaba por reproduzir essa rasa e simplista percepção que ainda é insistente no campo dos estudos de gênero e denunciada por Oyewumi

(2004) no início do milênio. No fim, acaba se fundindo no perigo da história única da qual fala Chimamda Ngozi Adiche (2009; 2019).

O conceito de tradição sob à égide europeia que embebeda os candomblés não permitem mudanças, na medida em que coloca a tradição como sendo algo estático e imutável. Mas, se analisarmos a tradição enquanto forma de resistência da cultura africana, o próprio candomblé, ou melhor dizendo, os candomblés, são exemplos de que para que a tradição possa resistir, às vezes, é preciso mudar e se (re)adaptar conforme a necessidade e ao contexto sócio-histórico, pois no período em que os candomblés foram estabelecidos as mudanças foram obrigatoriamente necessárias, como o sincretismo religioso, por exemplo (NASCIMENTO, 2016; GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020; GAIA; SCORSOLINI-COMIN, 2020).

Isso é reconhecido por Folàrìn quando fala das recentes mudanças no candomblé e aponta que a modernização faz parte da sociedade e inclusive pode melhorar em partes a cultura religiosa do candomblé, embora também possua seus pontos negativos. Assim, entende-se que atualmente essas mudanças continuam sendo oportunas na medida em que compreendemos que nenhuma cultura ou religiosidade é estática, assim como os modos de vida em sociedade também estão em constante processo de recriação/readaptação.

No entanto, observamos compreensões como a de Makota Valdina, feitas para o documentário realizado por Anunciação (2019), onde é possível observar, segundo a interlocutora, religiosa e midiaticamente conhecida, uma noção de tradição como sendo algo imutável. É certo que Makota Valdina é praticante do candomblé Bantu, mas sua fala vai ao encontro à compreensão de inúmeros/as outros/as dirigentes religiosos e adeptos do candomblé:

> [...] essa realidade que a gente vive hoje, né?! Com trans isso, trans aquilo, trans aquilo outro, muitas vezes estão distorcendo a tradição do candomblé. Com isso, não quero dizer que sou contra nada porque a opção, a escolha de cada um e hoje que os Direitos Humanos estão aí, agora não venham impor modismos ao candomblé. O candomblé, apesar de acolher todo mundo, mas tem uma cartilha e quem entra tem que ler a cartilha do candomblé, não é o candomblé que tem que mudar pra ler a cartilha do outro que entra agora. [...] O candomblé é mulher, homem... a porque é isso, é aquilo então vai botar saia? Em alguns terreiros até bota, no meu terreiro não! No terreiro que eu faço parte, no terreiro que eu me confirmei, homem, seja lá o que ele escolheu ser, ali ele tem que botar calça porque biologicamente ele é homem, pra gente ele é homem (DEISY ANUNCIAÇÃO, 2019, 00:51-03:01).

A fala acima exposta tende a tencionar com a concepção de Lemos (2019) de que é o candomblé que entra em você, posto que, segundo Makota Valdina, é você quem entra no/para o candomblé e não o candomblé quem precisa mudar para te acolher (DEISY ANUNCIAÇÃO, 2019). É oportuno, no entanto, informar que tal menção, não tem o intuito de acusar a interlocutora de transfóbica, haja vista seu importante papel social, inclusive na difusão dos

saberes emancipatórios do candomblé no Brasil. Destarte, cabe apresentar o conceito de tradição que permeia muitos terreiros de candomblé e estabelecer a seguinte indagação: se o candomblé se propõe enquanto religião acolhedora e não excludente, como essa instância cultural/religiosa/espiritual/ancestral pode desconsiderar a identidade de gênero de seus adeptos 'da porta para dentro' do terreiro? De acordo com Lemos (2019), a resposta está nos próprios orixás, na sabedoria dos *itans*. O autor busca amparo nas análises acerca dos orixás *metá-metá*[101] e explica que a própria dinâmica atual do candomblé, que permite homens realizarem a manifestação de divindades femininas e mulheres a manifestação à divindades masculinas, possibilita a desconstrução da normatividade CIS ocidental que perfila o candomblé enquanto recriação de cultos africanos e que tende a considerar como válido apenas o sexo biológico. Também, em entrevista para nossa pesquisa, a participante e *Ìyálórìṣà* Adèolà coloca que "os *itans* já resolveram esse problema, mas aqui no Brasil o machismo ancora e adentra os candomblés" (Adèolà).

Posto isso, o filósofo e candomblecista Flor do Nascimento (2019a) fomenta algumas indagações na medida em que indaga: se as divindades permitem que seus adeptos realizem determinados procedimentos estéticos e cirúrgicos, por qual motivo não permitiriam a redesignação sexual, a colocação de prótese nos seios, no pênis, por exemplo? Com isso, ele questiona a ideia de tradição enquanto parâmetro estático e imutável, bem como o dualismo ocidental entre corpo e alma, na medida em que nos candomblés, tal como nas culturas africanas, corpo e alma andam junto. Assim, segundo o autor, na medida em que aquele/aquela sujeito vivencia e corporifica seus aspectos de gênero, eles não alterariam sua relação com o sagrado.

Ele conclui que a transfobia, enquanto forma de exclusão das identidades trans nos candomblés, não é, necessariamente, uma questão original das sociedades africanas, mas, sim, construções afro-brasileiras, tal como os terreiros e os candomblés, os quais têm em seu eixo de composição elementos europeus que acabam por reproduzir dinâmicas excludentes e transfóbicas, assim como reforçar não-lugares. Complementar a isto, ele diz:

> A presença de pessoas transgêneras no candomblé não é nenhuma novidade. O que parece "novo" é o debate sobre quais lugares as pessoas transgêneras podem ocupar dentro dos terreiros e sobre as consequências das eventuais transformações corporais (que podem ir da inserção de silicone até as cirurgias de redesignação sexual) para a presença das pessoas trans nas rotinas de um terreiro de candomblé (FLOR DO NASCIMENTO, 2019a, p. 126, grifos do original).

---

[101] Aqueles que "orixás que se acomodam e recebem os elementos performáticos e de performatividades do universo feminino e masculino" (LEMOS, 2019, p. 35).

Por esta perspectiva, podemos concordar com o entendimento de Dias (2017) que coloca a identidade transgênera enquanto um espaço de (re)existência, junto às religiões de matriz africana.

Porém, quando Flor do Nascimento (2019a) fala de tradições (como os cuidados dos banhos de ervas e oferendas rituais) que tocam o corpo (como *ebós* e sacudimentos), há de se problematizar se estas não foram pensadas exclusivamente para os corpos cisgêneros. É nesse ponto onde encontramos a tensão com a experiência trans porque nela fica posta a questão da transfobia nos terreiros, constituindo-se uma polêmica inconclusa. É nesse ponto também que observamos pessoas como Ayòdélé que amam o candomblé e se mantém décadas afastadas pela exclusão. Afinal, o corpo é a morada do orixá, tanto para quem é cis, como para quem é trans. Em Dias (2017), temos mais relatos dessas experiências de transfobia no espaço do terreiro que reforçam esse quadro.

Outros dois aspectos somam essa discussão e merecem ser destacados: a) o assunto em questão se confronta com o fato de que mulheres cisgêneras recebem entidades consideradas masculinas e b) a própria dinâmica de readaptação em que se formou o candomblé. Flor do Nascimento (2019a) aponta que para resistir no contexto brasileiro o culto às divindades africanas precisaram se (re)adaptar para lidar com o Ocidente, por isso ficaram suscetíveis às influências ocidentais, como o dialeto majoritário dos terreiros, às vestimentas e o sincretismo religioso, por exemplo. Por isso, e ainda segundo o autor, tal como o sincretismo religioso, parte das construções sociais de gênero, com raízes no patriarcado ocidental e colonial, essas foram naturalizadas nos terreiros de candomblé. Nesse sentido, Flor do Nascimento (2019a) sugere resolver essas tensões ouvindo as divindades e diz que para o sagrado não há essa polêmica, construída aqui, tal como Adèolà diz em entrevista para a presente pesquisa.

Dias (2017) entende a não aceitação de pessoas trans como um “atraso” e coloca que o candomblé marginaliza esses sujeitos, acusando a cultura religiosa de pregar um falso acolhimento que invisibiliza a pauta trans. Dias (2018) ainda aponta para a presença de líderes religiosos LGBT resistindo a cis-heteronormatividade contida nas relações dos terreiros. De acordo com o autor, estes não são suficientes para impedir esse quadro, que se sustenta pela lógica ocidental de gênero que, inclusive, podemos afirmar que generificou o próprio iorubá, conforme coloca Santos (2007) e Oyewumi (1997) (embora esses últimos autores trabalhem em diferentes contextos, a imposição e a lógica colonial foi a mesma). Para Dias (2018), tais atitudes tratam-se de uma violenta negação de identidades que lutam por respeito e reconhecimento.

No mais, esta é uma continuação da lógica basilar na qual se constrói o ocidente, isto é, da formação linear com foco cego numa suposta soberana razão: um modo vertical de pensar e perspectivar o mundo, que não se preocupa com os horizontes, as diagonais ou as dimensões diversas não passíveis ao olhar (ANI, 1994). Essa formação privilegia a visão, ou seja, aquilo que é palpável aos olhos, como bem explica Oyewumi (1997). E é justamente tal fato que permite limitar essas discussões, seja na sociedade civil em geral, no Estado ou nos candomblés, às genitálias de cada um. Contraditoriamente, na formação do candomblé, em sua resistência, a garantia de sua memória cultural foi e é mantida pela negação a essa cosmovisão que prolifera preconceitos e privilégios da sociedade moderna, posto que prepondera nos terreiros o uso do que Oyewumi (1997; 2002) entende como cosmosensação (GAIA; ROQUE, VITÓRIA, 2020).

## 5.5. Os terreiros de candomblé em Ribeirão Preto e suas (des)contribuições à saúde mental das mulheres transexuais: sentidos entre as literaturas e os casos analisados

Flor do Nascimento (2016) pensa os candomblés não apenas como uma religião, mas como modo de vida afro-brasileiro, uma forma de resistência possível aqueles africanos escravizados forçadamente, e atual herança, não apenas aos seus descendentes, mas como espaço de acolhimento a todos os que buscam acolhida. Segundo o autor, o contexto escravagista é responsável pela perda de muitas dinâmicas africanas que, aliado ao racismo simbólico e religioso, embora o autor não utilize tais termos, são responsáveis pela perda de muitas dinâmicas do culto no continente africano. Esses foram, oportunamente, readaptados ao contexto brasileiro, levando em conta o período da escravidão e a possibilidade de manter viva a rica cultura africana nesse novo solo, agora, afro-brasileiro. Por isso, o autor destaca a necessidade dos estudos sobre o candomblé enquanto um complexo cultural que merece ser analisado com seriedade e com o reconhecimento de seu devido valor. Flor do Nascimento (2016) aponta para uma possível falsificação histórica dos estudos científicos acerca dos candomblés, mas, indagamos na presente pesquisa, o que isso tem a ver com a relação entre mulheres transexuais e candomblés? Nesse sentido e próximo a uma resposta, o autor (2016, p. 155-156) ainda faz um oportuno apontamento:

> Nesse cenário, a literatura disponível – quase toda escrita por sociólogos/as, antropólogos/as, teólogos/as, psiquiatras, psicólogos/as e historiadores/as enfrenta uma dupla dificuldade. São muitas vezes a reprodução de um discurso

> estrategicamente preparado para adequar uma prática ao que a pesquisa pretende verificar e, por outro lado, o vocabulário fornecido por essas pesquisas – o que finda por mediar nossos acessos aos conceitos empíricos – é já eivado pelo imaginário ocidental sobre as religiões e que, muitas vezes, imprime nelas elementos que lhes são forâneos, em função da estratégia sincrética com o cristianismo católico.

Complementar a esta colocação, em outro estudo, mais recente, Flor do Nascimento (2019a) analisa as transgeneridades e os candomblés, ressaltando a presença de sujeitos transgêneros nos terreiros de candomblé. Nesse estudo o autor ressalta o caráter histórico dos terreiros de candomblé enquanto potentes espaços de acolhimento daqueles sujeitos marginalizados. Segundo ele, "(...) uma das mais importantes formas pelas quais os terreiros constroem sua maneira não excludente de lidar com todas as pessoas: [é] não deixar que posições individuais de quem exerça uma determinada função ou cargo se sobressaia a elementos rituais ou comunitários" (FLOR DO NASCIMENTO 2019a, p. 137). Por isso a exclusão de pessoas trans* e/ou a negação de suas respectivas identidades, no âmbito dos terreiros, acaba por se tornar um tema polêmico (FLOR DO NASCIMENTO,2019a).

Lemos (2019) colabora com a presente discussão ao abordar que o *orixá* considera o iniciado em sua totalidade, sem excluir a identidade de gênero do mesmo, pois, na medida em que o que importa no candomblé é a dimensão da ancestralidade, essa não pode ser compreendida como algo imutável, mas como o passado, o presente e o futuro. Ou seja, se nos primórdios do culto aos *orixás* tanto em África, como na diáspora afro-brasileira, a transexualidade não era uma questão a ser considerada, haja vista o contexto social da época e a situação do negro, sobretudo durante e após a escravidão no Brasil, hoje é uma questão que deve ser considerada nos terreiros na medida em que esses sujeitos também performam o candomblé. Para os *orixás*, entendemos a partir de Lemos (2019), que o aspecto de gênero não é uma questão suficiente para o estabelecimento do terreiro como um espaço excludente.

Destarte, o autor conclui que "estamos inseridos em uma complexa rede de sociabilidade vivenciada constantemente em torno da normatividade biológica de gênero e da normatividade heterossexual das sexualidades e de se manter no sistema social e religioso" (LEMOS, 2019, p. 129). Ele denuncia também o binarismo que ancora os candomblés criando novamente lugares e não-lugares às pessoas trans*, mesmo ressaltando a importância do candomblé enquanto potente rede de apoio às populações LGBTQIA+. Assim como Lemos (2019) e Flor do Nascimento (2016; 2019a), Dias (2017) também acusa a exclusão da população trans* em terreiros, reforçando nosso argumento.

Entretanto, é oportuno salientar, como aponta Flor do Nascimento (2019a) que a cosmogonia candomblecista não é, em si, transfóbica, mas os sujeitos que reinterpretam os ritos

candomblecistas podem ser, reproduzindo dinâmicas excludentes que não compõe a cosmogonia candomblecista (seja Bantu, Ketu, Jeje, entre outras nações) que é, essencialmente, matrigestora[102].

Dias (2017) faz uma abordagem que nos leva diretamente a questão da saúde mental de pessoas trans* que compõe o dito povo de santo, permitindo-nos pensar o papel do candomblé na saúde mental dessas pessoas. Ele fala de estudos psicológicos que defendem a manifestação religiosa como uma oportunidade de retirar identidades marginalizadas da invisibilidade, isto é, em uma religião, pessoas trans* podem encontrar o espaço necessário para sair do campo do invisível. Em nossa pesquisa, ao serem indagadas sobre qual a representação da religião em suas vidas, as mulheres entrevistadas responderam de forma uníssona, mesmo a entrevista tendo sido realizada de forma individual e em períodos distintos: "a religião representa tudo!". Em especial, a participante Adéolá fez o seguinte apontamento, reforçando o conceito trazido por Flor do Nascimento (2016) ao conceber o candomblé como um modo de vida para seus adeptos:

> A religião representa tudo pra mim, porque querendo ou não o Candomblé ele é cheio de misticismos, né?! As lendas e os *itans*, né?! A nossa base é viver dentro de toda essa etimologia que ela impõe, né?! Então a religião pra mim é tudo, é desde o acordar à ir dormir, o copo de água que eu tomo, o ar que eu respiro, o meu pão, o que eu como, o que paga as minhas contas, é o que me faz acreditar e não desiludir do ser humano. Então, a religião seria um total para mim, até porque é a minha base de existência. (Adèolà).

Adèolà, *Ìyálórìṣà* que relata possuir duas filhas de santo transexuais iniciadas por ela no candomblé, ao ser perguntada se conhecia outras pessoas trans iniciadas no candomblé, responde:

> Duas filhas minhas que foram iniciadas aqui [referindo-se ao seu terreiro de candomblé]. As experiências delas foram tranquilas porque, como eu disse, eu sempre, desde a minha época de gay, eu tive essa noção de visibilidade como uma questão energética, com e pelo espírito (...) o candomblé ele lida com espiritualidade. Então, super deixei elas usarem as saias delas, (...) até hoje elas usam em candomblé elas quebraram esse tabu, né?! Eu não vetei

[102] Aza Njeri contribui com essa discussão ao dizer que a organização do continente africano se ancora na matrigestão e relata: "(..) é importante dizer que quando a gente fala sobre gestão, matrigestão não necessariamente estamos falando que precisa ser uma mulher biologicamente para fazer essa gestão. Quando a gente pega um Babalorixá que gesta, gere e amadurece aqueles *abians* em *yawos* e, seguidamente, em *egbomes* e a sí mesmo, ele tá ali praticando um princípio matriarcal africano (...) principalmente dentro dos terreiros de candomblé (...) porque não estão ligados ao biológico, não está ligado sequer a questão de você ter um útero que vai gestar aquela criança. Está pensando muito mais, por exemplo, nas suas práticas de potencialização daqueles indivíduos (...)" (KATIÚSCIA RIBEIRO, 2018, 08:18-09:08).

> isso, não vetei de chamar elas pelos nomes sociais (...) acho isso super errado passar algum tipo de constrangimento por conta disso. Porque é espírito, o espírito delas são assim e elas devem ser respeitadas por isso, porque o Orixá é muito além disso. (Adèolà).

Portanto, podemos perceber em seus apontamos que a participante considera o candomblé em conformidade com a própria cosmogonia candomblecista, ou seja, para além da dimensão do corpo, mas na dimensão do sagrado, na dimensão coletiva. Tal questão dialoga com as próprias culturas africanas, na medida em que o corpo, em muitas culturas africanas, pertence ao coletivo. Esse pertencimento é mútuo, ou seja, corpo é uma das dimensões, a dimensão visível, da ancestralidade (GAIA; VITÓRIA; ROQUE, 2020), e, portanto, deve ser respeitada a maneira com que aquele portador de ancestralidade lida com seu corpo. Assim, se este não se identifica dentro das nomenclaturas, ocidentais, homem e mulher, pode(ria) aderir a outra identidade, na medida em que gênero é uma criação ocidental como apontam os estudos de Oyěwùmí (1997; 2004).

No entanto, percebemos que o candomblé, enquanto construção africana em solo brasileiro, mesclando elementos das culturas europeias e ameríndias (ARAÚJO, 2018a) é embebedado por dinâmicas que não compõem sua matriz ontológica, o continente Africano. Nesse caso em particular, trata-se dos candomblés Ketu, ou candomblé nagô, últimos povos africanos a chegarem em solo brasileiro em meados do século XVIII, ainda no contexto da escravidão (NOGUEIRA, 2018b) de origem yorubá. Por isso, identificamos nas falas das entrevistadas que ambos os terreiros são espaços de acolhimentos aos sujeitos.

Todavia, em alguns casos esses acolhimentos se ancoram no que é, muitas vezes, compreendido como tradição para reproduzir dinâmicas excludentes, ao passo que há terreiros que aceitam mulheres transexuais em suas identidades de gênero e outros que insistem em reconhecê-las dentro de seus aspectos biológicos, desconsiderando suas identidades de gênero e, certamente, reproduzindo dinâmicas de exclusão, na medida em que as vestimentas, o nome, as funções que essas mulheres desempenham em terreiros que não acolhem suas identidades de gênero são masculinas. Tal fator é expresso nas falas das participantes Ayòdélé e Folàrìn, embora com fundos distintos. Ayòdélé encontra-se afastada de seu terreiro de origem desde 1989, pouco menos de um ano após sua iniciação no candomblé, e faz o seguinte apontamento:

> Eu me reconheço como mulher e é isso que basta! O Candomblé precisa ter um começo e eu entendo a tradição. O candomblé concebe a maternagem através do: gerar, cuidar, educar, por isso atividades ligadas ao cuidado e ao afeto são realizadas pelas mulheres desde a fundação do candomblé no Brasil. Também porque, inicialmente, homens, cuidavam da segurança e da

> preservação dos terreiros para não deixar a polícia entrar, acabar com as festas e quebrar tudo. O homem, os ogans, toca as cerimônias de candomblé e as mulheres celebram, em alguns terreiros homens que não são ogans apenas assistem o *xirê* e entram na roda de *Xangô*, pois é quando se encerra o *xirê*. Na minha casa de origem era e continua sendo assim, mesmo com a modernidade e o meu direito de ser mulher, em muitas das casas mais tradicionais de Ribeirão ainda é assim. O que me interessa no candomblé é a fé, é a minha expressão religiosa. Quando me iniciei precisei usar cuecas, ser homem, usar calças, ser chamada com meu nome de nascimento porque meu iniciador dizia que eu nasci assim e o orixá sempre me veria como nasci, mas hoje sei que não. Hoje sei que *Oya* me vê mulher, porque orixá é vida e ancestralidade, orixá é África e não Europa, orixá me quer bem e sou feliz sendo mulher, portanto o orixá está feliz comigo, porque eu estou feliz comigo. Frequento vários outros terreiros, costuro para eles, participo, dou conselhos e sou tratada pela minha identidade de gênero, pela forma como me vejo: mulher! (Ayòdélé).

Durante sua fala, Ayòdélé tem, inúmeras vezes, sua fala embargada pelos soluços do que nos permite compreender como o início de um choro, mas resiste em chorar, mesmo em decorrência de memórias conflitantes entre o que, segundo ela, diz respeito a compreender a tradição do terreiro onde foi iniciada, mas não aceitar vivenciar a rejeição de sua identidade de gênero neste espaço. Destarte, no momento em que a participante informa que somente mais de uma década após sua iniciação conseguiu compreender que sua divindade, de fato, a enxergava como mulher, pelo fato de que, como bem lembra a participante "o orixá é o responsável por te guardar, te proteger e querer bem... [nesse momento sua voz anuncia o início de um choro, mas sua fala é interrompida e a participante segue relatando] Se estou bem com Oya, ela está bem e me ama como sou!" (Ayòdélé).

Já segundo Folàrìn, que optou por observar a necessidade de proteção, manter sua identidade masculina no trabalho e no terreiro e assumir sua identidade de gênero em todos os outros espaços, há uma escolha quanto sua identidade (o que refuta a ideia de que a mesma apenas se traveste de mulher na condição de *drag queen*, assumindo uma performance feminina temporária), mas Folàrìn relata durante a entrevista que já nasceu assim, percebendo que seu corpo não era condizente com sua identidade de gênero. Vale ressaltar que tanto nos ambientes laborais, como na dimensão religiosa, Folàrìn ocupa espaços importantes, trabalha em um Hospital Geral como Enfermeiro e desempenha no terreiro de candomblé a função de *Babakekere* - título masculino, tendo como feminino o cargo de *Ìyákekere*, respectivamente pai e mãe pequeno/a - segunda pessoa na hierarquia do terreiro de candomblé que, entre outras funções, pode substituir o/a *Bàbá*/*Ìyá*, no caso de falecimento dos mesmos até que seja apontado um/a novo/a sucessor para o terreiro. Esse cargo também auxilia diretamente em todas as obrigações de seu terreiro.

Diferente das demais entrevistadas, Folàrìn relata ser praticamente do candomblé. Entretanto, quando no trabalho e no terreiro, sente a necessidade de manter a identidade de gênero correspondente ao seu aspecto biológico, ou seja, no terreiro e no trabalho, e apenas nesses espaços, Folàrìn apresenta-se pelo seu nome civil (no trabalho) e pelo seu nome religioso (no terreiro), mas deixando claro, segundo a participante, sua identidade de gênero. A participante tem um trânsito direto com diversos outros estados brasileiros, na medida em que também participa de concursos, principalmente vinculados ao carnaval e foi, ainda, a primeira mulher trans madrinha de bateria do carnaval ribeirão-pretano[103], assim como também atua enquanto ativista dos direitos LGBTQIA+, dos direitos dos povos tradicionais e militante do Movimento Negro.

Em entrevista, Folàrìn relata nunca ter sofrido violência dentro do seu terreiro, mas que possui boletim de ocorrência por ter sido vítima de transfobia. Ela explica que estava em uma casa de eventos do município e, ao ir ao banheiro, o segurança sugeriu que a mesma, bem como as demais trans presentes no local, estavam se prostituindo (Folàrìn). Infelizmente, esse não foi o único episódio sofrido por ela que possui "várias memórias" de situações em que sofreu violência(s), mas que, nas palavras da própria, sente "(...) orgulho de tudo, da minha vida, da minha história" (Folàrìn). Folàrìn relata ainda conhecer outras mulheres trans iniciadas do candomblé e que as experiências delas se dividem "as vezes é boa, as vezes é ruim, nem tudo é perfeito, né?!" (Folàrìn). No final da entrevista, ao ser perguntada sobre como foi participar da mesma, Folàrìn fez o seguinte relato: "Foi ótimo, tô muito feliz (...), tô muito feliz de poder falar da minha história de vida, no santo. O candomblé é tudo [reiterando a resposta dada anteriormente ao ser perguntada sobre o que o candomblé significava para ela], é onde me sinto segura" (Folàrìn).

Ao longo da entrevista de Folàrìn podemos perceber sua militância não apenas no que se refere aos direitos da população LGBTQIA+, mas também político-partidária e em Movimentos Negros, mas relata que o fato de optar pelo que ela concebe como proteção contra violências transfóbicas em seu trabalho e no terreiro, sobretudo no terreiro, parte de compreender as dinâmicas e estruturas desses espaços.

Já com Adèolà, ao indagá-la sobre tradição e ancestralidade, fatores comumente, utilizados para justificar não apenas o uso de vestimentas masculinas em mulheres trans, assim como vestimentas femininas em homens trans, mas também o tratamento de mulheres e homens

[103] Apenas a título de curiosidade Escola de Samba Grêmio Recreativo Escola de Samba Bambas, popularmente conhecida como Bambas, de Ribeirão Preto São Paulo, fundada em 1927 é considerada a escola de samba mais antiga do Brasil (BARBOSA JÚNIOR, 2010).

trans a partir de sua biologia e não de sua identidade de gênero (FLOR DO NASCIMENTO, 2019a; LEMOS, 2019; DEISY ANUNCIAÇÃO, 2019), faz uma oportuna contribuição:

> (...) é tão delicado esse assunto, porque antigamente isso não se falava a respeito, a pena era quase de morte, o pensamento era totalmente assim… machista, preconceituoso, até em questão com o homossexual, só que o homossexual passou a ser mais passável no candomblé porque, porque você não precisa mudar tantas coisas assim em questão à pessoa, então como é algo que é mais da atualidade hoje se tem mais informação até mesmo pra trans se 'descobrir', então que que eu faço: respeito a opinião deles, mas vou seguir (...) meu coração, aquilo que eu sentir que *Oxum* quer pra mim, a respeito do meu caminho, a respeito de eu me sentir bem. Mesmo a gente tendo *itans* de orixás que precisaram se travestir tem até uma lenda a respeito de *Logun-Edé* pra Oxum escondê-lo dentro do mundo do pai dela, *Olokun*, pra ele não ser descoberto, mas ele foi descoberto e acabou tendo que sair correndo, mas ele teve isso e era pra ser completamente diferente porque os próprios *itans*, né, as lendas já falam de coisas que sempre foram absolutamente normais para os orixás, então é muito além do que a gente consegue visualizar. (Adèolà).

Ou seja, para Adèolà, assim como já trabalhado na introdução e nas subseções da presente dissertação, tanto os *itans*[104], como as análises acerca dos orixás *metá-metá*, bem como das próprias culturas africanas, nos possibilitam compreender a dimensão da ancestralidade no candomblé, não enquanto fator punitivo de não aceitação e 'exclusão'[105] àqueles que entendem que seu aspecto biológico não condiz com sua identidade de gênero — pois ancestralidade não é algo imutável, como já pontua Flor do Nascimento (2019a) — mas como um aspecto em constante transformação. Quando perguntamos a ela sobre as vestimentas utilizadas dentro de sua comunidade religiosa, Adèolà, relatou o seguinte:

> Olha, eu não gosto de usar saia, o máximo que eu uso é uma blusinha feminina branca, não gosto nem de bata. Porque, pelo seguinte (...): eu faço de tudo que você imaginar quanto tô tocando o candomblé e eu não gosto de muito pano em cima de mim, porque muito pano só deixa você com calor, te atrapalha a dançar e eu não sou do tipo, né, de sacerdotisa que deixo na mão dos outros,

---

[104] Segundo Gaia e Scorsolini-Comin (2020, p. 11) *itans* são "aqueles mitos africanos responsáveis por salvaguardar as histórias de cada divindade, bem como as passagens do momento em que estas se tornaram *Òrìṣà*, muitas divindades possuem momentos de cólera e de feitos notórios".

[105] Pretensamente entre aspas, pois, como já mencionado em inúmeras seções deste estudo, o candomblé é conhecido, sobretudo por acolher membros da população LGBTQIA+, destarte, embora os tensionamentos entre a população transgênera e os candomblés (especificamente seus adeptos) não sejam, historicamente, recentes, as pesquisas científicas sobre o assunto são, não apenas recentes, como escassas, mas em potente desenvolvimento. Acreditamos que a possibilidade de estudos sobre o assunto pode ser oriunda da própria ascensão e destaque dos movimentos LGBTQIA+ no contexto brasileiro, a ascensão dos candomblés na medida em que muitas personalidades se autodeclaram candomblecistas, mas, fundamentalmente, do advento das políticas de ações afirmativas que possibilitaram, em forma de lei, a inserção da população negra e pobre nos espaços acadêmicos. Vale mencionar que essa mesma população possivelmente é também adepta dos terreiros de candomblé e, por isso, conseguem identificar a problemática, o cenário de estudo e, também, as/os participantes do estudo, levando em conta o segredo ritual, prática importante para a preservação do candomblé, denominado como *awo òrìsà*, no candomblé Ketu (ARAÚJO, 2012).

> eu tenho que tá em cima o tempo todo pra sair do jeito que eu acho que tem que sair no terreiro, entendeu? Porque é normal as pessoas se distraírem… eu tenho uma equipe muito boa, só que tudo tem que passar pelos meus olhos e as minhas mãos, então eu gosto assim, de uma calça mesmo, apesar que calça africana é tanto masculina quanto feminina, por mais que eu use saia, por baixo tô usando uma calça e uma blusinha feminina toda branca, só, pra mim já é o suficiente. (Adèolà).

Neste ponto, Adèolà reforça as considerações trazidas pelas demais participantes deste estudo. Ela acentua que o ato de se sentir mulher é um fator que ultrapassa as vestimentas de terreiro, pois, embora ambas divirjam nas opiniões acerca das vestimentas nos terreiros, concordam que o mais importante é o 'sentir-se e reconhecer-se a si mesma como mulher'. Já Ayòdélé encerra a entrevista dizendo "Respeito a tradição, acho importante, mas gostaria muito de poder usar minha saia no terreiro. Não quero ser vista como mulher que nasceu mulher [referindo-se às mulheres CIS], apenas como mulher, porque eu sou mulher" (Ayòdélé).

Ramos (2015) também coloca pontuações sobre o assunto em seu estudo acerca dos centros de Umbanda e dos terreiros de Candomblé, especialmente o candomblé Bantu/Angola, enquanto espaços terapêuticos de atendimentos às demandas de angústia e sofrimento daqueles que buscam amparo nesses espaços. O autor conclui tecendo uma crítica à psicologia ocidental através do psiquiatra martinicano Frantz Fanon (2008). Segundo Ramos (2015), a psicologia brasileira depende estruturalmente da psicologia europeia e, portanto, se mostra, muitas vezes, insuficiente para analisar dinâmicas afro-brasileiras, na medida em que essas são oriundas do continente africano e compõe no Brasil a diáspora afro-brasileira. Porém, finaliza, mesmo com todos esses impasses, os terreiros ainda se mostram como potentes espaços terapêuticos àqueles que buscam amparo.

Dada essas colocações e através de Silva e Scorsolini-Comin (2020), podemos concluir/afirmar que nem sempre os equipamentos de saúde, sobretudo de saúde mental, consideram as religiosidades/espiritualidades/ancestralidades daqueles que buscam o amparo médico. Todavia, isso não significa que tais espaços deixam de ser importantes, ao passo que a medicina ocidental é importante no tratamento de doenças. De toda forma, é preciso reconhecer que os terreiros se colocam, muitas vezes, como espaços alternativos, não na substituição da medicina, mas de amparo e acolhimento humano àqueles que buscam apoio religioso/espiritual como mencionado nas entrevistas das participantes deste estudo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo teve como objetivo investigar como mulheres transexuais do Candomblé expressam e corporificam a questão do gênero em suas práticas religiosas. Também objetivou conhecer as repercussões da experiência de gênero no Candomblé para a saúde mental de mulheres transexuais e, por fim, entender a ótica transexual candomblecista das relações entre a tradição, sua identidade de gênero, a fé e os padrões cis-normativos brasileiros, com aprofundamento no aspecto da emocionalidade. A partir das narrativas de três mulheres transexuais com idades (biológicas e religiosas) distintas e de terreiros distintos, uma relatou já ter sofrido algum tipo de violência e/ou não aceitação de sua identidade de gênero em sua comunidade religiosa, ao passo que as outras duas relataram nunca terem sofrido, ou percebido, situações de exclusões ou intolerância por conta de sua identidade de gênero.

Assim, segundo as entrevistadas, o candomblé, mesmo com dinâmicas excludentes, segundo alguns relatos, é uma importante rede de apoio e acolhimento que forma uma dimensão familiar extensa, na medida em que ambas as entrevistadas relatam que em muitos momentos de suas trajetórias de vida o terreiro foi o lugar menos agressivo e mais acolhedores, quando comparado a outros espaços por onde elas circulam.

Identificamos também que duas participantes relatam não se incomodarem em serem aceitas no terreiro como homem, mesmo que essa identidade não configure sua identidade de gênero vivenciada e corporificada socialmente, ao passo que uma entrevistada relata que, mesmo não passando por tal dinâmica excludente, se sente incomodada ao observar mulheres trans nesta situação e relata que em seu terreiro acolhe as pessoas trans* a partir de suas identidades de gênero.

Por fim, observamos que uma das participantes se encontra afastada de seu terreiro, por não se sentir parte daquele espaço, segundo ela, não inclusivo e que acaba, muitas vezes, reproduzindo a violência social e a transfobia já sentida por ela em diversos espaços sociais. Outro aspecto é o fato da mesma *ter que* se vestir como homem dentro do seu terreiro e não como mulher, fato que, mesmo não relatado, assumidamente, durante as entrevistas de forma explicita, também foi possível observar, através de mudanças nas feições da participante, que tal fator segmenta ainda mais e a afasta de seu terreiro. No entanto, a mesma relata frequentar diversas outras casas de Candomblé, não na condição de filha de santo, mas na condição de amiga, auxiliar e conselheira daquelas *àwọn ilésin*[106].

---

[106] Do iorubá: Casas de culto, em referência aos terreiros de candomblés que cultuam as divindades africanas, ou seja, os *Orixás*, *Inquices* ou Voduns, dependendo da nação.

Uma das entrevistadas exerce um cargo religioso masculino e, tanto no terreiro como no trabalho, preserva sua identidade biológica, mesmo informando que, para ela o mais importante é o sentir-se mulher e não o vestir-se de mulher. Porém, a mesma também informou ter optado pela separação de suas 'personagens' e que essa decisão se deu não apenas por questões pessoais, mas pela necessidade e observação de violências sofridas com outras pessoas trans que assumiram, inclusive no ambiente de trabalho, suas identidades de gênero.

Por fim, nota-se que nos terreiros onde as mulheres entrevistadas neste estudo são acolhidas e aceitas, em sua dimensão de gênero ou da forma como relatam ter optado por preservar suas identidades, costurando as mesmas por motivos, segundo relatado nas entrevistas, pessoais, essas mulheres permanecem nesses terreiros e vivenciam suas religiosidades/espiritualidades/ancestralidades afro-brasileira. Já no terreiro onde a participante entrevistada não foi acolhida em sua identidade de gênero, sendo segundo a mesma submetida a trajar-se, inclusive, de cuecas, esta, embora não tenha deixado o candomblé, ou seja, sua ancestralidade afro-brasileira, deixou o terreiro onde foi iniciada e relata não se sentir confortável para frequentar, na condição de filha de santo, outros terreiros.

As limitações desse estudo são relacionadas ao ambiente circunscrito da pesquisa em tela e às particularidades e necessidade do segredo ritual expressamente utilizado para preservar os saberes candomblecistas (ARAÚJO, 2012) e à pandemia da COVID-19 que limitou a inserção em campo[107]. Todavia, o conhecimento prévio do autor sobre as participantes recrutadas para o estudo possibilitou que as entrevistas fossem realizadas. Outra limitação diz respeito à escassez de literatura sobre a transfeminilidade nos candomblés[108], mas, principalmente, entre o povo de santo[109] na medida em que alguns terreiros aceitam as mulheres transexuais em seus aspectos de gêneros e outros aceitam apenas a dimensão biológica e espiritual, não considerando a dimensão de gênero e que muitas pessoas trans*, como observado neste estudo, aceitam a dinâmica peculiar de cada terreiro pela necessidade de pertencer à cultura/religiosidade/ancestralidade afro-brasileira analisada.

Destarte, vale ressaltar, trata-se de um estudo pioneiro acerca do assunto analisado, sobretudo, relacionando os aspectos de gêneros na dimensão da transexualidade, religiosidade/espiritualidade/ancestralidades afro-brasileiras, especificamente o candomblé da nação Ketu - articulando majoritariamente literaturas "de dentro" - e as interfaces à saúde

---

[107] Haja vista que muitas cerimônias candomblecistas foram canceladas em conformidade com a necessidade de isolamento social e não aglomeração.
[108] Sobretudo nos candomblés Ketu.
[109] Adeptos do Candomblé, sejam eles pessoas CIS ou membras das comunidades LGBTQIA+.

mental da população transfeminina. Assim, recomendamos novos estudos acerca da temática aqui analisada, bem como sobre as relações entre a população transexual e os candomblés no município de Ribeirão Preto e as relações entre transexualidade, saúde mental e candomblés que considerem as peculiaridades de seus participantes e da religiosidade/espiritualidade/ancestralidade analisada.

## REFERÊNCIAS


ADICHIE, C. N. O perigo de uma única história. Publicado pelo canal TED. **YouTube**. 07 de outubro de 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>. Acesso em: 04 jan. 2021.

ADICHIE, C. N. **O perigo de uma única história**. Trad. Julia Romeo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AMADIUME, I. **Male Daughters, Female Husbands:** Gender and Sex in an African Society. Foreword by Pay Caplan. London: Zed, 2015. (Originally published in 1987).

AMADO, J. **Tenda dos Milagres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. (Original publicado em 1969).

ANI, M. **Yurugu:** An african – Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior. Trenton: Africa World Press, 1994.

ARAÚJO, P. C. *Awo Òrìsà*: o segredo ritual como fonte do poder dos *ègbónmi*. **Revista Nures**, n. 22, p. 1-23, 2012.

ARAÚJO, P. C. **Candomblé sem sangue?** Pensamento ecológico contemporâneo e mudanças rituais nas religiões afro-brasileiras. Curitiba: Appris, 2019.

ARAUJO, P. C. Desafios da antropologia contemporânea: elementos para se pensar o antropólogo *insider* no campo da antropologia das populações afro-brasileiras. *In*: CLEMENTE, C. C.; SILVA, J. C. G. (Orgs.). **Culturas negras e ciências sociais no século XXI**: perspectivas afrocentradas. Uberlândia: Edufu, 2018b, p. 11-68.

ARAÚJO, P. C. **Entre o terreiro e a escola:** Lei n. 10.639/2003 e intolerância religiosa sob o olhar antropológico. 2015. 242f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

ARAÚJO, P. C. **Segredos do Poder:** hierarquia e autoridade no Candomblé. São Paulo: Arché, 2018a.

AZEVEDO, F. M. C. 0 conceito de patriarcado nas análises teóricas das ciências sociais: uma contribuição feminista. **Revista Três [...] Pontos**, v. 13, n. 1, p. 12-20, 2016.

BARBOSA JÚNIOR, W. B. **Carnaval:** festa do povo. Ribeirão Preto: Editora Fundação Instituto do Livro de Ribeirão Preto, 2010.

BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. Trad. Maria I. P. Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961. (Original Publicado em 1958).

BENTO, B. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BENTO, B. **O que é transexualidade?** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BERNARDO, T. O Candomblé e o Poder Feminino. **REVER**, São Paulo. v. 5. n. 2, p. 1-21, 2005.

BÍBLIA, N. T. João. *In:* BÍBLIA. **Sagrada Bíblia Católica:** Antigo e Novo Testamentos. Trad. José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008. p. 1609-1656.

BÍBLIA, N. T. Marcos. *In:* BÍBLIA. **Sagrada Bíblia Católica:** Antigo e Novo Testamentos. Trad. José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008. p. 1508-1545.

BIRMAN, P. Transes e Transas: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403-414, 2005.

BLANC, A.; TAPAJÓS, M. Querelas do Brasil. *In:* REGINA, Elis. **Transversal do Tempo**. Rio de Janeiro: Philips/Polygram, 1978. LP, faixa 9 (3min.49seg.).

BONFIM, P. T. S. **Discriminação e preconceito:** identidade, cotidiano e religiosidade de travestis e transsexuais. 2009. 132f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Católica de Brasília, Brasília.

BORTONI, L. Expectativa de vida de transexuais é de 35 anos, metade da média nacional. **Especial Cidadania**, Brasília, n. 598, 2017.

BOTÃO, R. U. S. **Para além da nagocracia:** a (re)africanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo. 2007. 128f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Estadual Paulista, Marilia.

BRANT CARVALHO, J. B. **Religião e Memória Social Afro-Brasileira em Ribeirão Preto.** 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, São Paulo.

BRASIL. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 4439**. Relator: Ministro Roberto Barroso. Brasília: Supremo Tribunal Federal. Processos. Acordões, 8 ago. 2018. Disponível em: <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=3926392>. Acesso em: 09 ago. 2020.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. **Decreto nº 8.727, de 28 de abril de 2016**. Dispõe sobre o uso do nome social e o reconhecimento da identidade de gênero de pessoas travestis e transexuais no âmbito da administração pública federal direta, autárquica e fundacional.

BRASIL. **Lei nº 12.288, de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, de 13 de abril de 1995, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. **Resolução n. 510, de 7 de abril de 2016.** Dispõe sobre a pesquisa em Ciências Humanas e Sociais. Brasília: DF, 2016.

BRAUN, V.; CLARKE, V. Reflecting on reflexive thematic analysis. **Qualitative Research in Sport, Exercise and Health**, v. 11, n. 4, p. 589-597, 2019.

BRAUN, V.; CLARKE, V. **Successful Qualitative Research**: A Practical Guide for Beginners. London: Sage, 2013.

BRAUN, V.; CLARKE, V. Using thematic analysis in psychology. **Qualitative Research in Psychology**, v. 3, n. 2, p. 77-101, 2006.

BROSIN, D.; TOKARSI, M. L. Do gênero à norma: contribuições de Judith Butler para a Filosofia Política Feminista. **Gênero**, Niterói, v. 18, n. 1, p. 98-118, 2017.

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam**: sobre os limites discursivos do "sexo". 2. ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2000.

BUTLER, J. Fundamentos Contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo. **Cadernos Pagu**, n. 11, p. 11- 42, 1998.

BUTLER, J. **Problemas de gênero:** feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. (Original publicado em 1990).

BUTLER, J. Problema de los géneros, teoria feminista y discurso psicoanalítico. *In:* NICHOLSON, J. L. (Org.). **Feminismo/pós-modernismo.** Buenos Aires: Feminaria Editora, 1992.

CIDADE, M. L. R.; BICALHO, P. P. G. A Racionalidade Médico-Jurídica dos Processos de Alteração do Registro Civil das Pessoas Trans no Estado do Rio de Janeiro. **Revista de Direito**, v. 9, n. 2, p. 161-202, 2017.

CLASTRES, P. O Arco e o Cesto. *In*. CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado:** Pesquisas de Antropologia Política. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978. p. 71-89.

CAMARGO, A. F. G.; SCORSOLINI-COMIN, F.; SANTOS, M. A. A feitura do santo: percursos desenvolvimentais de médiuns em iniciação no candomblé. **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 30, e189741, p. 1-13, 2018. https://doi.org/10.1590/1807-0310/2018v30189741.

CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. 9. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

CASA DE OXUMARÊ. **Pai Bobó de Oyá**. Salvador, 26 jan. 2014. Disponível em: <https://www.facebook.com/casadeoxumare/posts/673200052703236/>. Acesso em: 10 jan. 2021.

CASTRO, Y. P. **Falares Africanos na Bahia (um vocabulário Afro-Brasileiro)**. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2001. 366p.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA [CFP]. **Resolução n. 1, de 29 de janeiro de 2018**. Estabelece normas de atuação para as psicólogas e os psicólogos em relação às pessoas transexuais e travestis. Conselho Federal de Psicologia. Brasília: DF, 2018. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2018/01/Resolu%C3%A7%C3%A3o-CFP-01-2018.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2020.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA [CFP]. **Transexualidade não é transtorno mental, oficializa OMS**. Conselho Federal de Psicologia. Brasília, 2019. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/transexualidade-nao-e-transtorno-mental-oficializa-oms/>. Acesso em: 10 ago. 2020.

CORTEZ, E. A. Influência da religiosidade e espiritualidade na saúde: reflexões para o cuidado de enfermagem. Online **Brazilian Journal of Nursing**, v. 11, n. 2, p. 418-419, 2012.

COSTA, B. P.; NASCIMENTO, T. F. As vivências travestis e transexuais no espaço dos terreiros de cultos afro-brasileiros e de matriz africana. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 38, p. 181-204, 2018.

COSTA, J. F. Da cor ao corpo: a violência do racismo. *In:* SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro.** Ou as vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1990.

CSORDAS, T. Embodiment as a paradigm for Anthropology. **Ethos**, v. 18, n. 1, p. 5-47, 1990.

CUNHA, V. F.; PILLON, S. C.; ZAFAR, S.; WAGSTAFF, C.; SCORSOLINI-COMIN, F. Brazilian nurses' concept of religion, religiosity, and spirituality: A qualitative descriptive study. **Journal of Nursing and Health Sciences**, p. nhs.12788, 2020

CUNHA, V. F.; SCORSOLINI-COMIN, F. Best professional practices when approaching religiosity/spirituality in psychotherapy in Brazil. **Counselling and Psychotherapy Research**, capr.12241, 2019.

CUNHA, V. F.; SCORSOLINI-COMIN, F. Brazilian psychotherapists and the dimension of religiosity/spirituality. **Counselling and Psychotherapy Research**, v. 20, n. 4, p. 1-9, 2020.

DALGALARRONDO, P. Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. **Revista Psiquiatria Clínica**, v. 34, supl. 1, p. 25-33, 2007.

DE DEUS, L. O. Trazendo o racismo religioso para a discussão. *In:* DE DEUS, Lucas Obalera. **Por uma perspectiva afrorreligiosa:** estratégias de enfrentamento ao racismo religioso. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2019, p. 12-15. Caderno de Religião e Política.

DIAS, C. S. **Identidades trans* e Vivências em Candomblés de Salvador:** entre aceitações e rejeições. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

DIAS, C.; COLLING, L. Resistências e rejeições nas vivências de pessoas trans no Candomblé da Bahia. **Ex aequo**, Lisboa, n. 38, p. 95-110, dez. 2018. http://dx.doi.org/10.22355/exaequo.2018.38.07.

DIOP, C. A. **A unidade cultural da África Negra:** esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. 2. ed. Trad. Silvia Cunha Neto. Angola: Pedago, 2014. (Original publicado em 1959).

DIOP, C. A. **Les fondements économiques et culturels d'un état fédéral d'Afrique noire**. Paris: Présence africaine, 1974b.

DIOP, C. A. **Nations nègres et culture.** De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui. Présence africaine, Paris, 1979.

DIOP, C. A. **The African origin of civilization:** myth ou reality? Westport: Lawrence Hill, 1974a.

DEISY ANUNCIAÇÃO. Candomblé – Gênero. **YouTube**. 24 de fevereiro de 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yY0yzgtbbU0>. Acesso em: 07 ago. 2020.

DOVE, N. Mulherisma Africana – uma teoria afrocêntrica. Trad. Wellington Agudá. **Jornal de Estudos Negros**, v. 28, n. 5, p. 1-26, mai. 1998.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. (Original publicado em 1952)

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FEMENÍAS, M. L. La crítica a Beauvoir. *In:* FEMENÍAS, M. L. **Judith Butler:** Introducción a su lectura. Buenos Aires: Catálogos, 2003. p. 17-53.

FERREIRA, T. A. **João da Goméia:** transgressões e identidades de gênero no Candomblé. 2017. 37 f. Monografia (Graduação de Licenciatura em História). Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas - Universidade de Brasília, Brasília.

FLOR DO NASCIMENTO, W. Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí: potências filosóficas de uma reflexão. **Problemata**, v. 10, n. 2, p. 8-28, 2019b.

FLOR DO NASCIMENTO. W. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaios Filosóficos**, v. XIII, p. 153-170, 2016.

FLOR DO NASCIMENTO, W. Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate. **Revista Calundu**, v. 3, n. 2, p. 123-141, 2019a.

FONTANELLA, B. J. B. et al. Amostragem em pesquisas qualitativas: proposta de procedimentos para constatar saturação teórica. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 388-394, fev. 2011.

FRASER, N. Rethinking the Public Sphere: contribution to the critique of actually existing democracy. **Social Text**, n. 25/26, p. 56-80, 1990.

FREYRE, G. **Modos de homem & modas de mulher**. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

GAIA, R. S. P. Subcidadania, raça e isolamento social nas periferias brasileiras: reflexões em tempos de COVID-19. **Revista Thema**, v. 18, p. 92-110, 2020. 10.15536/thema.V18.Especial.2020.92-110.1827.

GAIA, R. S. P.; SCORSOLINI-COMIN, F. Candomblé Ketu e o sincretismo religioso no Brasil: perspectivas sobre as representações de *Òṣàlá* na diáspora. **Memorandum**, Belo Horizonte, v. 37, p. 1-21, 2020. https://doi.org/10.35699/1676-1669.2020.16346.

GAIA, R. S. P.; VITÓRIA, A. S.; ROQUE, A. T. **Candomblé no Brasil:** resistência negra na diáspora africana. Jundiaí: Paco Editorial, 2020.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

GRZYWACTZ, V. **Relato centro orunmila ribeirão preto**. Publicado em 18 jul. 2013. Disponível em: <https://issuu.com/ancestralidade/docs/relato_centro_orunmila_-_ribeir__o_>. Acesso em 22 set. 2020.

GUIMARÃES, A. L. C. O que o julgamento do STF sobre o abate religioso tem a nos dizer? **Revista Calundu**, v. 3, n. 1, p. 96-101, 2019.

HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica.** 2 vols. 6. ed. Trad. Augusta e Rodolfo Modolfo. Buenos Aires: Librarie Hachette, 1992.

HUDSON-WEEMS, C. **Mulherismo Africana:** recuperando a nós mesmos. Trad. Wanessa A. S. Yano. São Paulo: Editora Ananse, 2020. 240p. (Original publicado em 1993).

INOUE, T. M.; VECINA, M. V. A. Espiritualidade e/ou religiosidade e saúde: uma revisão de literatura. **J Health Science Institut**, v. 35, n. 2, p. 127-130, 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. [IBGE]. **População residente por cor ou raça (%)**. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) Contínua 2012-2019.

JORGE, M. A. C.; TRAVASSOS, N. P. **Transexualidade:** o corpo entre o sujeito e a ciência. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

JUSTIÇA FEDERAL. Poder Judiciário do Rio de Janeiro. **Processo n. 0004747-33.2014.4.02.5101** (n. antigo 2014.51.01.004747-2).

KATIÚSCIA RIBEIRO. Mulherismo Africana: Katúscia Ribeiro e Aza Njeri – Programa Ciência & Letras. **YouTube**. 2 de agosto de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wFKi_GrZXak>. Acesso em 10 dez. 2020.

KILEURY, O.; OXAGUIÃ, V. **O candomblé bem explicado**: Nações Bantu, Iorubá e Fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

KNUDSEN, P. P. P. S. Conversando sobre psicanálise: entrevista com Judith Butler. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 18, n. 1, p. 161-170, abr. 2010. https://doi.org/10.1590/S0104-026X2010000100009.

LANDES, D. S. **A Riqueza e a Pobreza das Nações**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1998.

LEMOS, K. S. **No Candomblé, quem é homem e quem não é?** Rio de Janeiro: Metanoia, 2019. 136p.

LEMOS, K. S. O corpo transmasculino como um campo de batalha: espaços de narrativas e construções tecno-semióticas. **Revista Estudos Transviades**, v. 1, n. 1, p. 119-127, jul. 2020a.

LEMOS, K. S. Transição dos panos e a geografia dos corpos no Candomblé. **Batuko: Revista Cadernos de Arte e Cultura da Unilab**, v. 4, p. 32-36, nov. 2020.

LOURO, G. L. **Gênero, sexualidade e educação**: Uma perspectiva pós-estruturalista. 16. ed. Petró-polis: Vozes, 2014.

MALUF, S. W. Corporalidade e desejo: Tudo sobre minha mãe e o gênero na margem. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 143-153, 2002. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100008.

MESQUITA, R. R. Entre homens, mulheres e deuses: identidade, gênero e (homo) sexualidade no contexto religioso afro-brasileiro. **Revista Gênero**, v. 4, n. 2, p. 95-117, 2004.

MONTEIRO, S.; BRIGADEIRO, M.; BARBOSA, R. M. Saúde e direitos da população trans. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 35, n. 4), p. 1-4, 2019. http://dx.doi.org/10.1590/0102-311X00047119

MOREIRA-ALMEIDA, A.; KOENIG, H. G.; LUCCHETTI, G. Clinical implications of spirituality to mental health: review of evidence and practical guidelines. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, v. 36, n. 2, p. 176-182, 2014.

MUSEU AFRO. **Mãe Menininha**. História e Memória. São Paulo: Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, 2014. Disponível em: <http://www.museuafrobrasil.org.br/pesquisa/hist%C3%B3ria-e-mem%C3%B3ria/historia-e-memoria/2014/07/17/m%C3%A3e-menininha>. Acesso em: 16 ago. 2020.

NASCIMENTO, A. **O Genocídio do Negro Brasileiro:** processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, M. B. Textos e narração de *Ôrí*. *In*: GERBER, Raquel. ***Ôrí***. 1989.

NINA RODRIGUES, R. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935a.

NINA RODRIGUES, R. **Os Africanos no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935b.

NOGUEIRA, R. Iorubás. *In:* NOGUEIRA, R. **Mulheres e deusas.** Como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual. Rio de Janeiro: Editora Harper Collins, 2018a, p. 63 -114.

NOGUEIRA, S. B. Entrevista [21 de agosto de 2018]. Campina Grande: TV Itacaré. 2018b. **Programa Ideia Livre**. Disponível em: <http://bit.ly/2TnI9Gx>. Acesso em: 12 set. 2020.

NONATO, G. O Candomblé na visão de uma travesti. **Medium**, 31 de janeiro de 2017. Disponível em: <https://medium.com/@giunonato/o-candombl%C3%A9-na-vis%C3%A3o-de-uma-travesti-f2d8d1118b79>. Acesso em: 13 ago. 2020.

ODÙDUWÀ, A. Ọ. **Às irmãs:** Mulheres africanas na revolução preta mundial. Diáspora Africana: Filhos da África, 2019. 400p.

OLIVEIRA, M. R.; JUNGES, J. R. Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos. **Estudos de Psicologia**, v. 17, n. 3, p. 469-476, 2012.

ORO, I. P. **O fenômeno religioso:** como entender. São Paulo: Paulinas, 2013.

OYĚWÙMÍ, O. **Conceptualizing Gender:** The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004.

OYĚWÙMÍ, O. **The Invention of Women:** Making an African Sense of Western Gender Discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

OYĚWÙMÍ, O. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. *In:* COETZEE, P. H.; ROUX, A. P. J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002. p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.

OYĚWÙMÍ, O. **What Gender is Motherhood**: changing Yorùbá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

PATEMAN, C. **O contrato Sexual**. Editora Paz e Terra, 1993.

PERLONGHER, N. O. **O negócio do michê:** prostituição viril em São Paulo. 1986. 338f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP.

PRANDI, R. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 15-33, 2003.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo:** a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Editora HUCITEC, 1991.

PRANDI, R. **Oxumarê, o arco-íris:** mais histórias dos deuses africanos que vieram para o Brasil com os escravos. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2004.

PRECIADO, P. B. **Manifiesto contra-sexual**. Madrid: Opera Prima, 2002.

**PRINCÍPIOS de Yogyakarta:** princípios sobre a aplicação da legislação internacional de direitos humanos em relação à orientação sexual e identidade de gênero. Trad. Jones de Freitas. jul. 2007. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/gays/principios_de_yogyakarta.pdf>. Acesso em: 29 out. 2020.

PORCHAT, P. Respirar, desejar, amar e viver. **Cult** (São Paulo), v. 118, p. 44-46, 2007.

PORTILHO, É. **Matriarcado Afreekana**: narrativas cruzadas do ventre negro no Brasil. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais), Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2019.

RAMOS. R. M. **Candomblé e umbanda:** caminhos terapêuticos afro-brasileiros. Dissertação (Mestrado em Psicologia e Saúde), Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

REIS, A. D. Gênero: uma categoria útil para a história da escravidão no Brasil. **Interfaces Científicas - Humanas e Sociais**, Aracaju, v. 6, n. 2, p. 11-28, 2017.

RODRIGUES, C. Butler e a desconstrução do gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 179-183, abr. 2005. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2005000100012.

SALLES, N. R. **Búzios:** a fala dos Orixás. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

SANTOS, A. B. **Fundamentos da Circulação de Saberes nos Espaços Religiosos de Matriz Africana:** análise no Ilê Aleketu Asè Omô Logunédè. 2018. 298f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba, SP.

SANTOS, A. S. O Gênero na Berlinda: reflexões sobre a presença de Travestis e Mulheres Transexuais nos Terreiros de Candomblé. **Anais do III Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades**. Salvador, p. 1-19, 2013.

SANTOS, H. **A Busca de um Caminho para o Brasil:** a trilha do ciclo vicioso. 2. ed. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2003.

SANTOS, M. S. **Tradição e Tabu:** um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

SCHLACHTER, L.; BEIVIDAS, W. Recalque, rejeição, denegação: modulações subjetivas do querer, do crer e do saber. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 207-227, 2010.

SCORSOLINI-COMIN, F.; BAIRRÃO, J. F. M. H.; SANTOS, M. A. Com a licença de Oxalá: a ética na pesquisa etnopsicológica em comunidades religiosas. **Revista da SPAGESP**, Ribeirão Preto, v. 18, n. 2, p. 86-99, 2017.

SCORSOLINI-COMIN, F. GODOY, H. V.; GAIA, R. S. P. Sentidos da mediunidade nos Candomblés Ketu e Efon. **Cultura y Religión**, v. XIV, n. 2, p. 36-55, 2020.

SCORSOLINI-COMIN, F.; RIBEIRO, A. C. S.; GAIA, R. S. P. Tradição e socialização nos terreiros de candomblé de Uberaba-MG: análise bioecológica dos percursos religiosos. **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 32, e223042, p. 1-18, 2020. https://doi.org/10.1590/1807-0310/2020v32223042.

SILVA, A. C. **A Tradição Oral no Candomblé.** 2017. 39f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Religiões e Religiosidades Afro-Brasileira: Política de Igualdade Racial em Ambiente Escolar), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG.

SILVA, G. H. **No Tempo de Finado:** conflito geracional, poder e mando em um Candomblé de Salvador. 2019. 120f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA.

SILVA, L. M. F.; SCORSOLINI-COMIN, F. Na sala de espera do terreiro: uma investigação com adeptos da umbanda com queixas de adoecimento. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 29, n.1, e190378, 2020.

SILVA JUNIOR, H. **Parecer jurídico sobre abate religioso entregue pelas religiões afro-brasileiras no Supremo Tribunal Federal**. São Paulo. 2018. 23p.

SLENES, R. W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. **Revista USP**, n. 12, p. 48-67, 1992.

SODRÉ, M. **O Terreiro e a Cidade:** a forma social negro-brasileira. Salvador: Imago, 2002.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro.** Ou as vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1990.

SOUZA, P. R. **Axós e Ilequês:** Rito, mito e estética do candomblé. Tese (Doutorado em Sociologia), Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

STAKE, R. E. **The art of case study research**. London: SAGE Publications, 1995.

TONG, A.; SAINSBURY, P.; CRAIG, J. Consolidated criteria for reporting qualitative research (COREQ): a 32-item checklist for interviews and focus groups. **International Journal for Quality in Health Care**, v. 19, n. 6, p. 349 –357, 2007.

TRANS RESPECT VERSUS TR WORLD WIDE. **30th March 2016:** Trans Day of Visibility Press Release Over 2,000 trans people killed in the last 8 years. Published in: 30 mar. 2016.

YIN, R. K. **Estudo de caso**: planejamento e métodos. Trad. Daniel Grassi. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2001.

YIN, R. K. **Pesquisa Estudo de Caso:** Desenho e Métodos. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 1994.

VELECI, N. N. **Cadê Oxum no espelho constitucional?:** os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro. 2017. 145 f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) - Universidade de Brasília, Brasília.

VERGER, P. F. **Lendas africanas dos Orixás**. Trad. M. A. Nóbrega. 4. ed. Salvador: Corrupio, 1997. (Original publicado em 1985).

VERGER, P. F. **Orixás:** Deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Trad. M. A. Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002. (Original publicado em 1981).

VIEIRA, E. S. et al. Psicologia e Políticas de Saúde da População Trans: Encruzilhadas, Disputas e Porosidades. **Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília, v. 39, n. spe 3, p. 161-173, 2019. https://doi.org/10.1590/1982-3703003228504

WILLIAMS, C. **The Destruction of the Black Civilization:** Great Issues of a Race from 4500 B.C. to 2000 A.D. Trenton: Africa World Press, 1992. (original published in 1971)

WORLD HEALTH ORGANIZATION. [WHO]. **Policy brief:** Transgender people and HIV. Geneva, Switzerland: WHO Press, 2015.

# APÊNDICE A

## Roteiro de Entrevista

1) De acordo com as questões éticas mencionadas e a apresentação verbal acerca dos objetivos do presente projeto de pesquisa, você concorda em participar do estudo respondendo a esse roteiro de entrevista? [Se a resposta for negativa, o pesquisador agradecerá a voluntária e a entrevista não será realizada. Se a resposta for positiva, atestando o consentimento, passar-se-á às demais perguntas].

2) Qual seu nome (social e religioso); idade; raça/etnia; cor; identidade de gênero; orientação sexual; classe social; formação acadêmica/escolaridade; profissão?

3) Para iniciar a nossa conversa, gostaria que você me contasse a sua história de vida até o momento, a fim de que eu possa conhecê-la melhor.

4) Como foi o momento/processo de sua identificação como (mulher) trans?

5) Para você, o que é ser uma mulher trans? [explorar vivências emocionais relacionadas, citar episódios, exemplos...]

6) O que a religião representa em sua vida?

7) Como e quando se deu sua aproximação com o Candomblé? É iniciada?

8) Se for iniciada, fale um pouco sobre sua iniciação e posição hierárquica dentro do candomblé e o que o Candomblé representa para você.

9) Você considera que a comunidade tradicional (terreiro) que você pertence tem algum envolvimento de ordem política sobre as dissidências sexuais e de gênero no Candomblé?

10) Como é sua relação com os membros da sua e de outras comunidades religiosas?

11) Você já sofreu algum tipo de agressão, violência ou discriminação por ser trans? Se sim, como foi? Algum episódio ocorreu dentro do terreiro?

12) Como você percebe nas práticas cotidianas do terreiro? Quais papéis você costuma desenvolver na comunidade?

13) Conhece outras pessoas trans iniciadas no Candomblé? As experiências delas são semelhantes às suas?

14) Dentro da sua comunidade religiosa, você utiliza vestimentas femininas ou masculinas? Como você se sente?

15) Qual seu Orixá? Se Orixá Ayabá, como é vestida sua Ayabá quando manifestada de saia ou não? A forma como é vestida sua Ayaba te traz algum impacto sobre a religião?

16) O que o Candomblé representa para você?

17) Sobre Tradição e Ancestralidade, fatores comumente utilizados para justificar o uso de vestimentas masculinas em mulheres trans, o que você pensa a respeito?

18) Você participa de algum movimento de visibilidade trans?

19) Para você o terreiro de Candomblé é um ambiente acolhedor?

20) Você já migrou de terreiro ou nação? Se sim, quantas vezes e quais foram os motivos?

21) O que você pensa sobre os Babalorixás, as Ialorixás e sua presença nos terreiros de Candomblé?

22) Como foi participar desta pesquisa? Há alguma pergunta que eu não fiz e que você gostaria de responder? Quer acrescentar algo? Com qual nome fictício você quer que eu te identique nesta pesquisa?

# ANEXO A

## Aprovação do Projeto pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (CEP-EERP/USP)

Parecer consubstanciado do CEP

USP - ESCOLA DE ENFERMAGEM DE RIBEIRÃO PRETO DA USP

Plataforma Brasil

**PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP**

**DADOS DO PROJETO DE PESQUISA**

**Título da Pesquisa:** Mulheres transexuais no Candomblé Ketu em Ribeirão Preto-SP: costuras identitárias na interface com a saúde mental

**Pesquisador:** Fabio Scorsolini Comin

**Área Temática:**

**Versão:** 2

**CAAE:** 28601520.9.0000.5393

**Instituição Proponente:** Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto - USP

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

**DADOS DO PARECER**

**Número do Parecer:** 4.143.916

**Apresentação do Projeto:**

Trata-se de respostas a pendências apresentadas por este CEP em Parecer Consubstanciado: 4.058.518, de 29 de maio de 2020.

**Objetivo da Pesquisa:**

Objetivo Primário:

Compreender como mulheres transexuais do Candomblé expressam e corporificam a questão do gênero em suas práticas religiosas.

Objetivo Secundário:

- Conhecer as repercussões da experiência de gênero no Candomblé para a saúde mental de mulheres transexuais;- Entender a ótica transexual candomblecista das relações entre a tradição, sua identidade de gênero, a fé e os padrões cis-normativos brasileiros, com aprofundamento no aspecto da emocionalidade.

**Avaliação dos Riscos e Benefícios:**

Tópico já apreciado.

**Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

Vide tópico "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações".

**Endereço:** BANDEIRANTES 3900
**Bairro:** VILA MONTE ALEGRE **CEP:** 14.040-902
**UF:** SP **Município:** RIBEIRAO PRETO
**Telefone:** (16)3315-9197 **E-mail:** cep@eerp.usp.br

USP - ESCOLA DE ENFERMAGEM DE RIBEIRÃO PRETO DA USP

Continuação do Parecer: 4.143.916

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Orçamento | Orcamento.pdf | 02/06/2020 17:06:56 | Fabio Scorsolini Comin | Aceito |
| Cronograma | Cronograma.pdf | 02/06/2020 17:06:42 | Fabio Scorsolini Comin | Aceito |
| Folha de Rosto | folhaDeRosto.pdf | 03/02/2020 14:36:55 | Fabio Scorsolini Comin | Aceito |
| Solicitação Assinada pelo Pesquisador Responsável | Oficio.pdf | 23/01/2020 16:47:08 | Fabio Scorsolini Comin | Aceito |
| TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência | Dispensa.pdf | 23/01/2020 16:46:07 | Fabio Scorsolini Comin | Aceito |

**Situação do Parecer:**
Aprovado

**Necessita Apreciação da CONEP:**
**Não**

RIBEIRAO PRETO, 08 de Julho de 2020

**Assinado por:**
**RONILDO ALVES DOS SANTOS**
**(Coordenador(a))**

**Endereço:** BANDEIRANTES 3900
**Bairro:** VILA MONTE ALEGRE **CEP:** 14.040-902
**UF:** SP **Município:** RIBEIRAO PRETO
**Telefone:** (16)3315-9197 **E-mail:** cep@eerp.usp.br