



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E  
CONTEMPORANEIDADE-PPGREC  
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS - ODEERE**

**LEONARDO SILVA VIEIRA**

**ENCRUZILHADAS DE GÊNERO, RAÇA E RELIGIÃO:  
(Des)construções identitárias de uma travesti no terreiro**

JEQUIÉ-BA  
2021



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES ÉTNICAS E  
CONTEMPORANEIDADE-PPGREC  
ÓRGÃO DE EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ÉTNICAS - ODEERE**

**LEONARDO SILVA VIEIRA**

**ENCRUZILHADAS DE GÊNERO, RAÇA E RELIGIÃO:  
(Des)construções identitárias de uma travesti no terreiro**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, do órgão de Educação e Relações Étnicas, da Universidade do Estado da Bahia, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

**Banca examinadora:**

Profa. Dra. Alice Pagan (UFS)

Prof. Dr. wanderson flor do nascimento (UnB)

Prof. Dr. Marcos Lopes de Souza (UESB)

**Orientador:** Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Fernandes  
(IFBA/Porto Seguro)

JEQUIÉ-BA  
2021

V658e Vieira, Leonardo Silva.

Encruzilhadas de gênero, raça e religião: (des)construções identitárias de uma travesti no terreiro / Leonardo Silva Vieira.- Jequié, 2021.

113f.

(Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB, sob orientação do Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Fernandes)

Rafaella Cância Portela de Sousa - CRB 5/1710. Bibliotecária – UESB - Jequié

**LEONARDO SILVA VIEIRA**

**“ENCRUZILHADAS DE GÊNERO, RAÇA E RELIGIÃO: (DES)CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS DE UMA TRAVESTI NO TERREIRO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, como requisito para obtenção do título de Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade

Linha de Pesquisa 2: **Etnias, Gênero e Sexualidades**

**Aprovado em:** 31 de maio de 2021.

**BANCA EXAMINADORA**



---

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Fernandes (IFBA)  
Presidente da Banca/Orientador



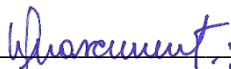
---

Prof. Dr. Marcos Lopes de Souza (UESB)  
Examinador Interno



---

Profa. Dra. Alice Alexandre Pagan (UFS)  
Examinadora Externa



---

Prof. Dr. wanderson flor do nascimento (UnB)  
Examinador Externo

**JEQUIÉ**  
**2021**

Dedico à Girinha e Venenosa: luz que me guia, minha estrutura, donas de mim. 21 forever!

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Ayrá, o dono da minha cabeça, guardião da chave do mundo, muito obrigado por me segurar sempre.

À Girinha e Venenosa, luz-guia, donas de mim, donas dos meus caminhos, dos meus corres, obrigado por vocês acreditarem em mim mais uma vez. 21 FOREVER.

Ao meu pai de santo, pai Dionata de Xangô, inspiração para mim, protagonista de uma história que verdadeiramente me encanta. Obrigado por ser um incentivador dos meus sonhos. Às minhas irmãs e irmãos de orixá, me sinto amado ao lado de vocês. Nossa família de axé é maravilhosa!

Meu agradecimento todo especial à rainha Nicolý, por ter topado dar esse close comigo, por me abraçar, tranquilizar, fortalecer, por ser luz e iluminar todo nosso processo. Que Oyá te faça muito feliz, meu amor.

Agradeço de modo especial ao meu orientador Alexandre de Oliveira Fernandes, por ter sido tão incrível nessa jornada. Obrigado pelo carinho, generosidade, por ter se esforçado para que nossa caminhada fosse repleta de levezas. Gratidão por me apresentar novos caminhos, outras possibilidades. Você é maravilhoso, um presente que eu ganhei! Que Ayrá te cubra de bençãos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidades (UESB). Fui muito abraçado nesse rolês. Aos professores e professoras, de modo especial ao professor Marcos Lopes, um amigo para a vida, ser humano iluminado e empático. Gratidão!

À CAPES, pela bolsa de estudo que me possibilitou cursar o mestrado de forma mais tranquila, proporcionando uma caminhada positiva no desenvolvimento da pesquisa. Muito obrigado. Em tempos tão difíceis, VIVA A CIÊNCIA!

À minha mãe, pelo amor incondicional. Que mulher! Força e intensidade que me inspira. Obrigado, mainha!

Agradeço também ao meu bonde formado no mestrado: Lucas, Estela, Manu, Juliana e Jaqueline. Que prazer caminhar com vocês.

Às minhas irmãs de alma: Keila e Lucilene. Vocês são incríveis e eu sou uma bicha sortuda por tê-las em minha vida.

Muito obrigado por tudo. Ayrá obosifuò!

## **SOU DE OYÁ**

*Ser de Oyá*

*É bem mais do que bater no peito e ser a valentona que encara qualquer um na hora da treta!*

*Ser de Oyá é muito mais do que enfrentar o marido, as amiguinhas do crush, o ladrão, o fbi, o vaticano, os power rangers ou qualquer um que atravesse seu caminho.*

*Será que as pessoas ainda não entenderam o que realmente é ter Iansã na sua vida?*

*Então vamos lá que a boazinha aqui explica...*

*Ser de Oyá é bem mais do que estra no dendê.*

*Ser de Oyá é não querer superar a ninguém, mas viver na batalha superando a si mesma a cada dia (avisa lá que não estamos pra competições...)*

*Ser de Oyá é ser obrigada a ser forte quando o mundo lhe faz fraca.*

*É engolir o choro mesmo quando a vontade é de chorar rios.*

*É deixar de ser a fera no amor e virar a donzela.*

*É carregar o peso no mundo nas costas além dos seus.*

*Ser de Oyá é encarar a falsidade de cada dia e na maioria das vezes sair como a errada, a louca da história mesmo tendo razão...*

*Aliás, é ser a dona da razão mesmo sendo a miss imperfeição.*

*A rival da injustiça e a defensora dos mais fracos.*

*A super heroína protetora.*

*É ser de fases mas nunca de face, né?*

*É se doar demais, cuidar demais, amar demais e odiar demais também.*

*É muito mais que tempestade, é vendaval.*

*Não é drama, é de verdade.*

*Afinal, ser de Oyá é sentir tudo demais!*

*Intensidade a define.*

*Não basta querer, tem que ser.*

*Ser forte o suficiente pra pagar um alto preço e ainda assim não querer se trocar por ninguém, jamais.*

*Porque ser de Oyá não é herança, é DNA.*

*E eu??? Eu amo ser de Oyá.*

*Ah, como eu queria ser de Oyá em todas as outras vidas!*

*Eparrey, minha mãe!<sup>2</sup>*

---

<sup>2</sup> Nicolý, minha colaboradora, usou esse texto em legenda de foto publicada na sua rede social Instagram. A ela também dedico esse estudo.

## RESUMO

Encruzilhada à relação travestilidade/terreiro, esta pesquisa objetiva problematizar experiências/vivências de uma travesti e(m) suas relações com o contexto do Candomblé. A partir de vivência etnográfica, observação participante e realização de entrevistas semiestruturadas, o intuito da pesquisa é discutir os processos de formações de subjetividades de Nicolý, uma sujeita que se identifica como travesti, negra e que transita por fronteiras religiosas e de gênero. Logo, problematiza como uma sujeita dissidente sexual constrói/desposui suas identificações nas suas vivências dentro do terreiro de Candomblé Castelo Alto de Xangô, o *locus* da pesquisa e como ela “perturba”/flui o/no Terreiro, ao reelaborar a cisheteronormatividade e constranger uma interpretação conservadora da tradição. Pensando nos processos para alcançar tal objetivo, foram elencados os seguintes objetivos específicos: a) Discutir processos de formação de subjetividades de Nicolý, considerando suas vivências e inter-relações no terreiro, evocando categorias como tradição, cisgeneridades e cisheteronormatividades; b) Refletir sobre articulações entre questões raciais e de gênero no contexto da religiosidade afro-brasileira, a partir das experiências de uma travesti negra nas suas vivências dentro do terreiro; c) Analisar posicionamentos de aceitação/rejeição sobre travestilidades e Candomblé, sob a luz do que nos diz os sagrados em meio a esses discursos. Saliento a importância de adotar uma abordagem interseccional, atenta às discriminações compostas, portanto, afastando a análise em tela de perspectivas tradicionais que pensam os marcadores da diferença de modo isolado, sem considerar os seus entrelaçamentos. Isso porque, importa refletir sobre possíveis processos discriminatórios de modo que sejam levadas em consideração diferentes marcas sociais e como se ligam para formar diferentes opressões. Portanto, os caminhos dos Estudos Transviados e Decoloniais foram trilhados, aquendendo uma “metodologia fora do armário”, a saber, indisciplinada, com o intuito de afastar a análise empenhada de noções essencialistas, entendendo tais estudos como acolhedores às travestilidades nos terreiros.

**Palavras chaves:** Travestilidades. Terreiro de Candomblé. Formação de subjetividades. Colonialidades.



## ABSTRACT

At the crossroads of the travestility / terreiro relationship, this research aims to problematize the experiences of a transvestite and (m) their relationship with the context of Candomblé context. From ethnographic experience, participant observation and interviews semi-structured, the purpose of the research is to discuss the processes of training of subjectivities of Nicolý, a subjecti who identifies herself as a transvestite, black and who travels religious and gender boundaries. Therefore, she problematizes as a sexual dissident subject builds / disposes of their identifications in their experiences within the Candomble terreiro Castelo Alto de Xango, the locus of the research and how it “Disturbs” / flows it / in the Terreiro, re-elaborate cisheteronormativity and constrain a conservative interpretation of tradition. Thinking about the processes to achieve this objective, the following were listed specific objectives: a) To discuss processes of formation of subjectivities of Nicolý, considering their experiences and interrelationshipd in the terreiro, evoking categories such as tradition, cisgenerities and cisheteronormativities; b) Reflect on articulations between racial and racial issues gender in the context of Afro-Brazilian religiosity, based on the experiences of a transvestite black in their experiences inside the terreiro; c) Analyze acceptance / refection positions about transvestites and CCandomble, in the light of what the sacred ondas tell us in the midst of these discourse. I stress the impoprtance of adopting an intersectional approach, paying attention to compound discriminations, therefore, moving away from the on-scren analysis of traditional perspectives that think the difference markers in isolation, without considering their interlacing. This is because, it is impoportant to reflect on possible discriminatory proceses oft different social brands are taken into account and how they connect to form different opressioions. Therefore, the paths of the Strayes and Decolonial Studies were traced, heating up an “out of the closet methology”, namely, undisciplined, with in order to avoid the committed analysis of essentialist notions, understanding such studies as welcoming to transvestites in the terreiros.

**Keywords:** Transvestites. Terreiro de Candomblé. Formation of subjectivities. Coloniality.

## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| AGÔ!: Dai-me licença que a besha vai falar nesse babado.....   | 11  |
| Capítulo 1 – POR UMA METODOLOGIA FORA DO ARMÁRIO: Close certo com os estudos decoloniais e transviados .....     | 29  |
| 1.1 “Nicoly de Oyá, não de espiar” .....   | 34  |
| 1.2 Onde o bafo acontece: Castelo Alto de Xangô, <i>locus</i> da pesquisa.....                                   | 40  |
| 1.3 Acuendendo uma etnografia-transviada .....   | 42  |
| Capítulo 2 - ACUENDA A TRAVESTI NO TERREIRO: Seção-ebó de descarrego para desaquendar ciscolonialidades.....     | 46  |
| 2.1 Acerca de gênero e travestilidades: Para desaquendar esse equê de identidade fixa .....                      | 54  |
| 2.2 Estripulias no campo do saber: Rasurando cisnormatividades? .....  | 59  |
| Capítulo 3 - GÊNERO, RAÇA E RELIGIÃO NA ENCRUZA.....   | 76  |
| 3.1 “Aqui eu sou eu. Sou travesti, sou negra!”: Interseccionando vivências no terreiro .....                     | 77  |
| 3.2 Nicoly no terreiro: impactos, limites, desafios.....   | 83  |
| 3.3 “Ser de Oyá é ser obrigada a ser forte!” – “Se não aguenta dendê quente, nem venha comer meu acarajé!” ..... | 91  |
| 3.4 “Eu sou uma pombagira em vida” .....   | 96  |
| CONSIDERAÇÕES: Tá meu bem, bora fechar com essa caralha! .....   | 110 |
| REFERÊNCIAS .....  | 106 |
| APÊNDICE A .....   | 112 |
| APÊNDICE B.....  | 114 |
| APÊNDICE C.....  | 115 |

**AGÔ<sup>3</sup>:** Dai-me licença que a besha vai falar nesse babado!

Em maio de 2014 renasci para o orixá. Esse processo precisa ser apresentado, pois é fundamental para entender o surgimento desta pesquisa, a qual perpassa por travestilidades no contexto do Candomblé, especificamente em um terreiro de ketu. Fui iniciado para o orixá Ayrá<sup>4</sup> no Ilê Asé Ojuobá<sup>5</sup>, terreiro de Candomblé ketu, conhecido como Castelo Alto de Xangô, em Brumado, Bahia.

Natural de Contendas do Sincorá, me mudei para Brumado em 2009 para cursar Letras Vernáculas. Concluí em 2013. Passei por diversas transformações nesse período, envolvendo, principalmente, religião e sexualidade. Em Contendas do Sincorá, cidade com menos de 5 mil habitantes, eu vivia “dentro do armário”.

Aqui é fundamental apontar as reflexões de Eve K. Sedgwick (2007, p. 26) sobre o armário, entendido como “estrutura definidora da opressão gay no século XX”, ou seja, regimes opressores da sexualidade, normas escancaradas e também implícitas que se orientam por binarismos ocidentais. Com discussões sobre vidas de *gays* e lésbicas, a ideia de “armário” e ideias sobre público/privado, Sedgwick nos faz refletir como o público ganha um caráter heterossexual. É aquele babado: tudo bem ser gay, mas precisa ficar trocando carinho em praça pública? O que o meu filho vai pensar quando vir essa cena? Isso diz muito sobre a reação da minha mãe quando eu resolvi assumir: “sou *gay*”. Lembro um pouco das suas palavras, chorando e dizendo que não me rejeitaria, mas que estava muito preocupada com a família do meu pai, e com o que as pessoas poderiam fazer comigo. Sobre o medo que ela demonstrou sentir em relação à reação do meu pai, engana-se quem pensar que se trata daquela figura paterna tal qual às propagandas de margarina. Sequer me viu crescer. Assumir não significou quebrar a porta do armário, muito menos a certeza de nunca mais voltar.

Giancarlo Cornejo (2012) tem experiências sobre essa saída do armário que muito se

---

<sup>3</sup> Agô significa pedir licença no contexto iorubá. No terreiro, pedimos agô para entrar, sair, falar com mais velhos, tomar a benção. Aqui, utilizo a expressão como pedido de licença para começar essa pesquisa. Não é a primeira e sem dúvidas não será a última investigação sobre essa temática. Então, agô, para começar essa gira que discute identidades dissidentes e terreiro.

<sup>4</sup> Ayrá, orixá dono da chave do mundo, como aprendi no meu terreiro. Alguns terreiros de Ketu cultuam Ayrá como sendo uma qualidade de Xangô, chamando-o de Xangô-Ayrá. Meu pai de santo me ensinou que essa junção é devido às semelhanças que existem entre alguns elementos referentes aos cultos dos dois orixás: a comida, a relação com o fogo, dentre outros. No entanto, no meu terreiro (como em outros que conheço), Ayrá tem o seu culto próprio. É ligado ao vento, fogo, e se difere de Xangô pela sua benevolência. Faz parte da família ligada a Oxalá, portanto, veste branco.

<sup>5</sup> Ojuobá é uma palavra em iorubá que significa “olho/s do Rei. Pai Dionata explica que esse nome do terreiro foi determinado em jogo, e está associado ao fato de Xangô estar “de olho em tudo”, atento a tudo que acontece, principalmente quando se trata de injustiças, o que significa que nada passa despercebido perante os olhos de do orixá justiceiro.

assemelham com a minha e que, agora, me faz retomar o processo conflituoso e difícil de “sair do armário”. Ao falar sobre a sua mãe, relata:

Esta pode ser vista como a cena em que saio do armário, mas me recuso a chamá-la e pensá-la assim. Nenhum armário foi destruído, nem os monstros que o habitavam foram domados e aniquilados. O pedido ou súplica que fiz à minha mãe não foi que me ajudasse a sair do armário, mas que o fizesse mais habitável para mim. Eu não saí do armário, na verdade, ela entrou (CORNEJO, 2012, n/p).

Já ciente da minha homossexualidade, no entanto, a igreja Católica, a família, a cidade de um modo geral acabavam por moldar as minhas vivências, muito restritas aos estudos, aos domingos de culto como coroinha, “um menino abençoado” como costumava ouvir sempre de toda a comunidade católica. Primeira comunhão, crisma, grupo de jovens, leitura da palavra nos cultos, pastoral da criança, assim foi até os 17 anos de idade, vivendo sem problematizar o que eu fazia da minha vida. Entre radicalismos e fundamentalismos, viver daquela forma era a única possibilidade na minha percepção. De outra sorte, quando resolvi romper e sair do armário, minha família entrou nele e fortaleceu terrorismos contínuos, os quais Berenice Bento (2014) chama de heteroterorismo.

A bicha, o sapatão, a trava, o traveco, a coisa esquisita, a mulher-macho devem ser eliminados. Isso faz com que haja um horror, um medo profundo de ser reconhecido como aquilo que retiraria de mim qualquer possibilidade de ser amado(a). Conforme apontei em outro momento, nossas subjetividades são organizadas a partir de um heteroterorismo reiterado. A formação de nossas identidades sexuais e de gênero não tem nada de natural, neural, hormonal, tampouco idílica (BENTO, 2014, p. 248)

Berenice desfere em mim gatilhos de todos os lados , os quais vão produzindo o meu/nossos corpos, na tentativa de moldar gêneros e sexualidades. Insultos que vem do ato de, por exemplo, uma professora soltar um “silêncio, viado” numa sala de Ensino Médio, ou as normas da escola que me aterrorizaram, invisibilizaram, oprimiram, que me mataram aos poucos.

Não digo, contudo, que eu era moldado apenas por elementos externos, cidade, igreja. Era influenciado também por um certo *status*, que inclusive me fez, mesmo “fora do armário”, ter pensamentos normativos que só depois comecei o processo de desconstrução.

Isso me faz lembrar da discussão feita por Tamsin Spargo (2017) em ensaio intitulado “Foucault e a teoria queer, seguido de Ágape e êxtase: orientações pós-seculares”, no qual propõe uma aproximação entre a teoria *queer* e o pós-secularismo, pensando essa relação como um caminho possível para “retirar Deus do armário” (FERNANDES, 2019, p. 6), no

sentido de refutar os fundamentalismos que, sem dúvidas, afastam sujeitos<sup>6</sup> dos contextos religiosos, pela impossibilidade de vivenciarem seus desejos, “indo além da transgressão *queer*, com suas paródias e bricolagens, a teoria *queer* e o pós-secularismo estão aptas a ofertar uma religiosidade apartada de fundamentalismos, proibições e injunções, cujo foco sempre foi a sexualidade dos fiéis” (FERNANDES, 2019, p. 4). Foram exatamente esses fundamentalismos e proibições que me deixavam constrangidos na catequese, encontro de grupos de jovens, cultos, missas, a cada fala sobre homossexualidade, baseadas em textos bíblicos, que me condenavam pelo meu “jeitinho”, por sempre estar perto das meninas nas horas das brincadeiras, pela forma delicada de falar, andar, enfim, por aquilo que a sociedade insiste em dizer que, por essência, é “coisa de mulher”. Algumas lembranças vão sendo ativadas: na escola, em uma comemoração do dia das crianças, ganhei um carrinho de bois e minha irmã um urso de pelúcia cinza. A vontade de brincar com aquele urso era imensa, mas o medo também era muito grande. Fui me aproximando dele aos poucos. Quando consegui ficar com o urso nas mãos, minha tia me olhou e disse: tu é viado? Gelei na hora, e em seguida dei aquela desviada: “é cinza, tia. Não é rosa”.

Acabo de me recordar também de um culto no qual eu era o responsável por entrar com a bíblia na mão, no momento da leitura do evangelho. Os músicos cantando “a comunidade dança alegre e canta, acolhendo agora a palavra santa”, e eu entrando *phina* e elegante, dando meu close pra ser notad@ pelo *crush* da minha turma da catequese. Em casa, a minha mãe me disse que eu precisava mudar o jeito de andar, pois as pessoas estavam falando que eu era viado. E estavam certíssimas. Cá estou, bicha, bichérrima.

Eu não podia me afastar daquilo que os discursos normativos consideram como “coisa de homem”. Vigiado e punido (FOUCAULT, 2000), meu corpo era controlado em casa e na igreja. Ele deveria estar em conformidade com os modelos cisheteronormativos, ou seja, “o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam” (FOUCAULT, 2000, p. 25).

Em Brumado comecei a frequentar outros espaços, conhecer outras pessoas, outras experiências e viver a minha homossexualidade: bicha, assumidérrima, sem precisar me esconder. Costumo dizer que foi um processo coletivo. Ver outras bichas me fortaleceu, me encorajou. Até que pouco tempo depois, eu já estava no pelotão coreográfico de uma fanfarra,

---

<sup>6</sup> No decorrer do texto, utilizarei palavras com terminações em e/es, tais como “sujeites”, “todes”. Optei pela utilização dessa escrita (linguagem neutra de gênero) com o intuito de pensar para além das binariedades masculino/feminino, por entender que existem pessoas que não se identificam com essas noções binárias.

maquiada, pintosa, dando close certo<sup>7</sup>. Mas é preciso pontuar: “Mesmo num nível individual, até entre as pessoas mais assumidamente gays há pouquíssimas que não estejam no armário com alguém que seja pessoal, econômica ou institucionalmente importante para elas (SEDGWICK, 2007, p. 22). Estar dentro ou fora do armário é prática subjetiva e circunstancial. Entrar no armário algumas vezes é estratégia de sobrevivência.

Aos meus ouvidos chegavam os discursos que evidenciavam o meu desacordo com as normas sociais. Já fora do armário, o que eu costumava ouvir de muitas pessoas era o seguinte: tudo bem ser gay, mas precisa demonstrar tanto? Continuavam com a intenção de eliminar o “jeitinho afeminado”.

Heteroterrorismo. Guerra declarada. As lembranças vêm e evidenciam como o meu corpo era/é patologizado, não somente na escola, mas lá tudo parecia mais tenso. As reflexões de Giancarlo Cornejo (2012) evidenciam como há uma guerra declarada contra o menino afeminado, tentativas de apagamento com o intuito de tirar da poc afeminada tudo aquilo que é considerado “feminino”. Cornejo (2012, n/p) em diálogo com Sedgwick, afirma:

O menino afeminado é um segredo nas vozes e pensamentos gay, e isso, pelos motivos apontados por Sedgwick, talvez se deva a um terror à indeterminação de gênero. Finalmente, dissociar a homossexualidade da (menos respeitável) transgeneridade provavelmente tem sido uma das formas pela qual a homossexualidade tem aparecido menos ameaçadora, e foi certamente, uma das formas pelas quais ela foi retirada da lista de patologias do “Manual Diagnóstico e Estatístico dos transtornos” (DSM-III). Basta recordar que o DSM-IV, publicado em 1980, foi o primeiro a incluir uma nova entrada: “o transtorno de identidade de gênero na infância”.

Ao contar suas experiências, Cornejo me faz lembrar de diversos momentos da minha infância e adolescência. Momentos que eu busquei apagar. O exército que se une para a patologização do corpo do menino afeminado vem de vários contextos. Não fui levado a psicólogos (isso não era comum no contexto de uma cidade com menos de 5 mil habitantes), contudo, o terror era montado na escola, em casa, na rua, em todo lugar. Vários rumores: o meu jeitinho diferente, como também fez parte das experiências de Cornejo, apontavam para patologização. Não só do meu corpo, do meu jeito, mas também da minha mãe, por “me proteger muito”, “por eu ser muito apegado à minha mãe”, “por não ter sido criado com meu pai”, são muitas explicações que buscavam dar.

Coletivo também eram, anteriormente, os processos de repressão. Sem dúvidas, eu não

---

<sup>7</sup> A internet está lotada de termos como “Close certo” e “close errado”. Close é um termo bastante utilizado no meio das bichas e das travestis. Geralmente utilizamos “close” para se referir a algo que é feito e que chama a atenção positiva ou negativamente, daí o babado se torna um close certo ou errado.

era o único no armário, aliás, é difícil acreditar que haja alguma pessoa realmente fora do armário dentro de contextos tão padronizadores como os das cidades pequenas.

Lembro-me de alguns convites que recebi para ir em festas de Candomblé. Fui em festas de Umbanda quando morava em Contendas, porém, somente quando eu era criança. Inclusive, em casa, reproduzia o que eu via nas festas: fingia que eu era uma Pombagira, dando gargalhadas e usando saia, escondido da minha mãe. Pegava uma blusa (escolhia uma com mais movimento) para fingir que era o meu cabelo. Eu rodava para movimentar bastante. Imaginava as pessoas cantando e batendo palmas, assim como faziam no terreiro de umbanda.

Certo dia, resolvi aceitar um dos convites e fui com várias pessoas a uma festa de Exu e Pombagira, em um terreiro em Brumado. Um babado! O vermelho se destacava no salão. Bebidas, cigarros, baulhos de leques, closes certos, gargalhadas, cantigas poderosas, mistura de energias, impossível esquecer aquele momento. Chamou a minha atenção o número de bichas no espaço. No momento em que eu cheguei, Zé Pilintra estava no terreiro. Vestido com um terno branco, usava uma bengala, chapéu branco e uma gravata borboleta vermelha. Veio em minha direção, me abraçou, seu olhar malandro falava comigo, me desejando boas-vindas. Pediu para parar o atabaque quando nós chegamos, e em seguida puxou o seguinte ponto: “Quem entrou na roda foi uma boneca...”, estendendo a mão para o centro do barracão, para que nós entrássemos para sambar. Foi uma aglomeração de bichas dando close naquela roda. O fato é que eu me senti mesmo bem-vindo, abraçado por aquela entidade. O malandro carioca. Homem de lábia: “sempre vestido de branco, tarimbado bebedor de cerveja e cachaça e pretendo passista e violeiro, seu Zé, como é conhecido, busca, quase sempre as vielas, conhecidas pela malandragem, para solucionar os problemas de seus consulentes” (BENEDITO, 2013, p. 244). Me deu conselhos amorosos, ensinou ebós para tirar os atrasos de vida. Saravá seu Zé Pelintra!

Depois daquele dia, comecei a ir com certa frequência em outros terreiros e fui começando a me sentir cada vez mais em casa, abraçado, seguro, aceito. Foi um processo longo, até que eu conheci o Castelo Alto de Xangô. Fui a primeira vez com um amigo que já era iniciado no terreiro.

O close retratado na figura a seguiri retoma um período no qual havíamos começado a frequentar o Castelo, em janeiro de 2014. Coincidentemente, Evandro, Nicolý e eu começamos a ir ao terreiro na mesma época. A partir de então, o vínculo foi se fortalecendo, e decidimos que, quando estivéssemos prontos para a iniciação, faríamos esse ritual juntas se fosse vontade dos orixás. E foi! Jurandi, com camiseta verde na foto é o nosso agibonã, pai

criador, quem criou o nosso barco, ou seja, quem cuidou de Nicolý, Evandro e eu quando estávamos recolhidos, nos preparando para a iniciação.



**Figura 1** – Léo de Ayrá, Nicolý de Oyá (agachada) e Evandro de Ogum, de verde se pode ver Jurandy de Jagun  
**Fonte:** Rede social / Conta pessoal

Continuamos frequentando, convivendo como abiã (pessoa não iniciada) e em maio de 2014 fomos iniciados. Todo esse processo relatado é muito importante por dois motivos: primeiro, para o entendimento de que o Candomblé entrou em minha vida, de forma que o concebi enquanto religião de “portas abertas”, especialmente no que diz respeito à minha orientação sexual, entendendo-a como algo que se refere à atração afetivossexual (JESUS, 2012). Havia lacunas que eu não percebia. Minha subjetividade cisgenerificada não alcançava as pessoas trans.

Nasci de novo (como costumamos dizer, fazendo referência ao processo de iniciação) e junto comigo, com as minhas vivências, nasceram as inqueitações. Comecei a conhecer produções de algumas intelectuais trans como Jaqueline Gomes de Jesus, Viviane Vergueiro, Amara Moira, Megg Rayara, com discussões que justificam a relevância dessa pesquisa, pois falam do lugar das travestis na sociedade, historicamente invisibilizadas. O diálogo com essas potências me fizeram refletir, por exemplo, não somente sobre privilégios cis (ou os truques cisgêneros, pela possibilidade de estar na norma e, quem sabe, de não ter coragem de borrar essa norma), mas também no que diz respeito a outros aspectos, como o fato de estar no contexto acadêmico e, portanto, ter algumas possibilidades que, sabemos bem, muitas pessoas



são afastadas. Jaqueline Gomes de Jesus (2014) aponta como as pessoas trans e travestis são historicamente marginalizadas, devido a essa crença na ideia de anormalidade baseada em lógica cisheteronormativa, que exigem comportamentos adequados desde o nosso nascimento. Importante pontuar também as contribuições de Viviane Vergueiro (2015, p. 169) ao discutir esses processos de desumanização das identidades travestis, pontuando que trata-se de um projeto colonial, afinal:

Desumanizar e simplificar foram crimes massivamente cometidos contra pessoas que não pertenciam ao grupo social (branco, europeu, cristão) que tinha como projeto dominar e explorar terras alheias. Tais crimes foram, frequentemente, camuflados como ações supostamente bem-intencionados, como “catequizar”, “civilizar”, “salvar”. Como se as sociedades europeias tivessem um direito divino à exploração de outras sociedades humanas. Como se as pessoas exploradas fossem as culpadas pela situação desumanizada após o ‘contato’ com colonizadores. Como se estas pessoas tivessem de se adequar a um mundo pensado por, e para, pessoas europeias.

Além disso, esses diálogos – a partir das leituras e de contato em redes sociais<sup>8</sup> me fizeram perceber também os privilégios de uma identidade racial ligada à branquitude. Lourenço Cardoso (2010, p. 611) salienta que “branquitude é um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, objetivo, isto é, materiais palpáveis que colaboram para construção social e reprodução do preconceito racial, discriminação racial ‘injusta’ e racismo”.

Sou uma bicha cis branca. Apresento essas identificações pois considero importante apresentar de qual lugar eu falo, além de considerar fundamental pontuar que, como Camila Pina Brito (2016, p. 27) bem salienta, “é preciso romper com a universalização das identidades hegemônicas, não apenas a pessoa negra que tem raça, assim como não é apenas a pessoa transgênera que tem identidade de gênero”. Enfatizo que tenho repensado essa mania que temos de nos definir e definir o outro, como se as identidades fossem essências, como se toda pessoa que se identifica como cisgênera estivesse coerentemente enquadrada em um padrão, totalmente conforme. Isso é sobre “abrir a caixa-preta dos processos de construção do gênero e da sexualidade que, se são construídos, podem ser desconstruídos, reconstruídos, manipulados, transformados etc” (PRECIADO, 2010, p. 4). Me afirmei cis ainda nesse parágrafo, mas junto com isso eu aponto o meu pé atrás com essas ideias de definição. Aqui vale os seguintes questionamentos para possíveis reflexões posteriores: ao “nos afirmarmos”

---

<sup>8</sup> Alguns contatos em redes sociais foram fundamentais para essa gira. Destaco o *instagram* de Ana Flor @tdetravesti e o da professora Letícia Nascimento @profaleticia\_, as quais, a partir das suas vivências/experiências, usam as suas redes sociais para trazer reflexões importantes, especialmente sobre questões envolvendo travestilidades. Acrescento que me utilizo durante o texto, de discussões apresentadas em *lives*, instrumento muito utilizado para debates em tempos de pandemia. Nessa teia de desobediências epistemológicas (Jota Mombaça, 2017), esses instrumentos vão se amarrando no decorrer das discussões.

como cis, estamos, de fato, nos definindo, ou é a matriz de inteligibilidade da cisheteronormatividade quem faz isso? No contexto de lógicas de exclusão, se afirmar é a mesma coisa que se definir?

Do mesmo modo, é preciso entender branquitude e negritude em suas pluralidades. Lourenço Cardoso (2010) chama a atenção para essa questão ao salientar que “identidade racial branca não se trata de uma identidade homogênea e estática”, é diversa e se modifica conforme o contexto geográfico, por exemplo. Mas o que não se pode perder de vista é que branquitude é lugar de privilégio, lógica de poder, considerando o fato de vivermos em uma sociedade racista, onde pessoas são classificadas em um jogo de hierarquias, pois “ao grupo branco adiciona-se a construção de uma identidade racial que recebe o legado simbólico de referências positivas como: inteligente, belo, culto, civilizado, capitalista, comunista, democrático” (2010, p. 623).

O ser é múltiplo e dinâmico. Ao não considerar essas pluralidades caminharemos para o erro da ideia de identidade fixa. Ora, se para Butler (2003), o sujeito é um devir, discursivo e se constitui no encontro com o outro, problematizando a ideia de essência do sujeito, é fundamental considerar as multiplicidades do eu. Então, eu trocaria o “sou bicha cis branca” por apenas “estou sendo” e inclusive, em vários momentos performando uma bicha cis branca. Obviamente, com atenção e respeito às lutas identitárias e políticas trans/negras, afinal, não experiencio transfobia e racismo nas minhas vivências, e compreendo a necessidade das lutas. Devo inclusive ficar atento ao fato de que, em vários momentos eu possa vir a fortalecer e a reiterar fobias e preconceitos. Ou seja, é importante não cair nas armadilhas do capitalismo heterocisnormativo-judaico-cristão-falocêntrico e reproduzir estereótipos e as vilanias das identificações fundamentalistas.

Falo e rasuro a norma. Não sem receios, pois o meu “jeitinho de bicha” faz com que eu seja vigiado, controlado, castrado, fetichizado: em casa, na igreja (quando frequentava), escola, festas de aniversário quando criança, casa dos parentes, na minha rua, catequese, etc... eu precisava o tempo todo ficar controlando tudo. O meu jeito de andar, conversar, rir. Levantar da cadeira da escola para ir ao banheiro era uma tortura, pois, no primeiro passo já era possível ouvir as risadas. Quantas vezes eu inventei estar doente para não ir a diversos lugares? Perdi as contas. Até o jeito que eu segurava os livros na escola era motivo de piada.

Jaqueline Gomes de Jesus (2012, p. 14) diz que ciscigênero é um “conceito ‘guarda-chuva’ que abrange as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento”. Ao deixar explícito o meu lugar de fala e o reconhecimento dos meus privilégios,

problematizo essencialismos, como por exemplo noções binárias e hierarquizadas sobre “homem/mulher normal”, as quais colocam a cisgenderidade como uma identidade de gênero universal, além de supostamente justificar desigualdades e violências.

Reconheço, portanto, os meus privilégios, considerando o lugar social de onde eu falo, enfatizando que foram construídos a partir da opressão de outros grupos. Aqui me parece fundamental evocar Jota Mombaça (2017), apresentando um paradoxo no que diz respeito às questões sobre lugar de fala, apontando que não significa vetar a possibilidade de determinados grupos falarem, ou seja, brancos podem sim falar sobre racismo, assim como pessoas cisgêneras podem falar de transfobia. Mas ressalta que “elas não poderão falar como pessoas cis brancas: isto é, como sujeitos construídos conforme uma matriz de produção de subjetividade que sanciona a ignorância, sacraliza o direito à fala, secundariza o trabalho da escuta e naturaliza a própria identidade” (MOMBAÇA, 2017, n/p). Com isso, ressalta também que, ao falar, não podemos apagar nossas marcas raciais e de gênero. É fundamental o reconhecimento de que os privilégios brancos e cisgêneros oprimem vozes outras.

Contrário ao que vivenciei na minha experiência católica, no Candomblé a sensação era a de liberdade, de poder viver de forma autêntica. Todo esse processo me levou até Nicolý, minha irmã de barco<sup>9</sup>, travesti, filha de Oyá, de quem eu falarei com mais detalhes em outros momentos, principalmente no primeiro capítulo. Por ora, basta entender que foi a partir dela que comecei a fazer alguns questionamentos que entrecruzam identidades de gênero e Candomblé.

Percebia o Candomblé, como eu disse, como religião de portas abertas. Mas portas abertas para quem? Essa foi a pergunta que eu comecei a fazer após uma situação que presenciei dentro do terreiro, e que me levou ao Programa de Pós Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC) da Universidade do Estado da Bahia (UESB).

Descreverei a situação para uma melhor compreensão. Convivo de modo muito próximo com Nicolý desde 2014, quando começamos a frequentar o Castelo Alto de Xangô. Enfatizo a aproximação, tendo em vista que, como já disse anteriormente, fomos iniciadas juntas, no mesmo terreiro de candomblé e muitos são os laços que nos aproximam, por conta das experiências coletivas em todo o processo de iniciação, bem como as vivências dentro do terreiro. Antes da iniciação já criávamos um vínculo muito forte de amizade que se fortaleceu nos babados que passamos durante e após a iniciação. Uma amizade daquelas que dá close na

---

<sup>9</sup> “Barco” é o nome dado ao grupo de pessoas que são iniciadas juntas, que ficam recolhidas e passam por todos os processos de iniciação ao mesmo tempo, tornando-se irmãos/irmãs de barco. Pode acontecer de pessoas serem iniciadas sozinhas, mas o mais comum é que esse processo seja feito com um grupo de pessoas. No meu barco haviam três pessoas.

cara de quem tentava quizilar o nosso ponto<sup>10</sup>. Amizade fechação.

Nicolý passa a maior parte do seu tempo dentro do terreiro de Candomblé (inclusive é onde reside atualmente), e lá se veste com as ditas “roupas femininas” (ressalto que expressões como roupas femininas, roupas de mulher, aparecerão em alguns momentos escritas entre aspas para que haja uma compreensão de que são expressões que costumamos ouvir no nosso cotidiano, contudo, a proposta questiona esses termos, essas ideias de masculino e feminino por caminhar com perspectivas que buscam a desconstrução de subjetividades heterociscentradas, em seus aspectos de compulsoriedade e universalidade), ou seja, como ela se identifica, exceto nos momentos em que o terreiro está desenvolvendo funções para os orixás, tais como festas, obrigações, iniciações, rituais. Essa exceção não é, todavia, uma regra que faz parte da dinâmica do terreiro Castelo Alto de Xangô.

Nessas situações de funções, Nicolý se veste com roupas consideradas masculinas. São nesses momentos que ela costuma “dar o truque. Uma blusa que deixa o ombro à mostra, dobra um pouco a calça, e vai “rasurando” normatividades que se baseiam em perspectivas ocidentais da concepção de gênero e sexo, por exemplo.

Em julho de 2018 nós nos preparávamos para a festa de Xangô e recebemos a visita da ialorixá de um terreiro bastante conhecido na Bahia, localizado em Salvador. A sua presença tinha uma grande importância naquele momento, considerando a hierarquia que tanto se preza na tradição candomblecista, não por ter vivido mais (afinal, essa é uma visão simplória da hierarquia), mas por ter experimentado mais, ter passado mais tempo realizando funções de terreiro.

O terreiro se apresenta “em função”, exatamente nos preparativos para a festa de Xangô. Em um dado momento a ialorixá que estava presente chamou a atenção de Nicolý, pedindo para ela trocar de roupa, enfatizando que por “estar vestida como mulher” ela estava afrontando as entidades do terreiro e que estava agindo como uma “iaô desdoutrinada”<sup>11</sup>. Outra fala da ialorixá também me tocou: “lá fora você pode fazer o que quiser, aqui dentro você é homem”<sup>12</sup>. Por respeito ao posto da ialorixá naquele momento, a minha irmã de santo,

---

<sup>10</sup> Quizila geralmente é utilizado para se referir às coisas que o orixá rejeita: exemplo, abóbora é a quizila de Oyá. A expressão “quizilar o ponto” é utilizada em sentido que se aproxima da expressão “gongar”, “incomodar”, ou seja, quem tenta “quizilar o nosso ponto” está tentando nos atrapalhar, passar para trás.

<sup>11</sup> A ideia de “iaô desdoutrinada” presente na fala da ialorixá traduz a perspectiva sobre a existência de uma tradição/doutrina que precisa ser preservada, demarcando de modo incisivo os papéis de gênero, orientados por molde cisnormativo/patriarcal/branco/europeu, o que coloca em evidência as lutas enfrentadas pelas pessoas trans na busca por acolhimento nesses espaços religiosos, muitas vezes sendo negado o direito de vivenciarem as suas identidades de gênero.

<sup>12</sup> Algumas falas (como essa) tem a a ver com minha presença no terreiro antes do desenvolvimento da pesquisa, ou seja, envolvem as minhas memórias. Não se tratam de sistematizações baseadas em caderno de campo.

imediatamente, foi se trocar, pois como dito anteriormente, por ser uma senhora iniciada há muito tempo no candomblé e por ser de um terreiro bastante tradicional e conhecido, a sua autoridade era maior naquele contexto. No momento da fala, não houve reação das pessoas que estavam presentes, a não ser o estranhamento, visto que aquele não era um problema no nosso terreiro, nunca foi uma ordem do nosso babálorixá<sup>13</sup>. Mas a falta de reação se deu pelo respeito, pela barreira que havia entre nós (pessoas novas de santo) e a ialorixá. O posicionamento do babálorixá do terreiro, ao saber do que havia acontecido, divergiu da ordem da ialorixá, afirmando que não tem problemas com as vestimentas de Nicolý no terreiro. Pediu agô, tomou a benção e falou: “Tia, Nicolý vai vestir a roupa de novo, aqui não temos esse problema”.

Este acontecimento ocasionou uma série de indagações para além do que se pode observar de modo superficial na situação, bem como a percepção de tensões envolvendo identidades de gênero e religiosidade. De modo mais geral, as reflexões me levaram a querer compreender o modo como a religião do candomblé olha para as pessoas trans no cotidiano do terreiro, nas vivências, nas relações, rituais. Inicialmente, as minhas indagações se restringiam à busca de uma resposta sobre aceitações ou rejeições. Após o contato com perspectivas teóricas que apresentam outras dimensões de sujeito e que questionam a sua fixidez, começo a pensar sobre processos de formações de subjetividades, nas encruzilhadas de (des)construções de travestilidades e religiosidade afro-brasileira.

Após isso, comecei a me atentar para o fato de ter uma irmã de santo que reivindica uma identidade feminina de gênero, e observar as suas vivências no terreiro, nas funções, rituais, as inter-relações entre ela e a sua família de santo. Para além disso, observar as vivências de Nicolý me levaram a refletir também sobre as próprias ideias de masculino e feminino, associando essas reflexões ao contexto do candomblé, das funções que são divididas tomando com base essas categorias e os marcadores biológicos. Comecei a me fazer algumas perguntas sobre questões que antes eram totalmente despercebidas por mim. Me lembrei também de outros terreiros que já havia visitado, os quais tinha certo conhecimento das pessoas que frequentavam, e percebi que não havia mulheres/homens trans e travestis naqueles espaços. Comecei a problematizar também essa ausência.

Adentrando ao PPGREC, as disciplinas com discussões contemporâneas sobre as questões de gênero, sexualidades, etnicidades, fomentaram ainda mais as minhas inquietações. A minha proposta de pesquisa se construiu em diálogo com essas discussões,

---

<sup>13</sup> Babálorixá é a maior autoridade do terreiro, também é comum chamá-lo de babá ou pai de santo. No decorrer do texto as expressões poderão variar, coerente com o modo como trato o babálorixá do meu terreiro.

com o seguinte questionamento, entendido como problema desta pesquisa: Como se dá o processo de formações de subjetividades de uma travesti considerando as suas relações dentro do espaço sagrado do qual ela é adepta?

O objetivo geral dessa pesquisa é discutir processos de formação de subjetividades de Nicolý, uma sujeita que se identifica como travesti, negra e que transita por fronteiras religiosas e de gênero. Logo, problematiza como uma sujeita dissidente sexual constrói/despossui suas identificações nas suas vivências dentro do terreiro de Candomblé Castelo Alto de Xangô, *locus* da pesquisa, e como “perturba”/flui o/no Terreiro, ao reelaborar cisheteronormatividades e constranger uma interpretação conservadora da tradição.

Pensando nos processos para alcançar tal objetivo, elenco os seguintes objetivos específicos: a) Discutir processos de formação de subjetividades de Nicolý, considerando suas vivências e inter-relações no terreiro, evocando categorias como tradição, cisgeneridades e cisheteronormatividades; b) Refletir sobre articulações entre questões raciais e de gênero no contexto da religiosidade afro-brasileira, a partir das experiências de uma travesti negra nas suas vivências dentro do terreiro; c) Analisar posicionamentos de aceitação/rejeição sobre travestilidades e Candomblé, sob a luz do que nos diz os sagrados em meio a esses discursos.

Os estudos de gênero entrelaçados aos estudos feministas podem ser considerados um marco importante no que diz respeito à desconstrução da ideia sobre a existência de uma figura universal de homem e mulher (JESUS, 2014), e isso acarreta um crescimento considerável nas discussões que lançam olhares para as questões trans, os processos de construções identitárias dessas sujeitas que “perturbam” normas de gênero e sexualidade. Os estudos pensam ainda essas identidades em contextos (espaços) que se movimentam de modo que os papéis de gêneros são bem demarcados, os quais se orientam a partir de perspectivas cisheteronormativas, por entenderem a cisgeneridade e heterossexualidade como categorias universais e como únicas possibilidades para as vivências de gênero e sexualidade.

É perceptível que o problema envolve a padronização das funções em uma percepção de sujeito que se baseia em perspectiva binária, essencialista, ou seja, as ideias de masculino e feminino, lidas com base no marcador biológico. Inevitável não discutir o modo como colonialidades adentram aos terreiros e acabam por orientar os modos como são lidas questões de gêneros nesses espaços.

Camilla de Magalhães Gomes (2018) defende a importância de olhar para o gênero percebendo o trabalho conjunto de categorias como raça, classe e gênero, afirmando que “a

perspectiva decolonial – especialmente seu olhar sobre a raça e a criação como produto da colonialidade europeia na América Latina – é fundamental para compreender a binaridade hierarquizada do sistema então criado e que nos organizou dali até hoje”. Assim, é perceptível que a formas como são lidas algumas categorias identitárias, são fortemente influenciadas por colonialidades (2018, p. 69). “Isso é tradição”, diriam os conservadores. wanderson flor do nascimento (2019, p. 125) aponta a tensão entre perspectivas sobre vivências trans e Candomblé, salientando que:

a polêmica se instaura quando as posições que sustentam que os terreiros aparecem como espaços transfóbicos enfrenta a posição de que a vontade das pessoas trans estariam desrespeitando a tradição dos terreiros que teria papéis definidos para homens e mulheres – entendidos em uma abordagem que se aproxima do biologicismo.

Foi exatamente essa ideia de desrespeito o argumento utilizado por uma mãe de santo para questionar o que Nicolay vestia dentro do terreiro. Portanto, entrelaçando travestilidades, construções identitárias e Candomblé a partir da perspectiva de uma travesti, considerando as suas vivências no terreiro e nas relações com a sua família de santo e o sagrado na construção de suas subjetividades, espero contribuir para o debate que envolve identidades trans e Candomblés.

É importante especificar de que Candomblé estamos falando. Primeiro, é preciso entender que “Candomblé é poço fundo”, como costume ouvir dos meus mais velhos. Religião de muitos mistérios, na qual os ensinamentos são passados com o tempo. A cada conversa, coisas novas são ensinadas e, aos poucos vamos adentrando em um universo de segredos. Importante salientar que falo de uma perspectiva de tempo diferente das noções de tempo do Ocidente. Importa muito mais a idade de iniciação, o que significa que uma criança de 7 anos de idade, por exemplo, pode ser considerada mais velha que uma pessoa de 50 anos de idade.

Ligado à ancestralidade africana, o Candomblé está diretamente relacionado com a violência da escravização, ou seja, com os negros escravizados que chegaram à força ao Brasil a partir do século XVI. Nas palavras de Daniela Calvo (2016, p. 1) “o candomblé é uma das religiões que se desenvolveram no Brasil a partir da reterritorialização de homens, práticas, saberes e divindades conseguinte ao tráfico escravo entre os séculos XVI e XIX”. Calvo (2016) salienta ainda que os negros escravizados eram de diferentes regiões do continente africano, dentre as quais ela destaca a África Central e a Costa de Guiné.

É considerando também essas diferenças geográficas que Roger Bastide (2001)

explica sobre a diversidade das “nações” de Candomblés, as quais apresentam diferenças significativas, principalmente no que diz respeito às chamadas tradições.

Os candomblés pertencem a “nações” diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: Angola, Congo, Gêge (isto é, Ewe), Nagô (térmo com que os franceses designavam todos os negros de fala yorubá, da Costa dos Escravos), Quêto (ou Ketu), Ijexá (ou Ijesha). É possível distinguir estas “nações” umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. Todavia, a influência dos Yorubá domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas ceimônias e sua metafísica, a Dahomeanos, a Bantos. É porém evidente que os candomblés Nagô, Quêto e Ijexá são os mais puros de todos (BASTIDE, 2001, p. 17).

Calvo (2016) apresenta alguns aspectos que são característicos do Candomblé: o culto aos orixás, os quais são relacionados a elementos da natureza, os rituais de iniciação, os espaços sagrados denominados terreiros, a incorporação das divindades, estabelecendo em certa medida uma ligação entre *orun* e *ayé* (respectivamente referentes ao espaço sobrenatural e a terra).

Esse babado será desenvolvido no Ilê Axé Ojuobá, que tem como líder o babalorixá Dionata de Xangô e fica localizado na cidade de Brumado, interior da Bahia. Trata-se de um terreiro que se identifica como Candomblé de Ketu. Segundo Mary Anne Vieira Silva e Herta Camila Cordeiro Morato (2011), o Ketu foi a primeira forma de organização do Candomblé, com a constiuição da Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador, no ano de 1830.

Como vimos, no que diz respeito às questões de gênero, é perceptível uma dinâmica baseada em perspectivas binárias e cishetronormativas e colonial nos terreiros de Candomblés, observada a partir das funções desenvolvidas para os orixás, os espaços determinados para homens e para mulheres tomando como base o fator biológico. Contudo, também há possibilidades de repensar essas dinâmicas, ou seja, existem terreiros atentos aos desafios e problemas sociais, como os que envolvem questões de gênero.

Isso permite pensar sobre fatores que implicam nas vivências trans no âmbito da religiosidade afro-brasileira, o que nos leva a questionar a ideia de “portas abertas” sobre o Candomblé. Essas funções nos terreiros são denominadas com termos binários: funções de homens, funções de mulheres, roupas masculinas e femininas, e junto com essas definições vêm as atribuições aos “homens” e às “mulheres”, lidos por perspectiva biológica. Então um caminho possível para as reflexões que propomos aqui é o questionamento desses termos essencialistas. Para além de uma defesa no que diz respeito à inclusão das mulheres trans e



travestis em funções ditas femininas, ou de homens trans em funções ditas masculinas, por exemplo, questionemos esses termos entendendo que não há essência. Por isso me parece muito mais rico pensar em modos de subjetivação, do que pensar em identidade fixa e bem marcada como categoria ontológica do ser. Com esses questionamentos, estamos revendo nossos olhares olhares empobrecidos, rasos e petrificantes como Medusa. É perceptível, com isso, a impossibilidade de chegarmos a relatos fixos, ou seja, todo sujeito é cultural, é invenção, está em devir, em vir a ser, em *différance*, e isso diz muito sobre a forma como são nomeadas as funções e o modo como buscam direcionar essas funções ao povo de santo.

Como dito, nos últimos anos, os estudos sobre as experiências travestis têm crescido de modo significativo. Em uma artigo intitulado “Do travestismo às travestilidades: uma revisão do discurso acadêmico no Brasil entre 2001-2010”, Marília dos Santos Amaral *et al* (2014), chamam a atenção para o percurso feito por termos utilizados por pesquisadores, para se referirem às travestis, desde o “travestismo” até às “travestilidades(s)”. Este último começou a ser utilizado a partir de 2005, como uma proposta de abarcar as diversas possibilidades ao se pensar sobre as existências/vivências das travestis, sem enquadrá-las em perspectivas fixas, engessadas, essencialistas. Marcadas pela rejeição e agressão, acredita-se que, no que concerne às travestis, esses processos de exclusão ocorre de modo muito mais violento.

A pessoa que aqui escreve se considera uma pessoa travesti – e não somente isso. Uma mulher travesti. E refletir sobre esta identificação tão marginalizada é, inevitavelmente, pensar sobre uma parte considerável de minha vida, em seus tormentos, dilemas e anseios, bem como nas vidas e realidades sociais de muitas outras pessoas. Travesti não é bagunça, parafraseando outra célebre frase, mas as sociedades contemporâneas fazem uma bagunça danada na vida de boa parte das travestis (VERGUEIRO, 2015, p. 168).

Luana Muniz, a Rainha da Lapa, soltou esse bordão em programa da Rede Globo<sup>14</sup>: “Travesti não é bagunça”. E não é bagunça porque bagunça o CISTema, porque é cu e pode falar (MOMBAÇA, 2015). Não é bagunça porque resistem, mesmo com trajetórias marcadas por violências, elas resistem.

Ditas essas questões e considerando que a pesquisa é desenvolvida com uma colaboradora que se auto-identifica travesti e negra, entende-se a necessidade das discussões serem desenvolvidas a partir de uma abordagem interseccional de gênero e raça, atenta à “colisão das estruturas, a interação simultânea das avenidas identitárias” (AKOTIRENE,

<sup>14</sup> Luana Muniz em reportagem do programa “Profissão Repórter”. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=XwcRJ24ytJ8>. Acesso em: 10.09.2020.

2019, p. 19). Por esse motivo, toma-se como base a perspectiva de Kimberlé Crenshaw (2002), ao pensar sobre o entrecruzamento das discriminações que algumas sujeitas são submetidas, e com isso, enfatizando a necessidade de um olhar a partir da interseccionalidade.

Na verdade, tais sistemas, frequentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam. As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Por consequência, estão sujeitas serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas essas vias. As mulheres racializadas e outros grupos marcados por múltiplas opressões, posicionados nessas intersecções em virtude de suas identidades específicas, devem negociar o “tráfego” que flui através dos cruzamentos (CRENSHAW, 2002, p. 177).

A ideia de interseccionalidade apresentada por Crenshaw (2002) está associada a olhares para as discriminações compostas, entendendo que os processos de subordinação se configuram de diferentes formas em determinados corpos, considerando marcadores como raça, gênero, classe, sexualidade, dentre outros.

É nessa ordem de pensamentos que estudos como o de Camila Pina Brito (2016) salientam que, analisar gênero sem considerar marcadores como a raça, acaba por contribuir para a desigualdade, pois são fatores de identificações sociais extremamente relevantes e que, indubitavelmente, infere no modo como aquele sujeito é visto na sociedade.

As análises de gênero que não levam em consideração marcadores como a raça, dentre outros, contribuem pra promover desigualdades, pois, do mesmo modo que defendemos que as mulheres estão sujeitas ao peso da discriminação de gênero, não podemos nos abster de analisar que outros fatores referentes às suas identificações sociais (classe, casta, raça, cor, religião, geração, etnia, orientação sexual, identidade de gênero, disposição geográfica) são “diferenças que fazem diferença” no modo como os variados grupos de mulheres experenciam a discriminação (BRITO, 2016, p. 73).

Ao me deparar com algumas pesquisas realizadas por pessoas cis sobre temáticas trans/travestis, percebi que muitos pesquisadores apresentam em comum nos seus textos a resistência inicial das colaboradoras para aceitarem o convite. Insatisfeitas com a academia. Isso nos faz pensar em vozes que são silenciadas, e ser silenciado não significa ser mudo. Elas gritam, se posicionam, não são cobaias. Camila Pina Brito (2016, p. 28), compreendeu que:

Mesmo unidas pela militância LGBT, a minha identidade de gênero me colocava em uma posição de potencial opressora e que toda desconfiança voltada para mim e para o trabalho que eu tentava desenvolver era justa, uma vez que não são poucos os exemplos de pesquisadoras/es desonestas/os que desrespeitam, objetificam e exotificam as/os participantes de diversas maneiras.

Confesso que, inicialmente, pensei em trilhar por outros caminhos, senti medo de continuar com a minha proposta por receio de não conseguir. Felizmente, Nicolý abraçou essa pesquisa, se prontificou a fazer parte desse babado. Juntas fomos (re)construindo, pensando com respeito mútuo, fortalecendo nossos elos, problematizando nossos corpos, sujeitos diferentes, problematizando a norma, questionando cisheteroterrorismos.

Uma das pautas dos movimentos transfeministas é a invisibilidade das questões trans no movimento LGBT, considerando que quando se trata de transgeneridades, para além de heteronormatividade, há uma perturbação também nas lógicas cisnormativas. Isso me faz lembrar novamente do meu olhar sobre o Candomblé enquanto bicha, antes de presenciar a situação descrita anteriormente com Nicolý, por não considerar que outros problemas estão envolvidos quando se trata de travestilidades, por exemplo.

O trabalho é dividido da seguinte forma: no primeiro capítulo apresento a metodologia destrancafada, indisciplinada. Saliento que, com a utilização desses termos, o intuito não é reenquadrar a metodologia, nomeá-la e, conseqüentemente, prendê-la em conceitos, caixinhas redutoras, criações de novos guetos, uma vez que a proposta é desaquendar dos “moldes do paradigma científico dominante” (MOMBAÇA, 2016, n/p). Intitulado “Metodologia fora do armário: Close certo com os Estudos Decoloniais e Transviados”, apresento os caminhos por onde trilhei, falo de Nicolý, a minha colaboradora, as técnicas de produção e coleta de dados e o campo onde se desenvolveu a pesquisa.

No segundo capítulo, intitulado “Acuenda a travesti no terreiro”, apresento uma discussão mais geral acerca de questões envolvendo gênero, identidade de gênero e travestilidades, problematizando noções de gênero que colocam identidades outras em situações de vulnerabilidade social, por entenderem cisgeneridade como única identidade de gênero inteligível. Sigo a proposta de Viviane Vergueiro (2015), pensando a cisgeneridade como um conceito analítico importante para a problematização de discursos normativos e essencialistas sobre identidades de gênero, relacionando essa discussão com vivências trans em terreiros de candomblés, entendendo que, embora seja um espaço que acolhe identidades dissidentes de gênero, é preciso pontuar tensões existentes que configuram aceitações e rejeições nessas experiências (DIAS, 2017).

Com isso, questiono por que, apesar dessas tensões existentes, o candomblé é um espaço de maior acolhimento, onde muitas pessoas trans estão presentes? Pombagira e Oyá cruzam esses questionamentos, surgem dando caminho para as reflexões. E é essa discussão que eu trago no capítulo 3. Intitulado “Encruzilhadas de gênero, raça e religião rasuram a cisnormatividade”,

discuto os processo de formações de subjetividades de Nicolý, suas experiências/vivências e(m) suas relações com o contexto do Candomblé. Discuto como Nicolý, travesti, negra, reelabora a cisheteronormatividade no terreiro ao transitar por fronteiras religiosas e de gênero, ao passo que ouço o sagrado soltando o seu ilá, grito. O sagrado fala (e fala muito). Nessa relação de travestilidade, terreiro e sagrado, as entidades ensinam, borram, desconstroem, fazem um movimento que permite repensar discursos de interdições. Está dito, não ouve quem não quer!

## Capítulo 1 – POR UMA METODOLOGIA FORA DO ARMÁRIO: Close certo com os estudos decoloniais e transviados

As resistências trans\* estão somente começando. Estejam pre-pa-ra-das: elas virão de autoetnografias, de status de facebook, de postagens em blogs desconhecidos, de barracos contra cisheteronormatividades, das vozes que se levantam dos chãos onde nos acostumamos a morrer e resistir a torturas, agressões e suicídios, elas virão por todos os meios necessários às descolonizações de gênero.

Viviane Vergueiro (2015, p. 197).

Sambar na cara de metodologias reducionistas também é uma forma de resistência. Este capítulo está centrado em fazer uma apresentação dos caminhos que foram trilhados para a construção dessa pesquisa. Apresento os closes teóricos que dão caminho para as análises. Falo sobre a nossa colaboradora, Nicolý (rainha, preciso salientar). No processo de desenvolvimento da pesquisa, me atentei para as relações entre Nicolý com outras pessoas, as quais contribuíram para as discussões, seja através de entrevistas (como realizei com pai Dionata de Xangô, que contribuiu muito para o caminho das reflexões), seja a partir das observações das inter-relações no terreiro. Apresento ainda o *locus* da pesquisa (o lugar onde o babado todo acontece), o processo de coleta e análise dos dados.

A proposta é aquendar<sup>15</sup> uma metodologia fora do armário, capaz de “rasurar” perspectivas cisheteronormativas brancas, e que perturbe colonialidades do ser/saber/poder, lançando olhares acolhedores para as travestilidades. A produção do conhecimento acaba por empoderar determinados grupos por adotarem caminhos metodológicos que entendem os sujeitos a partir de moldes universais: o sujeito cis, heterossexual, branco, europeu como modelo. Close erradíssimo!

A partir de desobediências epistemológicas, me deito em esteiras de uma submetodologia indisciplinada, desleal à norma (MOMBAÇA, 2016, p. 344): “Por uma submetodologia. Que vasculhe indisciplinarmente as sombras e os subterrâneos da produção teórica, hackeando os tímpanos da escuta científica para fazer passar, por eles, ruídos até então ignorados”. Deixa Nicolý falar! Assim como também falam os sagrados, o poder. Aqui fala Pombagira, Oyá, enunciando caminhos para pensar travestilidades no candomblé. Passar por esses sinais e ignorá-los significa deixar passar vozes potentes que estão nas entrelinhas das vivências de Nicolý, e nos processos de construções das suas subjetividades.

---

<sup>15</sup> “Aquendar” é uma palavra do pajubá que tem diferentes significados, como chamar a atenção para algo: “aquenda aquele bofe – olha aquele homem”; É utilizado também no sentido de “fazer alguma função”: aquendar uma metodologia fora do armário é utilizada no sentido de caminhar com uma metodologia capaz de problematizar perspectivas cisheteronormativas no processo de construção do conhecimento.

Antes de falar sobre os Estudos Transviados, é fundamental que sejam feitas algumas considerações sobre os estudos *queer*. O seu desenvolvimento se dá no âmbito da pesquisa e do ativismo, principalmente no contexto estadunidense, nos anos 1980 e, conforme Leandro Colling (2007), a teórica Judith Butler é uma das suas precursoras. Dizer que os estudos *queer* foram desenvolvidos no contexto do ativismo e da pesquisa não significa, no entanto, que há uma uniformidade nas suas construções. Leandro Colling (2007) pontua as diferenças existentes entre teóricos *queer* e movimentos gays. Dentre essas diferenças, exemplifica o fato de que muitos ativistas insistem em atribuir igualdade entre homossexuais e heterossexuais. Na verdade, é fundamental que se considere as divergências dentro do próprio pensamento *queer*. Pedro Paulo Gomes Pereira (2012, p. 469) chama a atenção para essa ideia, ao afirmar que:

As divergências no interior do pensamento *queer* são grandes e, assim, tratar as posições e teorias de forma unificada, desconsiderando a especificidade de cada pensamento, retira a força das propostas e das ideias. Distante do contexto de enunciação e sem atenção devida à singularidade de cada corpus teórico, corremos sempre o risco de nublar a densidade das produções *queer* – que necessitam de um movimento autorreflexivo intenso e contínuo –, o que conduziria à repetição de teorias, sem que haja a resistência das realidades analisadas. A teoria se torna, nesse caso, dissociada das realidades locais e, sem esse confronto, acabamos por entrar num círculo que induz à eterna repetição (periférica) de teorias centrais.

Concordando com Butler (2002) sobre a teoria *queer*, Leandro Colling (2007) salienta que o intuito é uma ressignificação do termo, antes visto como um insulto, se apropriando deste para a construção de um contra movimento, ou seja, “a proposta é dar um novo significado ao termo, passando a entender *queer* como uma prática de vida que se coloca contra as normas socialmente aceitas” (COLLING, 2007, n/p), portanto, as produções teóricas *queer* problematizam essas normatividades, os moldes cisheteronormativos, os quais entendem as cisgeneridades e heterossexualidades (no plural, para não prender em caixinhas as experiências dessas identificações) como únicas possibilidades corretas, inteligíveis, pensando para além dos binarismos e lançando olhares mais acolhedores para corpos que se constroem fora dessas normas: “A teoria *queer* tornou possível pensar outras formas de vivenciar e expressar as sexualidades e os gêneros, divergindo dos modelos heterocentrados, hegemônicos e higienizados” (DIAS, 2017, p. 51).

Os estudos *queer* refutam, portanto, as ciências hegemônicas, rasurando perspectivas que atribuem abjeção a alguns sujeitos. Pedro Paulo Gomes Pereira (2015, p. 412, grifo do autor) apresenta de modo bem explícito essa ideia, ao afirmar que:

A teoria *queer* surgiu como crítica aos efeitos normalizantes das formações identitárias e como probabilidade de agrupamento de corpos dissidentes. Como tal, delineou invenções transgressoras e possibilidades para além da construção binária dos sexos, repensando ontologias, opondo-se às epistemologias hétero que dominam a produção da ciência.

Em certa medida, é perceptível uma aproximação entre os pressupostos teóricos *queer* e decolonial. Sem dúvidas, não se trata de uma relação estreita, principalmente considerando o contexto geográfico, por exemplo, no qual a teoria *queer* começa a ser pensada, e é aqui que o babado fica forte. Pedro Paulo Gomes Pereira (2015, p. 413) faz reflexões sobre essa relação, salientando que “em viagens múltiplas, em movimentos intensos de teorias e pessoas, o *queer* encontra o pensamento decolonial, uma perspectiva crítica da ‘colonialidade do poder’ – esta, uma estrutura conceitual, política, ética e de gestão das esferas do social que se forjou na Europa nos primeiros séculos de colonização”. Portanto, o pensamento *queer* bem como o pensamento decolonial oferecem uma lupa que busca borrar paradigmas, repensar construções de conhecimentos que se orientam por teorias hegemônicas, redutoras, forjadas. Assim, são fundamentais para redirecionar nossos olhares. O diálogo entre esses pensamentos escancara a indissociabilidade das discussões entre, por exemplo, raça e gênero, como Camila de Magalhães Gomes (2018) discute de modo babadeiro. Nessas encruzilhadas de perspectivas, não há que se escolher um único caminho. Melhor dizendo, escolher apenas um caminho significa a entrega mal feita de um ebó, é contra-axé, quizila.

Dessa forma, coloca-se em questão os processos de subjetivação, rasurando sistemas de colonialidades. E essa é a proposta do pensamento decolonial, desfazer binariedades. Isso muito me interessa, especialmente quando esses binarismos consolidam relações hierárquicas, o que evidencia a necessidade de questionar a essência que é atribuída à essas hierarquias.

Pensar terreiro, travestilidades, por exemplo, exige que trilhemos por perspectivas que se afastem daquelas tecidas na Europa, contestando as lógicas da colonialidade, as quais privam as experiências, limitam a construção do conhecimento e atribuem poder a determinados grupos com base na exclusão de outros.

Esse encontro poderia produzir algo mais para que se pudesse falar em um “*queer decolonial*”? Ou seriam teorias incompatíveis, já que o fato de o termo *queer* estar em inglês sinalizaria uma geopolítica a qual o pensamento decolonial buscaria exatamente se contrapor? Haveria algo em comum entre essas propostas? Qual é a potência desse encontro e o que ele poderia produzir? E que movimentos uma leitura *queer* decolonial desenharia? (PEREIRA, 2015, p. 412).

Entendo os Estudos Transviados como um caminho possível para deixar essa relação mais estreita. O termo “*queer*” se trata de um insulto, como dito anteriormente. Com isso,

surge uma problemática que é preciso pontuar: o “queer” como insulto é referente ao contexto dos Estados Unidos, portanto, “uma categoria local estadunidense que tem viajado justamente porque aquele país mantém certa hegemonia na produção de conhecimento, o que permite a publicação e circulação de texto norte-americanos por todo o mundo, de modo que o termo ‘queer’ tem viajado muito”, no entanto, não tem o mesmo efeito nos diferentes lugares” (PELÚCIO, 2014, 69). Pensando sobre o termo “queer” no Brasil, Larissa Pelúcio enfatiza que:

Também em português “queer” nada quer dizer ao senso comum. Quando pronunciado em ambiente acadêmico não fere ouvido de ninguém, ao contrário, soa suave (cuier), quase um afago, nunca uma ofensa. Não há rubores nas faces nem vozes embargadas quando em um congresso científico lemos, escrevemos ou pronunciamos queer. Assim, o desconforto que o termo causa em países de língua inglesa se dissolve aqui na maciez das vogais que nós insistimos em colocar por toda parte. De maneira que a intenção inaugural desta vertente teórica norte-americana, de se apropriar de um termo desqualificador para politizá-lo, perdeu-se no Brasil (PELÚCIO, 2014, 69).

O problema, portanto, é exatamente o de se jogar para um aporte teórico construído em um contexto específico (no caso, o estadunidense) sem considerar as nossas especificidades, nossas diferentes experiências, nosso contexto histórico, que muito inferem na forma como são consolidadas as opressões por conta dos diversos marcadores da diferença.

Em diálogo com essas ideias, considerando principalmente o contexto em que se constrói essa pesquisa – pensando sobre travestilidades no contexto da religiosidade afro-brasileira - trilho pelo percurso dos Estudos Transviados, proposta desenvolvida por Berenice Bento, numa tentativa de considerar elementos específicos de corpos e vivências atravessados que são por diversas realidades e marcadores que acabam por se imbricar, interseccionar. Berenice Bento (2014, p. 46) afirma que “os estudos transviados serão os contradiscursos que irão propor uma nova interpretação para a relação entre corpo-sexualidade-gênero e irão estabelecer uma forte disputa como *mainstream*”. Por esse motivo, Berenice Bento apresenta, em entrevista publicada no 4º volume da *Áskesis* (2015, p. 147), o motivo pelo qual não se sentiu à vontade quando foi adjetivada como teórica queer.

Quando minha tese foi publicada, eu fui carimbada com o selo de teórica queer. Isso, para mim, foi uma surpresa, porque eu não me reivindicava assim, foi de fora para dentro. Nunca foi um lugar que me deixou muito confortável, tampouco tranquila. Primeiro, eu não gosto da palavra queer. O que é queer? Em uma ocasião de trabalho, eu perguntei a uma pessoa estadunidense, via e-mail, se ela era queer. Ela se sentiu ofendida e insultada. Nunca mais nos falamos. Já no Brasil, se você fala que é queer, a grande maioria nem sabe do que se trata. “Queer”, teórica queer, não me provoca conforto. Não tem nenhum sentido para nós. No contexto norte-



americano, o objetivo foi dar um truque na injúria, transformando a palavra queer (bicha) em algo positivo, em um lugar de identificações. Qual a potência do queer na sociedade brasileira? Nenhuma. Se eu falo transviado, viado, sapatão, traveco, bicha, boiola, eu consigo fazer com que meu discurso tenha algum nível de inteligibilidade local. O próprio nome do campo já introduz algo de um pensamento colonizado que não me agrada de jeito nenhum.

Essas questões possibilitam pensar sobre o modo como as produções teóricas europeias e norte-americanas atravessam as nossas pesquisas, por serem vistas como universais, ao passo que nos fechamos para outras produções construídas a partir de lugares que, em certa medida, se aproximam do nosso contexto em diversos aspectos. O cu incomoda, como Nicolý relata: “O povo incomoda até com o cu que a gente dá e come”.

Do cu sai cigarro.

O afeto maior do  
mundo dentro da  
buceta desprovida  
de coração.

Do cu sai amor  
sai paixão sai  
fogo tempestade sai  
ódio sai bosta sai  
carinho sai ilusão  
sai opinião.<sup>16</sup>

Os Estudos Transviados são convites para pensar com e pelo cu. Pensar *queer* fora do contexto estadunidense. Cuíer. O cu pode falar e sua fala é poderosa! O cu, tão silenciado, marginalizado, condenado, desejado. Pensar pelo cu é transgressor e ajuda a refletir sobre corpos considerando os desejos e não mais os nutrindo de essências e paradigmas.

É pelo cu que chego a pensar nos desafios epistemológicos do presente. Quer dizer, que quero pensar fora das dicotomias excludentes que ancoram em uma pretensa naturalidade do corpo e neutralidade dos órgãos “verdades” que têm implicado em perpetuação de desigualdades. É por aí também que convido quem me lê a pensar.

---

<sup>16</sup> Poema “Do cu” de Patrícia Borges da Silva. Disponível em: [https://issuu.com/itaucultural/docs/todososgeneros\\_2017\\_issu\\_final\\_pgsl](https://issuu.com/itaucultural/docs/todososgeneros_2017_issu_final_pgsl). Acesso: 12.07.2020

Um convite que funciona como forma de desestabilizar o lugar da cabeça como metonímia para a razão ocidental (PELÚCIO, 2014, p. 37-38).

Larissa Pelúcio (2014) nos fala sobre “Teoria cu”, estabelecendo diálogos com a teoria *queer*, porém, se atentando para vivências/experiências Outras, para além daquelas onde a teoria *queer* começou a ser desenvolvida. Teoria *queer* é, sem dúvidas, ousada.

Assumir que falamos a partir das margens, das beiras pouco assépticas, dos orifícios e dos interditos fica muito mais constrangedor quando, ao invés de usarmos o polidamente sonoro *queer*, nos assumimos como teóricas e teóricos cu. Eu não estou fazendo um exercício de tradução dessa vertente do pensamento contemporâneo para nosso clima. Falar em uma teoria cu é acima de tudo um exercício antropofágico, de se nutrir dessas contribuições tão impressionantes de pensadoras e pensadores do chamado norte, de pensar com elas, mas também de localizar nosso lugar nessa “tradição”, porque acredito que estamos sim contribuindo para gestar esse conjunto farto de conhecimentos sobre corpos, sexualidades, desejos, biopolíticas e geopolíticas também (PELÚCIO, 2014, p. 70).

Sobre os Estudos Transviados, Antoniel dos Santos Gomes Filho (2016, p. 20) salienta que “podem ser um caminho para buscar compreender as especificidades nacionais, buscando dialogar de forma legítima com teorias do norte global, por vezes tomadas como universais”. Ao problematizar teorias concebidas como universais, os Estudos Transviados militam no sentido de questionar noções essencialistas acerca das questões de gênero, sexualidades, considerando aspectos raciais, e outras especificidades intrínsecas à realidade brasileira. Dessa forma, trilhando pelas perspectivas dos Estudos Transviados e Decoloniais, acredito ser um caminho possível para refutar relações de poder, hierarquias sociais que colocam determinadas sujeites em posições de inferioridade, ao passo que consideramos as nossas especificidades.

### 1.1 “Nicoly de Oyá, não de espiar!”

Ela é pop, ela é rock, ela é funk, ela é samba. Ela não se define, porque quem se define se limita. E não há limites para ela. Ela descobriu sua essência, sua verdade, sua liberdade. Ela não precisa provar nada a ninguém. Não é cabelo “duro”. É crespo, natural. Ela é assim, riso fácil, brilho no rosto, e aquele jeito que encanta onde ela chega. Ela é negra, e é desse jeito que ela reluz!

Essa foi uma legenda que Nicoly colocou em uma foto publicada no facebook, no dia em que comemorava o seu aniversário. Lembro bem que quando eu cheguei no terreiro para ajudar nos preparativos, ela veio, eufórica, animada: “bicha, vem ver meu look, a senhora vai

amar”. Um conjunto vermelho, close certo, babadeiro. Ela vestiu, para que eu pudesse ver. “Tá bem uma pombagira, não tá?” E estava mesmo o poder!

A legenda que Nicoly escolheu para colocar em sua foto dialoga bem com uma filha de Iansã. Nicoly gosta de ser e estar livre. Ela costuma dizer que “quem tem limite é município”, “quem dispensa é o tiro de guerra” e “quem perdoa é Deus”. Desimpedida, solta, aqui, lá. Na legenda ela fala do seu cabelo, que inclusive ela mostra ser apaixonada. Sempre fala dele com muito orgulho. Antes da iniciação, Nicoly usava o cabelo alisado. Depois deixou crescer e então nunca mais quis desfazer dos seus cachos. E é desse jeito que ela reluz.



**Figura 2** – Nicoly (RAINHA!), no dia da comemoração do seu aniversário  
**Fonte 1** - Conta pessoal de Nicoly Lamartine / Rede Social

A minha colaboradora se autoidentifica como travesti, negra e candomblecista. Pelo fato da proposta ter sido pensada após eu presenciar uma situação no terreiro onde sou iniciado, construí o projeto já com o intuito de desenvolver a pesquisa com ela, minha irmã de santo, de barco. Será apresentada pelo seu nome real. No momento em que conversamos sobre a pesquisa, falei que se ela não se sentisse à vontade, eu poderia colocar um nome fictício, no entanto, o seu desejo foi exatamente o contrário: “Bicha, eu quero é aparecer mesmo. Pode colocar meu nome em tudo. Meu nome tem poder, foi dado pela bonita... com a de cá não tem essas frescuras não. Vamos dar close nós duas juntas!”.

“Foi dado pela bonita”. Essa fala de Nicolý merece um destaque, pois faz referência a uma situação vivenciada por ela no terreiro que é preciso ser mencionada. Antes da iniciação, quando chegou no terreiro, Nicolý já se identificava como travesti, já vestia roupas “femininas” (começou desde os 7 anos de idade), no entanto, ainda era chamada pelo nome atribuído em seu nascimento. Depois de um tempo, estávamos em uma gira no terreiro, e uma pombagira (Venenosa) pediu que todos fizéssemos silêncio, pois ela tinha algo importante para falar. Levou Nicolý para o centro da roda, perguntou se ela tinha vontade de mudar de nome. Ela respondeu que sim, e que tentou falar com as pessoas que eram próximas à ela sobre isso, no entanto, não era levada a sério. Insistiam em chamá-la por outro nome.

Venenosa, incorporada no nosso pai de santo, perguntou se ela tinha preferência por algum nome: “Eu gosto do nome Nicolý. Se fosse para eu mudar, colocaria Nicolý. Após isso, ela foi batizada pela pomba-gira com as seguintes palavras: “A partir de hoje você será chamada de Nicolý Lamartine, e todos nesse terreiro estão proibidos de chamar você por outro nome!” Após isso, conversamos com nosso pai de santo sobre o que havia acontecido, e ele se movimentou para fazer a mudança do nome nos documentos de Nicolý.

Nicolý Lamartine, 24 anos, filha de Oyá. Nasceu em Brumado, interior da Bahia. Atualmente, reside no terreiro onde fomos iniciades (Castelo Alto de Xangô). Mora no terreiro desde 2014.

Pode falar do meu jeito? Sou desbocada, a senhora sabe. (...) Sou Nicolý, babadeira, travesti, de Iansã. Aí tu já viu, né? Não levo desaforo pra casa. Quando me fala um “a” eu falo o alfabeto todo. Sou de Oyá e não de espiar. (...) Sou filha do vento, uma hora tou aqui, outra hora tou lá e eu gosto de ser assim. Lembro de como eu era antes, bestinha, calada. Hoje? Ninguém mexe. Sou boca de confusão!

Depiladora por conta própria, trabalha como entregadora em uma barraca de acarajé. Falo do seu trabalho, pois é algo que Nicolý sempre enfatiza nas nossas conversas, inclusive nas entrevistas: “Eu sou correria, tu mesmo vê. Gosto do meu, de ter minhas coisas, de ser independente, não suporto depender de ninguém. Por isso babá fala que eu não podia ser de outra santa... tinha que ser Iansã. Babadeira igual a de cá”.

Além disso, não utilizarei a expressão latina “sic” ou qualquer outra para brancamente corrigir e desautorizar minha colaboradora. Isso não ocorrerá. Ela irá falar, sem máscara de Flandres normativo-regulatória da Academia Brasileira de Letras (ABL) ou de qualquer outra. Ela irá falar do jeito dela. Sim, “o lixo vai falar e numa boa” (GONZALEZ, 2018, p. 193).

Trilhamos pelas rotas dos Estudos Transviados e, portanto, Nicolý é a minha principal referência bibliográfica. A partir das nossas conversas, dos seus relatos, ela produz sentidos,

conhecimentos. Por isso, olho para Nicolý a partir dessa ótica: como teórica, autora, colaboradora, co-autora nas publicações, ela não é meu objeto. Nem meu e nem de ninguém. Ela molda o nosso texto. Nosso texto! E esse é um dos pontos centrais do pensamento decolonial: romper com silenciamentos impostos historicamente por modelos cisheteronormativos, branco, europeu. Sobre os silenciamentos das travestis, Maria Clara Araújo (2017, n/p) questiona:

O que leva vocês a ter medo de que travestis falem, que criemos nossas próprias narrativas; que venhamos a possuir domínio sobre o que é dito sobre nós? Kilomba abre meus olhos: assim como os estereótipos em torno do negro são uma criação do branco, os estereótipos em torno das travestis podem ser vistos como uma criação por parte das pessoas cisgêneras.

Nicolý, travesti, negra, candomblecista, o cu que fala. Com esse percurso, juntas, problematizamos as lógicas dos silenciamentos: perturbamos colonialidades, cisheteronormatividades. Como não citar a poderosa discussão de Jota Mombaça, em “Pode um cu mestiço falar?”.

Em outras palavras, o silenciamento dos sujeitos negros permite que a fala colonial branca se consolide como verdade sem a interferência de discursos contrários. A inviabilidade de manifestação da fala negra é a condição por meio da qual o sujeito branco se reproduz. Assim é que, no marco do racismo, o sujeito branco depende da produção arbitrária do sujeito negro como “Outro” silenciado para se constituir, atualizando, a partir do binômio branco/negro, uma série de outras fórmulas binárias tais como bem/mal, certo/errado, humano/inumano, racional/selvagem, nas quais o negro não cessa de ser representado como mal, errado, inumano, selvagem (MOMBAÇA, 2015, p. n/p).

Minha aproximação com Nicolý foi quando chegamos, na mesma época, no nosso terreiro. No entanto, já havíamos nos visto antes, ainda que sem nenhum contato. Por intermédio de um amigo, fui à uma saída de iaô no Castelo Alto de Xangô e Nicolý também estava lá. Depois daquele dia, voltamos ao terreiro, geralmente durante o dia, começamos a nos aproximar, criamos laços com o povo do terreiro, participamos de outras funções, somente àquelas permitidas para abiãs. Em maio de 2014 foi a data da nossa iniciação. Criamos, assim, uma relação muito intensa. Unides por Xangô, Ayrá, Ogum e Oyá: criamos um sentimento muito grande de proteção, que se fortaleceu a cada dia, a cada comemoração do nosso renascimento. Um barco de três pessoas (dofono, dofonitinho e fomu), no entanto, costumamos dizer que somos um só.

No dia em que esta foto foi tirada, aconteceu a última “saída” do nosso barco. Significa que não ficaríamos mais recolhidos. Já estávamos iniciadas, e a partir dali

seguiríamos o resguardo de recém feitos de santo. Na foto, junto com o nosso barco, está Jessika da Oxum, filha de santo do terreiro e mãe pequena de Evandro do Ogum (o dofonitinho, o segundo do barco). Está também pai Dionata de Xangô, o nosso babá, e Jurandi de Omolu, o nosso pai criador.



**Figura 3** - Eu (Leonardo), Evandro, Nicolý, pai Dionata, Jessika e Jurandi  
**Fonte** - Arquivos do Castelo Alto de Xangô

O barco está firme e forte. Há uma relação de cuidado, defesa, compartilhamos nossas dores, as barras que enfrentamos. Falo isso cheio de emoção, pois cá estamos em 2021. Um vínculo que teve início em 2014 e se fortalece a cada dia. Axé. Olorum modupé, Xangô, Ayrá, Ogum e Oyá. Abaixo, mais um close do nosso barco: foto tirada em novembro de 2020.

Quando eu ainda estava no processo seletivo do PPGREC, conversei com Nicolý sobre a pesquisa, embora de modo bem superficial, e ela já demonstrava muito entusiasmo. Após a aprovação, a sua vontade em participar da pesquisa parecia ainda maior. Quando eu mandei no grupo do *whatsapp* do terreiro a notícia do resultado, Nicolý foi a primeira a enviar um áudio, dizendo o seguinte: “irmão, eu não sei muito como é isso, mas sei que é importante. Vai ser babado, amore. Pode contar comigo, viu? Te amo e venha logo aqui pra a gente tomar muito otin pra comemorar, porque somos dessas, querida”.

Em dezembro de 2019, o meu projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética, UESB, e no mesmo mês retornei para Brumado, para dar início às observações de campo, e agendar as entrevistas. Iniciei as observações em 24 de dezembro de 2019.

A nossa primeira entrevista só aconteceu em janeiro de 2020, pois após o natal, fizemos uma viagem para o Rio de Janeiro junto com nosso babá. Ficamos cerca de 15 dias, depois retornamos para Brumado. Então, agendamos para 21 de janeiro a nossa primeira entrevista.



**Figura 5** – Comemoração do meu aniversário no Castelo Alto de Xangô  
**Fonte** - Minha conta pessoal (rede social)

Dentro do nosso terreiro tem um escritório jurídico, que só funciona até o final da tarde. A noite é um espaço silencioso, portanto, ideal para conversarmos de forma tranquila, sem riscos de interrupção. Me preparei para iniciar a entrevista, fazendo testes com o gravador, a fim de verificar se estava bem posicionado, para que não houvesse problemas posteriores, no ato da transcrição. Comecei com a leitura do TCLE (Termo de Consentimento Livre e Esclarecido) (APÊNDICE A), escrito com a utilização do pajubá, e com a leitura do Termo de Autorização de uso da imagem. O gravador já estava ligado, e após a assinatura de Nicolý, iniciamos a entrevista. Nosso primeiro encontro durou cerca de 40 minutos.

A nossa primeira conversa perpassou por diferentes temáticas que direcionavam Nicolý à outras memórias. Ela me falou sobre o processo de entender-se como travesti, sobre a sua família nesse contexto, as suas experiências em outros espaços religiosos, suas vivências na escola. Vários caminhos até ela começar a me falar sobre o candomblé.

As entrevistas com Nicolý foram realizadas em três encontros. Foram momentos leves. Nicolý ficava à vontade. Ria, brincava, se emocionava e eu me emocionava junto, principalmente quando nos lembrávamos do processo de iniciação, de como nos sentíamos um só. Entre choros e gargalhadas, Nicolý ia se animando, falando muito. Em seguida, passei para o processo de transcrição.

E assim caminho para essa demanda, que envolve pensar sobre constituição de sujeito. Problematizar o que chamamos de sujeito é fundamental, ao passo que formações de subjetividades envolvem inter-relações, o babado é relacional. Portanto, a investigação se construiu também a partir de outros colaboradores. Ouvi o babalorixá do terreiro onde a pesquisa foi desenvolvida. Além disso, catar essas inter-relações foi possível também a partir das observações e anotações em caderno de campo, atento para as vivências de Nicolý e no modo como ela se relaciona com o povo do terreiro.

## **1.2 Onde o bafo acontece:** Castelo Alto de Xangô, *locus* da pesquisa

A pesquisa foi realizada em um terreiro de candomblé Ketu. O Castelo Alto de Xangô fica localizado na cidade de Brumado, interior da Bahia, centro-sul, situada a 555 quilômetros de Salvador e, conforme dados do IBGE, possui cerca de 67.595 habitantes.

O terreiro tem como zelador pai Dionata de Xangô. Nas conversas que temos no terreiro, babá sempre nos conta toda a sua história, de todo o processo de construção do terreiro, das dificuldades, lutas para conseguir construir o ilê (casa) para Xangô. O Castelo foi fundado e hoje desenvolve atividades sociais em Brumado.

Quando tornou-se egbomi, pai Dionata iniciou o seu primeiro barco. No entanto, o seu terreiro ainda não era o Castelo. Era um espaço que chamamos de barracão, considerado como o início de tudo. Ninguém melhor que ele para nos falar sobre o terreiro onde desenvolvo essa pesquisa. Por isso, um dia após a primeira entrevista, eu me encontrei com pai Dionata no terreiro, para conversarmos sobre o Castelo Alto de Xangô. Havíamos combinado com antecedência. No dia, convidei todes que estavam no terreiro. Foi como uma função. Cerca de doze pessoas estavam lá naquele dia, incluindo Nicolý. No barracão, nos sentamos (nós no chão e ele no trono), posicionei o gravador e apenas ouvi. Transcrevo agora as palavras do meu pai de santo.





**Figura 4** – Terreiro de Candomblé Castelo Alto de Xangô  
**Fonte** - Arquivos do Castelo Alto de Xangô

Bom, filhos e filhas. Falar desse lugar é sempre difícil porque eu sempre me emociono. Lembro de tudo, né. De como foi difícil construir toda essa imensidão. Foi demanda atrás de demanda. E pra falar tudo, não posso deixar de ir lá atrás, onde tudo começou.

Na verdade eu já nasci dentro do candomblé. A minha mãe foi iniciada de Iansã e estava grávida de mim. Eu fui iniciado de Xangô. E aí a minha ialorixá, que hoje já se encontra no orun, que é mãe Valdite de Iemanjá Ogunté, é a pessoa que é criadora de toda essa história espiritual que temos para contar.

Depois que fui crescendo, entendendo que eu tinha uma religião, que tinha uma entidade que guiava os meus caminhos, eu fui me envolvendo em tudo. Eu lembro que as pessoas ficavam passadas, porque eu começava a fazer as coisas como se eu fosse um adulto. Defumava a casa, fazia comidas pra santo, preparava ebó, tudo que vocês imaginarem.

Meu barracão... meu não, nosso... nosso barracão não era aqui. Era um lugar pequeno que existe até hoje, e que tem muita força. Lá foi o início de tudo. Lá eu iniciei o meu primeiro barco, lá foi quando eu recebi Xangô pela primeira vez, e sempre que volto lá, a energia que eu sinto é muito forte. Mas fisicamente falando era bem complicado, pequeno. Meu barco de seis Iaôs mal cabia no roncô.

Eu sempre tinha um sonho: construir uma casa pra Xangô. Um espaço grande, que eu pudesse receber todo mundo, abraçar todo mundo. Mas não podia ser uma casa comum. Xangô me pedia um castelo... um castelo mesmo. E eu falava: eu vou conseguir...vou fazer a casa do rei!

Todos duvidavam de mim, principalmente a minha própria família de sangue. Teve um dia que quando eu falei sobre isso, todos lá da minha casa riram... falavam que só se fosse um castelo de areia. Nesse exato dia, eu apaguei dentro do barracão, era por volta de nove horas da manhã, de uma quarta feira (...) Não sei até hoje, mas acredito que tenha sido Xangô que me tomou naquele momento. Quando eu acordei, estava em um terreno alto, cheio de mato, pedras, espinhos, árvores. Acordei nesse lugar. Estava sozinho, sem entender o que tinha acontecido. Mas depois eu vi. Ali seria o lugar onde Xangô teria o seu castelo!

Depois daquilo tudo começou. Ganhei o terreno, tudo isso que temos hoje aqui, o maior terreiro de candomblé da América Latina. Quando as pessoas viram tudo acontecendo, não sabiam o que fazer... só sei que se arrependeram muito de terem duvidado de mim e de Xangô. Hoje, temos o nosso castelo, né.

Não foi fácil, filhos. Mas tive muita ajuda do povo do meu bairro e dos meus filhos

de santo. Carregamos pedra no ombro, uma por uma, para começar a construção. E aqui estamos. Xangô tem a sua casa, nós temos a nossa casa, onde todos nós podemos usufruir de tudo, de cada espaço.

Aqui eu busco fazer sempre coisas que tragam a comunidade pra dentro. Na época de Cosme e Damião mesmo, esse terreiro vira uma festa: tem brinquedo, tem comida, tem tudo. E a cada dia que passa eu me animo mais com tudo.

E por tudo que eu passei na vida, eu vejo esse lugar como a mão que abraça todo mundo. Por isso eu sempre falo pra cada um de vocês aqui dentro: se um dia vocês se sentirem excluídos dentro da casa de vocês, nunca se sintam sozinhos. Pois isso aqui não é meu, é nosso! Tem espaço pra todo mundo.

Ao final da conversa, parei de gravar, tomamos a benção do nosso pai. Foi um momento muito emocionante. Embora eu já conheça toda a história, sempre me emociono quando ele nos fala sobre.

Trata-se de um espaço muito grande. Ao adentrarmos no terreiro, nos deparamos primeiro com um grandioso jardim, onde estão espalhados diversos assentamentos: Ogum e Exu nos recebe já na entrada. Em outros lugares, ainda no jardim, vemos a fonte de Oxum, outros Exus, uma pequena casa com aspectos do campo onde se encontra a casa das (os) pretas (os) velhas (os). Temos também Ossain, pinturas e estátuas de vários orixás espalhados por aquela parte. Em seguida, chegamos à escada principal que dá acesso ao interior do castelo. No fundo, o barracão, a cozinha onde preparamos as comidas para os orixás. Em outros espaços temos quartos e banheiros para filhas e filhos de santo e visitas. Pai Dionata sempre nos fala que aquele espaço é apenas o começo. Muito ainda tem a ser construído.

Optei por um único espaço para o desenvolvimento dessa pesquisa, por conta de alguns critérios, especialmente por ser filho de santo do terreiro, teria facilidade no desenvolvimento, com a condição proposta pelo meu pai de santo de me atentar para não revelar segredos da nossa religião. Além disso, foi no castelo de Xangô que me deparei com uma situação inquietante, que me fez pensar sobre a presença de pessoas trans em terreiros de candomblés.

### **1.3 Acuendando uma etnografia-transviada**

A pesquisa utilizou como método a abordagem etnográfica, entendendo que a etnografia, segundo Carmem de Mattos (2001, p. 51) “compreende o estudo, pela observação direta e por um período de tempo, das formas costumeiras de viver de um grupo partiuar de pessoas”. Além disso, trata-se de um estudo que, coerente com a etnografia, se preocupa com desigualdades sociais e processos de exclusão.

A etnografia, como abordagem de investigação científica traz algumas contribuições para o campo das pesquisas qualitativas, em particular para os estudos que se interessam pelas desigualdades sociais, processos de exclusão e situações interacionais, por alguns motivos entre eles estão: Primeiro, preocupa-se com uma análise holística ou dialética da cultura, isto é, a cultura não é vista como um mero reflexo de forças estruturais da sociedade, mas como um sistema de significados mediadores entre as estruturas sociais e as ações e interações humanas (MATOS, 2001, p. 50).

Adentrando ao campo, a proposta foi aquendar uma etnografia transviada, destrancafada, fora do armário, nada de metodologia normativa, papai e mamãe, buscando outras possibilidades, outras formas de olhar para os percursos e produções de conhecimentos.

As minhas visitas ao campo para realização das observações aconteceram de modo afastado de noções engessadas da etnografia e das relações entre pesquisador, espaço e colaboradores da pesquisa: em meio às funções, muitas bichas reunidas no terreiro, noites em que dormimos juntas, muitas conversas, risadas, na correria dos dias em que acontecem atos, funções, nas nossas “giras das pocs”. Assim foi se desenhando o percurso. Como filho de santo e pesquisador, adentrei ao campo para fazer as observações. Agô, axé.

Mattos (2001, p. 50) salienta ainda que “a utilização de técnicas e procedimentos etnográficos, não segue padrões rígidos ou pré-determinados, mas sim, o senso que o etnógrafo desenvolve a partir do trabalho de campo no contexto social da pesquisa”. Tal afirmação permite inferir que as técnicas de coletas de dados podem ser redefinidas a partir do contato do pesquisador com o campo e como desenvolvimento da pesquisa. No entanto, previamente, algumas técnicas foram elencadas para as coletas dos dados, como a observação participante, por meio do contato direto com a colaboradora e com o espaço onde a pesquisa foi desenvolvida.

Entendo a observação participante na pesquisa etnográfica como caminho possível para reflexões sobre o contexto social de determinados espaços. Sou iniciado no terreiro onde desenvolvo a pesquisa, o que acaba facilitando as observações, além de ter feito com que o povo do terreiro ficasse a vontade.

Outros instrumentos foram utilizados como técnica para construção de dados, como o registro em diário de campo, com o intuito de registrar informações observadas no campo. A utilização do diário de campo é de fundamental importância para a descrição dos espaços físicos, acontecimentos, considerando principalmente as relações entre Nicolý e a sua família de santo, nas vivências dentro do terreiro.

O diário de campo, muito utilizado em estudos antropológicos, é um instrumento muito complexo, que permite o registro das informações, observações e reflexões

surgidas no decorrer da investigação ou no momento observado. Trata-se do detalhamento descritivo e pessoal sobre os interlocutores, grupos e ambientes estudados. Podemos considerá-lo, por suas características, como instrumento de interpretação-interrogação (EAGLETON, 2006, p. 76).

Alem disso, foram realizadas entrevistas com as pessoas envolvidas na pesquisa, optando pela entrevista semiestruturada, por entendê-la como mais adequada para os objetivos desta pesquisa. Esta forma de entrevista parte de um roteiro prévio, com questões relacionadas à temática que se pretende investigar, no entanto, pode ocorrer mudanças no decorrer do desenvolvimento, ou seja, o pesquisador “permite, e às vezes até incentiva, que o entrevistado fale livremente sobre assuntos que vão surgindo com desdobramentos do tema principal” (GERHARDT et al, 2009, p. 72). Com a permissão dos colaboradores, as entrevistas serão gravadas, para posteriormente serem feitas as transcrições e realizações das análises. São, portanto, dois tipos de questionários: um para Nicolý (APÊNDICE B) e outro para o babalorixá do terreiro (APÊNDICE C). Inicialmente, pensamos em um terceiro questionário, que seria direcionado para duas pessoas iniciadas no terreiro, a fim de percebermos também as questões propostas para além da perspectiva de Nicolý e do babá, ampliando mais o olhar para o cenário. Posteriormente, a decisão foi perceber essas relações a partir das observações realizadas e registradas em caderno de campo.

As entrevistas foram realizadas dentro do terreiro. A minha intimidade com as pessoas entrevistadas facilitaram o bom desenvolvimento das entrevistas. Nicolý, por exemplo, demonstrou estar muito à vontade na sua fala, brincando, rindo, possibilitando uma conversa que fluia de modo leve. Foram momentos de trocas, de emoções, aprendizados. “Já tá gravando? Léo, tu espia, minha voz é uó, já tô imaginando (risadas). Mas se tem que ir, bora”.

Após a apresentação dos instrumentos de coletas dos dados, sabe-se da necessidade de se pensar em técnicas de análises dos mesmos, de modo coerente, atentando-se para a que melhor se adequa ao contexto da pesquisa. Dito isso, como técnica para a análise dos dados, foi utilizada a análise de conteúdo. Esta técnica de análise foi escolhida por estar relacionada com as técnicas de coletas de dados escolhidas, tendo em vista que a análise de conteúdo parte de leituras de falas, a partir das entrevistas transcritas, como já mencionado anteriormente.

A análise de conteúdo inicia pela leitura de falas, realizada por meio das transcrições de entrevistas, depoimentos e documentos. Geralmente, todos os procedimentos levam a relacionar estruturas semânticas (significantes) com estruturas sociológicas (significados) dos enunciados e articular a superfície dos enunciados dos textos com os fatores que determinam suas características: variáveis processos de produção de mensagem (GERHARDT et al, 2009, p. 84).

Para além dessas questões de técnicas de coleta e análise de dados, penso que o principal instrumento que orientou essa pesquisa é o entendimento de que metodologia não é receita de bolo, não é um babado fechado que precisamos seguir rigorosamente, sem possibilidade de escape. Pensar a metodologia da pesquisa exige: reposicionar o nosso olhar e considerar outros caminhos; requer que façamos a chuca para aquendar um babado mais gostoso, mais acolhedor em questão processos de subjetivação, problematizando o que estamos chamando de sujeito, e não mais o considerando como algo fixo, estático; convocar vozes subalterizadas, saberes subalternizados, ouvindo pombagira, orixás, travestis; entender travestilidades (e não travestilidade), pois são muitas as experiências. E é assim que buscamos caminhar na construção e entrega dessa pesquisa-ebó, considerando as encruzilhadas das experiências, desaquendendo de essencialismos.

**Capítulo 2 – ACUENDA A TRAVESTI NO TERREIRO:** Seção-ebó de descarrego para desaqueçar ciscolonialidades

Abre o mar  
 Que a gente vai passar  
 Abre os caminhos pra eu passar  
 Me respeita, sou filha de Oyá  
 Eu posso abrir tudo, até o mar  
 Minha fé  
 Minha rima  
 Meu altar  
 (Bixarte Mc)<sup>17</sup>

Sigo nessa função (trabalho) de mãos dadas com Nicolý e, aos poucos, construindo um babado mais aglomerado. O povo do terreiro encosta gradativamente nessa caminhada, em um movimento de não dizer “amém” a tudo e aprendendo a dizer “axé” às diferenças, questionando discursos desrespeitosos e intolerantes dentro das perspectivas de gênero e percebendo “transfobias veladas na cabaça da tradição”<sup>18</sup>.

Aquendo nesta seção-ebó, uma discussão sobre cisgeneridades e cisnormatividades, partindo do princípio de que tais categorias são fundamentais para pensar sobre identidades de gênero dissidentes, as quais borram noções ocidentalizadas e judaico-cristãs acerca do que seja homem e mulher. Portanto, são discussões necessárias para pensar vivências trans e terreiros, visto que em muitas casas de Candomblé, a noção de sexo biológico orienta o modo como pessoas trans são vistas, sendo espaço de manutenção de ordens cisheteropatriarcais.

A identidade de gênero cis foi/é, em diversos aspectos naturalizada, e isso também adentra aos terreiros de candomblés, organizando subjetividades a partir de dinâmicas cisheteroterroristas, e reproduzindo discursos coloniais, atribuindo a ideia de anormalidade à identidades outras.

Essa identidade naturalizada – e, portanto, construída e ficcional – remonta a paradigmas de uma tradição que não tem a ver com os povos de terreiro, ou seja, que não se

<sup>17</sup> “Iemanjá”, da Bixarte Mc. Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=h\\_WTyBuSkQA](https://www.youtube.com/watch?v=h_WTyBuSkQA). Acesso em: 10.04.2020.

<sup>18</sup> “Transfobias veladas na cabaça da tradição foi uma expressão utilizada por Caudenilson Dias em uma *live* realizada em 21 de abril de 2021 em rede social *instagram* (@yorubantu), com temática sobre identidades trans nas comunidades terreiro, disponível em: [https://www.instagram.com/tv/CN8Jx5IFLeP/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link](https://www.instagram.com/tv/CN8Jx5IFLeP/?utm_source=ig_web_copy_link). A cabaça está relacionada à concepções de criação do mundo para os povos Iorubás. Conforme Brito (2020, p. 47) “para o povo iorubano, o mundo tem a forma de uma cabaça, que nos tempos pimórdiais, era habitada pelos orixás apenas na parte superior e a vida era cíclica”. A expressão utilizada por Claudenilson Dias problematiza o olhar de comunidades terreiro sobre identidades trans que se baseiam na concepção de tradição fixa, imutável.

relaciona com o continente africano e o que se pode pensar acerca de uma matriz negra dos terreiros antes das invasões e vilipêndios promovidos durante o século XVI, XVII e XVIII. Tem a ver com uma Tradição europeia, cuja lógica binária e hierárquica aponta para um centro/margem, colonizador/colonizado, homem/mulher, Deus/Diabo, cuja universalização da identidade europeia e de seus valores culturais hegemônicos forneceram a justificativa necessária para a promoção de processos de homogeneização, além de reduzir o subjugado pelo par de opostos a um lugar de ausência, marginalidade e invisibilidade (SCHIMIDT, 2011, p. 21). A tradição a que os terreiros se agarram não se aparta, portanto, da violência da colonização e de seus desdobramentos, a que Grada Kilomba chamou de “colonialidade”.

Há movimentos dentro dos terreiros que buscam borrar essas normatividades. Faço essa afirmação considerando as experiências de Giulianna Nonato (2017)<sup>19</sup>, contando sobre as dificuldades por ser travesti e de candomblé: “não há espaço neste mundo que eu possa habitar sem causar desconforto e estranhamento”. Isso tem muito a ver com a colonização, como discute Grada Kilomba (2015), por ter atribuído inferioridade aos corpos que se movimentam fora de moldes cisheteropatriarcais, ploriferando em colonialidades e consolidando problemas que corpos trans enfrentam na sociedade, a saber, a exclusão dos seus saberes, silenciamento e marginalização dos seus corpos. Giulianna acrescenta que tem sorte por fazer parte de uma família de santo que a acolhe, contudo, pontua que essa não é uma regra em todos os terreiros, pois, “em diversas casas de Candomblé a noção de sexo biológico e o desrespeito ao nome social ainda sujeita travestis, mulheres transexuais e homens trans a diversas discriminações transfóbicas dentro das religiões de matriz africana” (2017, n/p).

Ouçó sempre dos mais velhos do meu terreiro que “cada casa mexe sua panela à sua maneira”. No desenvolvimento dessa pesquisa, notei um processo de modificação social na estrutura do meu terreiro. Percebi a possibilidade de repensar, de construir olhares mais acolhedores. Após o exame de qualificação, as conversas sobre essa temática se tornaram mais frequentes.

Consegui perceber o interesse das minhas irmãs e irmãos de santo. O grupo do terreiro no *whatsapp* tornou-se um espaço de reflexões sobre identidade de gênero e candomblé, através de vídeos, *links* de *lives* sobre identidades trans em terreiro, um babado! As conversas fluem. O trabalho começa então a ser um processo coletivo, um interesse que engloba não só

<sup>19</sup> “O candomblé na visão de uma travesti”, por Giulianna Nonato. Disponível em: <https://medium.com/@giunonato/o-candombl%C3%A9-na-vis%C3%A3o-de-uma-travesti-f2d8d1118b79>. 2017. Acesso em 23.07.2020. O relato de Giulianna Nonato possibilita entender que a presença de pessoas trans em terreiros de Candomblés podem rasurar práticas cisheteronormativas que estão presentes também nesses espaços.

a mim (e o meu olhar para minha irmã de barco), mas para uma coletividade que me permite perceber um processo de abertura para a mudança de mentalidade, tentativas de contraposição às normatividades.

Trata-se, portanto de uma pesquisa aquendação. Diria mais, pesquisa aquendação freireana porque em consonância com a práxis de Paulo Freire (1976), não é apenas o pesquisador e a colaboradora que estão passando por transformações, mas o espaço do terreiro e as ações nele desenvolvidas.

O processo é lento, afinal, pertencemos a uma sociedade que é cisheteropatriarcal, e existem em nossa religiosidade traços transfóbicos e coloniais. Portanto, é preciso questionar: em que medida as comunidades-terreiro estão prontas para viver a diferença? Demonstrarei como essas questões também atravessam as vivências de Nicolý no terreiro e como as inter-relações vão construindo encruzadas de resistências às colonialidades, e nesse processo de resistir e borrar cisnormatividades, pombagira e Oyá são, conforme demonstrarei, fundamentais.

Ao considerar que ações coloniais se organizam em torno de identidades de gênero, Viviane Vergueiro (2015) convida-nos a pensar sobre a importância do conceito de cisgeneridade, com o intuito de evidenciar que nomear os sujeitos lidos socialmente como homens e mulheres “normais”, movimentava essa percepção de (a)normalidade, ao passo que os concebe enquanto sujeitos que também têm uma identidade de gênero e que esta se constrói de modo tão complexo quanto qualquer outra, além de ser um caminho possível para refletir sobre “que tipo de atribuições culturais de gênero entram em diálogo (frequentemente violentos e normatizantes) com os corpos e existências humanas” (2015, p. 60). A partir de análise da cisgeneridade, Viviane Vergueiro aponta para o fato de que destrinchar essa categoria é importante para caminhar para perspectivas mais equânimes nos estudos de gênero e sexualidade, para resistir às ciscolonialidades e entender que a dicotomia homem-mulher não dá conta de entender todas as corporalidades. Os traços de cisgeneridade definidos por Viviane Vergueiro calçam essa ideia, especialmente a binariedade, a forma de entender os corpos naturalizados na cisgeneridade. A percepção de que os sujeitos já nascem homens e mulheres, com perspectivas bem restritas para perceber os corpos. Tais modos normativos estão relacionados às percepções biologicistas do gênero e às normas binárias (homem-mulher, macho-fêmea, masculino-feminino), que consolidam a ideia de que o gênero é subordinado ao sexo, dando a entender que o gênero só faz sentido quando está em acordo com a genitália. Repare-se no que diz Berenice Bento (2006, p. 82):



Há uma amarração, uma costura, ditada pelas normas, no sentido de que o corpo reflete o sexo, e o gênero só pode ser entendido, só adquire vida, quando referida a essa relação. As performtvidades de gênero que se articulam fora dessa amarração são postas às margens, pois são analisadas como identidades transtornadas pelo saber médico.

São os discursos essencialistas de gênero, cruciais para o entendimento de diversas discussões, principalmente para as reflexões acerca da invisibilidade das identidades trans na nossa sociedade. A natureza do sexo biológico nos discursos dos padrões normativos, antes mesmo do nascimento, engessam diversas realidades, especialmente no âmbito das questões de identidade de gênero e sexualidade. A ideia apresentada por esses discursos e práticas é a de que há uma essência masculina e feminina, e que por mais que as pessoas não se identifiquem com o masculino ou feminino, não deixarão de sê-los, pois “internamente” é algo que não poderá ser modificado.

Então é preciso questionar o que é colocado em evidência quando há, por parte de pais e mães de santo a ideia de que “homem é homem e mulher é mulher”, com o intuito de questionar vivências trans no terreiro e refletir sobre os motivos pelos quais essas autoridades religiosas acreditam que as travestis “afrontam os orixás” ao vestirem roupas ditas femininas dentro do terreiro.

Ora, circulam nesses discursos processos históricos de centenas de anos de colonização. É perceptível ali a circularidade da colonialidade do ser, a cristandade judaico-cristã redirecionando caminhos e moldando corpos segundo uma cisheterocolonização.

Com esse babado todo, é fundamental tomar um banho de descarrego<sup>20</sup> para desaquendar as quizilas cisheterocoloniais, para assim conseguir ouvir o que nos diz as divindades africanas, a partir dos mitos. Laura Souza Sánchez (2019, p. 19) salienta:

É por isso que, para construir uma identidade própria e fora da olhada colonizadora, se faz um exercício de reivindicação e utilização de elementos e códigos comuns afrocentrados (relacionados fundamentalmente com a espiritualidade, as práticas do candomblé e a experiência da escravidão), e utiliza-se como forma de refundação da negritude em bases anteriores à colonialidade, é dizer, como lugar possível em que o racismo e o cisheteropatriarcado estejam superados.

Considerando outras narrativas, é evidente processos de colonização e cristandade estruturando os itans<sup>21</sup>. O corre é esse, a gilete escondida embaixo da língua vai rasgar,

---

<sup>20</sup> No candomblé e umbanda, o banho de descarrego (geralmente preparado com ervas) servem para afastar energias negativas, limpar e fortalecer o corpo. Utilizo a expressão com o intuito de mostrar a importância de afastar cisheterocolonialidades das nossas percepções, questionar podem rasurar práticas cisheteronormativas que estão presentes também nesses espaços.

problematizar e escancarar a “limpeza” que colonialidades brancas e cisheteronormativas fizeram com os mitos. Daí que, conforme Laura Souza Sánchez (2019, p. 15) “a colonialidade e o racismo atravessam e são base de uma estrutura maior, a do cisheteropatriarcado capitalista. São a causa pela qual se pioriza o modo de vida dos colonizadores sobre o das colonizadas e se considera legítimo de todo o que fique fora dos seus interesses”. São narrativas que fragilizam os argumentos que consideram gênero com bases dicotômicas, fechadas em masculino e feminino, escancarando que os binarismos existem, contudo, são construções sociais e não naturais. Apresento abaixo um exemplo clássico de todo esse babado envolvendo colonialidades e o culto aos orixás.



Iemanjá toda trabalhada na cristandade. Lá no início eu disse que costumava ir em terreiro de umbanda na infância e essa era a imagem que me era apresentada. Cadê a Iemanjá antes da colonização? Isso sinaliza a reprodução de uma norma colonialista, a limpeza que a branquitude fez com os mitos. “Eles não conseguem entender nossa raiz e parece que põe uma viseira. Yemanjá não é demônio branco, ela é mãe preta”<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> “No candomblé, os mitos são chamados Itans e representam toda a história de um Orixá: as lutas, guerras, vitórias, vida enfim. Histórias de reis e rainhas, nascimento e morte, progresso e atraso. Tudo é apreendido através dos mitos no candomblé” (DIAS e SILVA, 2019, n/p).

<sup>22</sup> “Iemanjá”, da Bixarte Mc. Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=h\\_WTyBuSkQA](https://www.youtube.com/watch?v=h_WTyBuSkQA). Acesso em: 10.04.2021.

tatiana nascimento (2018) me faz pensar sobre essa limpeza também no que diz respeito às questões de gênero e sexualidade. Há mitos pouco difundidos, um processo de cisheterocolonização, omissão de itans que permitiriam transitar por possibilidades e diferenças múltiplas. Daí a necessidade de questionar o que os mitos mais apresentados nos terreiros estão reforçando, ou seja, o que essas histórias têm reiterado.

Na minha experiência enquanto candomblecista, eu digo com segurança que diversos itans que conheço reforçam rivalidades, especialmente entre as mulheres. Sobre Oxum, por exemplo, um dos primeiros que ouvi no terreiro foi o que narra a rivalidade entre Oxum e Oba: enganada por Oxum, Oba corta a própria orelha na tentativa de agradar a Xangô. A partir do que tatiana nascimento apresenta, numa tentativa de repotencializar os mitos e refutar cisheterocolonizações, é possível problematizar essas construções subjetivas.

Dos itans cufer/queerizados que acho estratégicos para se pensar a ancestralidade da dissidência sexual na/da diáspora, gosto muito daquele em que Oxum seduz Iansã e do da acolhida de Otin por Oxóssi. O primeiro conta que, depois de Oxum e Iansã terem um caso. Oxum some e parte para outras conquistas. Iansã fica indignada com o desprezo e vai atrás dela para castigá-la (nascimento, 2018, p.2).

Este mito sobre Oxum e Iansã, por exemplo, é apagado, esquecido, reprimido pelo olhar carregado da colonialidade. Evidentemente, possibilita uma leitura lésbica e a presença de mulheres poderosas cujos corpos dissidentes não interessam ao padrão estabelecido. O que tatiana está fazendo é problematizar a história da colonização a partir da recontação dos itans e do questionamento de outros mais difundidos, tomando como base, por exemplo, itans recolhidos por Reginaldo Prandi em “Mitologia dos Orixás”.

Há itans que apresentam Otin com quatro peitos; Ossanha se apaixona por Odé; Logun Edé sendo ao mesmo tempo homem e mulher; Oxóssi vestindo-se de mulher; Oxóssi deixando Oxum e indo morar na floresta com Ossanha. O intuito não é dizer que o orixá é homossexual ou transexual, mas perceber as multiplicidades de narrativas, as quais escapam de moldes binários e cisnormativos.

De modo estratégico, evoco saberes que se contrapõem a essas perspectivas essencialistas, saberes que se posicionam contra os silenciamentos dos subalternizados, silenciamentos do cu. Ouçamos as vozes de corpos travestis/negres/gordes/viades.

Voices que questionam a ausência de pessoas trans e travestis negras em determinados espaços. Travestis negras não são, como foram vistas por muito tempo pela universidade, como meras informantes. Convoquemos as manas e as monas! Nós, pesquisadoras e pesquisadores cis, que desenvolvemos pesquisas sobre questões envolvendo identidades trans,

precisamos atentar para quais sujeitos estamos empoderando com as nossas investigações. Que vozes estão sendo realçadas em nossas pesquisas? Ouçamos o que nos dizem as intelectuais trans/travestis negras. Só há decolonialidade se nos debruçarmos sobre uma justiça epistêmica. Sempre vejo publicações em redes sociais sobre a ideia de que “a revolução é travesti”. Para isso é preciso mudar o jogo. Escrevo isso no mês da visibilidade trans. E já nos disse Bixarte<sup>23</sup>:

Mês da visibilidade trans, mas que hipocrisia, nossa visibilidade é ver Maria, Alice, Jussara estiradas numa escadaria. Ninguém visualiza uma trava formada e vocês seguem fazendo minha raça de caricata. Eu declaro sobre a raça acadêmica que eu não vou ser mais tema de TCC. E pra isso minha luta vai ser constante. Eu vou ter o meu TCC, ocupar uma cadeira e ser uma trava estudante. O capitalismo ama espalhar bandeiras trans pelas lojas e pelos outdoor e isso me dá uma dor permanente, pois na mesma loja que tem uma bandeira trans, não tem uma trans como atendente. Esse é o país da hipocrisia, que até os mais desconstruídos gerencia a transfobia. No mês que era pra vocês me abraçar, me acolher, vocês me expulsa e nem sente dó. Lanna Ellen não tá sozinha e eu declaro morte e falência sobre o shopping Pátio Maceió. E não, não dêem risada, eu não sou pastora, mas vim deixar meu ódio pregado bem aqui, se prepare, 2020 será um ano regido pelas travesti.

Esse babado todo realça a necessidade de pensar em negritudes e ancestralidades enquanto categorias plurais, com o intuito de borrar normatividades cis/hetero/brancas, olhando para as comunidades negras e percebendo as violências de gênero que podem impedir que pessoas trans e travestis existam. Há um apagamento/silenciamento da memória das travestis, especialmente das travestis negras. Mas, também de forma sistemática, elas têm resistido. Saudemos as forças de existências trans. Em novembro de 2020 participei do XI COPENE (Congresso Brasileiro dos(as) Pesquisadores(as) Negros(as) e, numa mesa intitulada “Tensionando Identidades Raciais e de Gênero: Vozes Epistêmicas de Travestis Negras”, composta por intelectuais trans/travestis negras, a fala de Megg Rayara Gomes de Oliveira nos ajuda a pensar sobre uma ancestralidade trans.

A partir de um mapeamento sobre existências trans que são sistematicamente apagadas, ela nos fala sobre Xica Manicongo, atualmente conhecida como a primeira travesti da História do Brasil. Nos fala também sobre Vitória, que também foi denunciada por expressar uma identidade feminina com anatomia biológica masculina. Vitória foi presa em 1576, em Portugal. Muitas outras foram presas. Inclusive, Megg Rayara lembra que no século XVIII, temos uma lei suntuária na constituição da Bahia, proibindo que as pessoas se vistam

<sup>23</sup> Poesia da Bixarte sobre o Mês da visibilidade trans. Disponível em sua rede social *Instagram* (@bixarte) <[https://www.instagram.com/p/B7ElynPJvpZ/?igshid=qocsokuoe86n&fbclid=IwAR3y5ASboi9iqbZ3j8mjaHFjNKBTjPGKdOQ8nhc4mEqfci1fnI\\_jn5yKU74](https://www.instagram.com/p/B7ElynPJvpZ/?igshid=qocsokuoe86n&fbclid=IwAR3y5ASboi9iqbZ3j8mjaHFjNKBTjPGKdOQ8nhc4mEqfci1fnI_jn5yKU74)>. Acesso em: 13.05.2020.

em desconformidade com a sua anatomia biológica. É importante salientar: a maioria dessas pessoas que foram presas por “travestilidade” na Bahia e no Rio de Janeiro eram negras.

As existências trans abrem portas; são referências para outras travestis. Xica Manicongo vive, como vivem aquelas que foram mortas pela ditadura, pelo regime colonial. Vivem àquelas que estão sendo mortas pelo Covid-19. Afinal, a ancestralidade é uma memória viva. Nós não morremos no candomblé, somos ancestralizadas, o que significa um processo de renovação/atualização constante do tempo. Exu reinventa o tempo, mata um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje. As travestis negras também jogam com o tempo: Desafiam o padrão, as estatísticas, refutam as ordens e a ideia de que só podem viver até os 35 anos.

A gira continua. As reflexões sobre candomblé e vivências trans evocam alguns elementos em comum nos estudos sobre essas relações. A questão das vestimentas, funções, por exemplo, são alguns desses elementos, que aparecem fortemente destacados na pesquisa de Claudenilson Dias (2017), Kaio Lemos (2019), nas discussões de wanderson flor do nascimento (2019), dentre outros. Inclusive, as minhas inquietações se iniciaram a partir de situações também envolvendo indumentárias. Junto a essas questões, um elemento importante é a ideia de “tradição”. Este elemento surge nos discursos como forma de embasar as proibições, quando na verdade estão reproduzindo discursos coloniais sobre o sujeito, ou seja, a produção de discursos estereotipados, ocidentalizados do que é ser homem e mulher. Esse é um babado fortíssimo nos terreiros, a concepção de que o “tradicional” precisa ser mantido como lugar de organização, sem a possibilidade de modificações, de outras formas de pensar sobre como ser e estar no mundo, sem entender as subjetividades do outro.

Tradição entendida como algo fixo, estático, significa entender que candomblé é tudo igual, que não houve mudanças com o tempo e que todas as casas funcionam de modo padrão, o que, sem dúvidas, não é verdade. Há diferenças entre os terreiros, por exemplo, na forma como alguns instrumentos são tocados, nas indumentárias, cantigas, etc. É fantasia crer que é tudo igual. Por esse motivo é fundamental entender que tradição não deve ser compreendida como algo estanque no tempo. Hobsbawn (2008) traz uma discussão sobre a ideia de que as tradições são inventadas, portanto, elas podem ser repensadas. Algumas coisas se mantêm, outras se modificam com o tempo.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas, tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da

repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (2008, p. 8).

Meu pai de santo, no momento em que conversávamos em entrevista, disse que “o candomblé nem sempre foi assim, muita coisa que tinha antes não tem hoje, muita coisa que tem hoje não tinha antes”. Olhando a tradição sem essencializá-la e percebendo que são discursos que evocam marcadores biológicos para definir, proibir e permitir, penso que são questões que envolvem conservadorismo, fundamentalismo.

Pensando nisso, entendo que para discutir sobre a dinâmica da religiosidade afro-brasileira, especificamente em um terreiro de keto no que diz respeito às questões de gênero, é salutar que seja feita uma busca sobre a forma como os povos iorubás se organizavam em relação a esses aspectos. Daí, realço que para estes povos, é feita referência à ideia de corpo sexuado apenas no âmbito das questões de reprodução, sem que isso signifique atribuir ao homem uma posição de superioridade e à mulher, de inferioridade

Além disso, desenvolvo uma abordagem entrelaçando corpo e candomblé, ressaltando principalmente que, ao entrecruzar esses conceitos, a noção de corpo é pensada a partir de uma perspectiva para além dos aspectos físicos, envolvendo relações com as crenças, o culto aos orixás. A abordagem dessas questões são caminhos possível para pensar sobre o modo como os terreiros (re)pensam as identidades de gênero dissidentes, encruzilhadas que estão à perspectivas cisheteronormativa e religiosas.

## **2.1 Acerca de Gênero e Travestilidades:** para desaquendar esse equê de identidade fixa

Equê é uma palavra do pajubá que significa, “truque”, “mentira”. Utilizo no intuito de pontuar que identidade fixa é uma ideia que não se sustenta. Questionar essência, fixidez da identidade, significa problematizar relações hierárquicas, fortemente discutidas nos estudos da desconstrução de Jacques Derrida (2001. p.48), daí que: “Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia” e entender que essas hierarquias não existem por essência, por natureza. Ora, se o sentido, se o significado não está dado na Natureza, a desconstrução irá posturar que é a enunciação de significados culturais que constituem o sentido (sempre em devir, sempre saltando de significante a outro significante) por e na *différance* da escrita. Essa disseminação do sentido fragiliza qualquer possibilidade de se advogar em torno de uma identidade do sujeito fixa, por um lado, tanto quanto rasura a ideia de um objeto de pesquisa estanque. Em que *locus* se está aqui? Naquele em que uma

leitura pós-estruturalista aliada aos estudos da desconstrução contesta modos ocidentais de representação e rasura uma *epistême* da presença e da identidade.

É necessário, portanto, pontuar a importância da segunda onda do movimento feminista nesse contexto, por ter alimentado discussões que problematizavam as questões envolvendo as mulheres (cis), no sentido de questionar os discursos que as colocam em posições de inferioridades em relação aos homens.

O movimento feminista trouxe o conceito de gênero, que provocou grandes transformações e deslocamentos tanto no nível político como das relações entre homens e mulheres, cujas novas dinâmicas são incontestáveis. O conceito de gênero transitou de uma base natural e orgânica, ligada a uma dimensão biológica, para uma perspectiva construída a partir de valores, práticas e significados culturais e históricos que podem ser reinterpretados e ressignificados (NAVAS, 2011, p. 20).

Nesse contexto, são lançados olhares para as relações de gênero, evocando e questionando instituições que reafirmam em suas práticas e discursos normas sociais baseadas em hierarquias que solidificam contextos de dominação masculina, e atribuindo às mulheres papéis sociais bem demarcados.

Como não se lembrar de frases que tanto ouvimos em diversos espaços, sobre o que podemos e não podemos fazer por sermos meninos/meninas? Brinquedos, cores, posturas. “Meninos vestem azul, meninas vestem rosa”. E assim, com esses discursos o gênero vai se moldando. No momento mesmo da realização de uma ultrassom, a partir da descoberta do sexo da criança, realidades são definidas. Como nos relata Berenice Bento (2011, p. 553):

O gênero adquire vida através das roupas que compõem o corpo, dos gestos, dos olhares, ou seja, de uma estilística definida como apropriada. São estes sinais exteriores, postos em ação, que estabilizam e dão visibilidade ao corpo. Essas infundáveis repetições funcionam como citações, e cada ato é uma citação daquelas verdades estabelecidas para os gêneros, tendo como fundamento para sua existência a crença de que são determinados pela natureza.

Essas perspectivas essencialistas do gênero são cruciais para pensar sobre travestilidades, processos de exclusões das identidades trans. A natureza do sexo biológico nos discursos dos padrões normativos, antes mesmo do nascimento, engessam diversas realidades, especialmente no âmbito das questões de gênero e sexualidade, naturalizando os corpos, e não considerando que são produzidos ao longo do tempo. Não sendo naturais, desloca o lugar do pênis enquanto lugar de poder e promove uma desconstrução contrasexual, rompendo com binarismos, questionando binômios oposicionistas (PRECIADO, 2014).

Nessa pegada de Paul Preciado, os corpos falam, gritam, são produzidos, descentram o

pênis e acabam por problematizar censuras que, historicamente, têm produzido identidades e formado quem nós somos. Assim, essas discussões pós-feministas (sem querer enquadrar Paul Preciado em uma caixinha) movimentam e questionam o que é entendido como essência, origem. Retira o poder atribuído ao falo e coloca o cu em jogo. O cu, lugar de abjeção ocidentalmente falando.

Judith Butler também problematiza esses discursos normatizadores e as perspectivas de gênero restritas aos binarismos homem e mulher. Para Butler (2014), o gênero é uma construção, ou seja, sua perspectiva sobre essa categoria questiona ideias essencialistas, os binarismos, que tendem a amarrar sexo, gênero e sexualidade, no sentido de entender que a genitália deve determinar o gênero e a sexualidade.

Opondo-se a estas visões, Judith Butler (2014) opera com o conceito de performatividade, salientando que o gênero “não é exatamente o que alguém ‘é’ nem é precisamente o que alguém ‘tem’”. Gênero é o aparato pelo qual a produção e a normalização do masculino e do feminino se manifestam junto com as formas intersticiais, hormonais, cromossômicas, físicas e performativas que o gênero assume” (BUTLER, 2014, p. 253).

Ao considerar o gênero por essa perspectiva, ela apresenta uma discussão sobre as regulações de gênero, refletindo sobre instituições que objetivam limitar as noções de gênero, engessando identidades outras.

A norma governa inteligibilidades, permitindo que determinadas práticas e ações sejam reconhecidas como tais, impondo uma grelha de legibilidade sobre o social e definindo os parâmetros do que será e do que não será reconhecido como domínio do social. A questão acerca do que estará excluído da norma estabelece um paradoxo, pois se a norma confere inteligibilidade ao campo social e normatiza esse campo para nós, então estar fora da norma e continuar, em certo sentido, a ser definido em relação a ela. Não ser totalmente masculino ou não ser totalmente feminina é continuar sendo entendido exclusivamente em termos de uma relação a “totalmente masculino” e “totalmente feminina” (BUTLER, 2014, p. 251).

Essas normas, portanto, engessam as experiências do desejo, e leva à ideia normativa que concebe a heterossexualidade como orientação sexual padrão, normal, e no contexto da identidade de gênero, a cisgeneridade é concebida da mesma forma, consolidando práticas e discursos que moldam cisheteronormatividades. Sistemas de poderes normatizadores que insistem em definir quais vidas importam, e quais devem ser excluídas, rejeitadas.

Ao apresentar essas discussões sobre normatividades e os discursos limitadores acerca do campo do gênero, Butler aponta que gênero pode ser um caminho pelo qual podemos trilhar para problematizar e desconstruir essas limitações. Segundo ela, “gênero é o mecanismo pelo qual as noções de masculino e feminino são produzidas e naturalizadas, mas gênero pode muito bem ser o



aparato através do qual esses termos podem ser desconstruídos e desnaturalizados” (2014, p. 254).

As travestis, nesse contexto, borram ordens de gênero instituídas, perturbam a norma, questionando as cisheteronormatividades. As suas performatividades do gênero subvertem a identidade atribuída no nascimento a partir da genitália. E como consequência disso: “vivências identitárias de gênero divergentes das socialmente aceitas são patologizadas e submetidas a preconceitos e discriminações que, extremo, terminam com o assassinato de pessoas pelo fato de serem da população transgênero” (JESUS, 2012, p. 1). Em uma das entrevistas realizadas, uma das falas de Nicolý ilustra que esse contexto de violência está em diversos espaços, incluindo dentro de casa, nas vivências com a própria família.

Meu pai, na época que ele viu que eu tava montada, que a minha vontade era ser travesti, ele já correu atrás de mim com uma faca, pra me furar, entendeu? E teve um dia que eu fui na casa da minha avó, mãe dele, e ele tava atrás da cortina. Ele me pegou e me bateu. Aí depois, com um tempo eu parei de ir, entendeu? Fiquei muito tempo sem ir na casa da minha avó e não tive contato com ele mais. Ele já morreu, eu estou aqui, vivíssima.

Nicolý relatou-me que foi submetida à violência falocêntrica: “ele correu atrás de mim com uma faca, pra me furar”. Ora, se estava “montada”, se era uma mulher, para o macho o que haveria de se fazer senão não conter seu falo e furá-la? Inclusive se “escondendo”. E de que o pai se escondia senão de seus medos, fantasmas e temores que lhe traziam a figura “montada”? Atrás da cortina, escondido, encena constrangimentos à masculinidade heterocentrada: o Pai por um lado se esconde, por outro quando “aparece” precisa “pegar” e “bater” para reforçar sua masculinidade inventada e sustentada por uma cena, por uma ficção.

“Ser travesti”. Aproveito a fala de Nicolý para refletir sobre o que significa ser travesti. O primeiro passo para isso deve ser o entedimento de que ao fazer tal questionamento, há o risco de restringir as suas vivências e de desconsiderar as pluralidades dessas experiências. Conforme Danilo Dias e Marcos Lopes (2019, p. 20) esse é um grande desafio quando nos propomos a pensar sobre travestilidades e outras categorias identitárias, “pois a ideia de que existe uma univocidade e uma essencialidade do ser, principalmente quando se discute questões em torno de gênero e das sexualidades, ainda é fortemente disseminada nos espaços sociais e institucionais em geral”, engessando as diversas possibilidades para o que entenderíamos por “ser travesti”, além do risco de nos apoiarmos em noções estereotipadas, generalizadas e essencialistas dessas identificações.

Pensar sobre as identidades travestis no século XXI requer o entendimento de que a autoatribuição por parte das sujeitas deve ser considerada na construção das relações entre as travestis e os demais segmentos da sociedade. Talvez esse seja um dos grandes

desafios quando falamos das relações intersubjetivas entre as travestis e outras identificações, pois a ideia de que existe uma univocidade e uma essencialidade do ser, principalmente quando se discute questões em torno do gênero e das sexualidades, ainda é fortemente disseminada nos espaços sociais e institucionais em geral (DIAS; DE SOUZA, 2019, p. 20).

Desenvolvendo um trabalho etnográfico com travestis que se prostituem, Marcos Benedetti (2005) aponta exatamente esse problema em atribuir conceito “fechado”, levando-o a considerar a impossibilidade de categorizar as travestis em conceitos universalizados, sem levar em conta as singularidades, os contextos que inferem nas construções identitárias.

Poucas palavras não dão conta de aquendar as multiplicidades, vivências plurais. É problemático categorizar, estereotipar, generalizar. Para a análise da construção do gênero das travestis, Marcos Benedetti (2005, p. 18) parte das falas das suas colaboradoras, definindo a partir da forma como elas entendem o que significa ser travesti: “são aquelas que promovem modificações nas formas do seu corpo visando a deixá-lo o mais parecido com o das mulheres; vestem-se e vivem cotidianamente como pessoas pertencentes ao gênero feminino”, embora, não sintam vontade de passar pelo processo de transgenitalização. Apresento essa ideia por se aproximar das minhas observações em relação às vivências e falas de Nicolý. Ela diz:

Antes, tipo assim, de eu me montar, eu já me sentia que eu ia ser uma travesti, né? Eu não tinha dúvida, eu já sabia já. Por isso que, quando mesmo, eu tinha vontade de me montar, eu saí de casa. Fui morar com minha tia e eu vestia as roupas das minhas próprias primas. Aí eu já me sentia mais feliz, entendeu? Aí quando foi passando com o tempo, com o tempo, aí eu fui em casa. Minha mãe se sentiu estranha, assim, né? E ainda me xingou, ainda perguntou o que eu tava fazendo vestida com roupa de mulher, falou pra mim tirar a roupa. E simplesmente eu falei que eu não ia tirar. Aí quando foi com o tempo, eu comecei a me montar e fui viver do jeito que eu gosto, entendeu? E hoje eu me sinto muito feliz, é muito bom pra mim.

Essa é uma gota na imensidão que é Nicolý, a minha colaboradora, que aos sete anos de idade começou a mudar o jeito de se vestir: “comecei a amarrar a blusa da escola pra ficar curta, entendeu? E o short também, eu colocava pra ficar curtinho. A professora mandava eu arrumar a roupa, mas eu era ‘uó’, preferia ir embora, mas não abaixava”. “Uó” significa que algo é ruim: “isso é uó”, “você é uó”. Mas também é utilizado em outros sentidos. Nicolý usa nessa frase com a intenção de mostrar que não abaixava a cabeça, não deitava para as ordens, ela é uó. Uó só? Não. Ela é o alfabeto todo, kirida. Ser uó também é ser resistência.

## 2.2 Estripulias no campo do saber: Rasurando cisnormatividades

Oras, travesti é mulher fálica, tanto pela exigência do marcador sexual, quanto pela própria noção do que é ser feminina. Travesti é o terceiro gênero. Travesti se faz, se constrói, não se nasce nem reivindica uma mulheridade nata, essencial. Nossa transição envolve este deslocar-se entre uma masculinidade imposta e uma feminilidade marginal, clandestina, improvisada. Eu escrevo esse texto como um grito de amor pela minha religião, mas também por apelo: Respeitem as pessoas trans. Não nos valhamos das armas dos nossos opressores para oprimir quem está conosco. Culpa, pecado, são noções cristãs que não cabem no Candomblé. Revisemos nossos valores para não cair no erro de reproduzir, dentro deste nosso espaço de resistência que é o Ilê Axé, uma discriminação tão caracteristicamente branca-cristã (Giulianna Nonato, 2017, n/p).

O apelo de Guilianna Nonato faz pensar que normatividades cisgêneras são armas opressoras nos terreiros. Daí a importância de caminhar com perspectivas que tentam desnaturalizar a cisgeneridade e problematizar noções que a entende como única identidade de gênero possível de ser lida como inteligível, ou seja, como a norma, pois esses discursos cissexistas colocam as pessoas trans em lugares de invisibilidade, como o outro da norma, o que foge ao natural, a partir de perspectivas binárias, biológicas, essencialistas, as quais decidem quem é homem e quem é mulher.

Resolvi iniciar com essa reflexão, após alguns processos. Primeiro, por me lembrar de momentos em encontros, cursos de extensão, minicursos e até em outros momentos de conversas informais com amigxs, nos quais falas como “hoje em dia tem muito termo”, “esse tanto de coisa acaba confundindo”, “antigamente não tinham tantas palavras assim” circulavam nessas conversas. Falas feitas por pessoas cis.

Concomitante com as leituras sobre questões de travestilidades, caminhei para discussões sobre cisgeneridade, a partir de produções teóricas trans, as quais evidenciam a importância de entender cisgeneridades e cisnormatividades como categorias importantes para se pensar identidades de gênero, dando visibilidade para os processos de exclusões das identidades trans, as quais são colocadas em posições de inferioridade.

Reconhecer a cisgeneridade significa, sim, o reconhecimento das assimetrias, dos lugares de fala desiguais, das diferenças. E significa também ouvir as pessoas trans. Saber que estamos passando por dificuldades que as pessoas cisgêneras não passam. Que sofremos de exclusão, ignorância, ódio e violência (DUMARESQ, 2014, p. 90).

Além disso – e esse é o motivo principal que me levou a iniciar a discussão com essa reflexão –, diz respeito às minhas experiências/vivências enquanto candomblecista, as quais me fizeram perceber a existência de uma dinâmica baseada em perspectiva cisgênera,

atravessando o cotidiano do terreiro onde sou iniciado, incluindo as divisões das funções, festas, espaços, dentre outros.

Algumas pesquisas que se debruçaram sobre questões de gênero e religiosidade afro-brasileira também apontam essa percepção. Exemplo disso é o estudo de Claudenilson da Silva Dias (2017, p. 171), para quem “os ritos do Candomblé são, em geral, bem específicos. Há funções que competem a homens e a mulheres (a partir de uma compreensão cisgênera do mundo)”.

Como dito, as minhas vivências enquanto iniciado em terreiro de Ketu e também na condição de pesquisador possibilitam que eu demonstre situações nas quais essas questões são bem perceptíveis. Por exemplo, retomo uma quarta-feira, dia dedicado a Xangô e a Oyá, função (trabalhos) no Terreiro Castelo Alto de Xangô. Exatamente em uma quarta-feira eu iniciei as observações no campo, e algumas situações nesse primeiro dia já possibilitaram a percepção de como circulam no terreiro perspectivas cisonormativas, ou nas palavras de Miguel Melo Ifadireó e Isaac de Oliveira Magalhães e Silva (2019, p. 34) “a dominação do modelo dicotômico do gênero, o qual nada mais é do que uma coercitiva divisão do sexo e da sexualidade que se construída socialmente, e que vem sendo reproduzida dentro da religião de matriz africana e afrodescendente”.

Havia conversado com meu babalorixá, com Nicolý e com as pessoas do terreiro que naquela quarta eu daria início à minha pesquisa de campo. Expliquei como seria, falei sobre o caderno de campo, e assim iniciei. Vi na quarta-feira a oportunidade perfeita, por ser um dia no qual o ilê é mais movimentado do que nos outros dias. Primeiro, por ser o terreiro regido por Xangô: toda quarta tocamos alujá (nome específico do toque de atabaque/tambor dedicado a Xangô), preparamos o amalá (comida preparada basicamente com quiabo, oferecida a Xangô) para orixá da justiça. Segundo, porque a mãe biológica do Babalorixá é filha de Oyá. Ela estava grávida quando foi iniciada, e assim, meu pai de santo foi iniciado ainda quando estava em sua barriga, o que significa que o dia de Oyá é muito importante no terreiro. Preparamos acarás (acarajés) para “arriar” no bambuzal, em oferecimento à dona dos ventos. Além do alujá para Xangô, tocamos também o ilu (toque para Oyá). Aos gritos de *eparrey*, logo começamos a ouvir os ilás (voz, gritos) de Oyá, após a incorporação das filhas e filhos, incluindo Nicolý, a fomo (a terceira) do meu barco.

Cheguei ao terreiro às 7 da manhã daquela quarta e comecei a fazer as observações, descrevendo o espaço, as movimentações. Todes usavam axós brancos, a roupa de razão que todes do terreiro devem usar no dia-a-dia. Entre trocas de bênçãos, conversas, movimentações

de filhas e filhos de santo se preparando para as funções, assim foi basicamente o início daquela quarta-feira. No entanto, descreverei aqui duas situações observadas nesse dia.

A primeira delas é referente ao momento em que estava sendo preparado o amalá, comida feita com quiabo (e outros elementos) para ser oferecido a Xangô. Uma etapa da preparação do amalá estava sob a responsabilidade de uma filha de Oxum, fazia com zelo até que precisou interromper a função para cuidar da sua filha, que havia acabado de acordar. O que me chamou a atenção foi que uma das filhas de santo do terreiro, ao ser chamada para dar continuidade, passou a função para uma terceira, utilizando o seguinte argumento que eu transcrevi com cuidado no meu caderno de campo: “Vou pedir à dofonitinha para fazer, porque eu ‘tou’ de bagé”.

Eu sabia do que se tratava, no entanto, em outro momento, perguntei à minha irmã de santo, a mesma que “estava de bagé” com o intuito de ouvir a explicação sobre o motivo pelo qual ela não cortou os quiabos. Perguntei como um irmão de santo mais novo, quando busca tirar alguma dúvida de um mais velho. Ao perguntar, ela me disse o seguinte: “tá louca bicha? Mulher nenhuma pode mexer em comida de santo quando “tá” menstruada. É kizila”.

No candomblé, a menstruação sinaliza um período no qual a mulher está com o “corpo aberto”. Lígia Barros Gama (2009, n/p), em uma pesquisa envolvendo a simbologia e representações do sangue no candomblé salienta que “ao menstruar, a mulher abre um canal através do qual ocorre um desgaste de seu *axé*, o que caracteriza a êmica ‘corpo aberto’.” Roger Bastide (2001, p 39) também já havia se atentado para esse aspecto no candomblé, enfatizando que, conforme a crença da religião dos orixás, as mulheres menstruadas “não devem nem mesmo assistir à festa pois as divindades têm horror ao sangue catamenial; se uma delas ousa desobedecer, imediatamente os tambores o reconhecem, pois sua simples presença perturba o toque musical”. Portanto, são questões que dialogam com a situação apresentada sobre a minha irmã de santo.

A segunda situação diz respeito ao xirê, que acontece geralmente em festas de Candomblé abertas ao público, porém, pode ser realizado em outros internos, onde estão presentes somente a família de santo. Trata-se basicamente da roda na qual dançamos e cantamos para o sagrado. Geralmente duas ou três cantigas para cada orixá, abrindo com Exu, pois ele é o responsável pela ligação entre as pessoas humanas e as divindades, e finalizando com Oxalá. É o momento em que saudamos todos os orixás, e em que muitas vezes acontecem os momentos de possessão.

Naquela quarta-feira, o babalorixá pediu para dois ogãs prepararem os atabaques, pois na hora de “arriar” o amalá, faríamos o xirê. Deixei o caderno de campo em um determinado lugar, e fui tomar banho de axé (folhas) junto com alguns irmãos de santo. Porém, continuei muito atento, para depois fazer as devidas anotações.

Todes prontos para a função, fomos para o barracão por volta do meio dia, iniciamos a reza de Xangô, respondendo a Iyá Tebexê, que tem o cargo ligado às cantigas de axé. Em seguida, após o amalá arriado, teve início o xirê, onde todes estavam na roda, exceto os Alabês, responsáveis por tocar os atabaques. Enfatizo que homens e mulheres estavam no xirê, pois, a depender do terreiro, os homens são proibidos de dançar na roda.

Dançamos, cantamos, até que algo me chamou a atenção. Não necessariamente no exato momento, mas depois, ao fazer anotações no meu caderno de campo. Ocorre que quando começou a cantar para Nanã, nós homens saímos da roda. Assim acontece sempre nos xirês do terreiro. Dançamos, exceto na hora de louvar a Nanã. É um movimento automático, sempre fiz desde o primeiro xirê que participei, conforme me foi ensinado pelo meu pai criador, quem cuidou de mim e me passou os primeiros ensinamentos no roncó, local onde ficamos recolhidos e nos preparamos para a iniciação.

Ao apresentar esses exemplos, não tenho o intuito de adentrar a esses preceitos, no sentido de tentar explicá-los. O propósito é perceber que há uma delimitação de papéis de gênero, baseada em noções biológicas e cisgêneras das categorias homem e mulher, fator importante para uma investigação que se dispõe a pensar sobre travestilidades e construções identitárias de uma travesti em um terreiro de Candomblé.

As observações apresentadas possibilitam a percepção de que o corpo no candomblé é um elemento que atravessa as vivências do povo do terreiro nas suas relações com os sagrados. Ana Cristina de Souza Mandarino e Estélio Gomberg (2013, p. 200) salientam que “o corpo, na ótica do candomblé, extrapola a simples condição física ou estética, pois é o principal elemento de ligação entre o homem e o sagrado, visto como a morada de *orixá* e a posta de comunicação ente homens e as divindades”.

Ser impedido de desenvolver determinadas funções por estar com o “corpo sujo”, tomar banho de folhas para “limpar o corpo”, não comer determinados alimentos por ser “kizila do orixá”, não usar algumas cores de roupas a depender do dia, como cores escuras na sexta, são uns dos vários exemplos que posso citar para entender essa condição do corpo como morada do orixá.

Certo dia, enquanto Nicolý e eu varriamos o terreiro e conversávamos sobre coisas diversas, a nossa irmã de santo nos chama para almoçar. Sabendo o que havia sido preparado naquele dia, Nicolý grita em voz alta e extrovertida: “Val, mulher, coloca pra mim, mas a senhora desaquenda a abóbora do meu prato, viu? Olha a vingança com a de cá”. No momento eu não estava com o caderno de campo, mas por considerar uma fala importante, aproveitei a parada para o almoço e fiz a anotação.

“Bicha, a partir de hoje não coma mais abóbora”. Lembro bem dessa fala do nosso pai criador para Nicolý, quando estávamos já iniciados, e ainda de resguardo. Explicou que se tratava de uma kizila de Oyá, orixá para quem Nicolý foi iniciada. Embora sempre tenha sido muito curiosa, lembro também que ela se contentava com as respostas sem perguntar muito, pois desde quando ainda éramos abiãs, ouvíamos no terreiro pelas pessoas mais velhas que vodunce conversa pouco.

E assim, por respeito a um corpo que também é morada da sua orixá, Nicolý não come mais abóbora. Relato isso para exemplificar que, ao pensar nessas relações entre corpo e candomblé, significa adentrar em um campo que vai para além do corpo em sua dimensão física, “ou seja, o corpo é concebido como um espaço por excelência do *orixá*, onde este se manifesta através do transe e também serve como elemento/veículo onde este manifestará o seu descontentamento (MANDARINO e GOMBERG, 2013, p.200), seja pela quebra de interditos, seja pela ocorrência de perigo e contaminação”. Além disso, de acordo com Fábio Lima (2015, p.19), “no candomblé, a noção de corpo está entrelaçada à noção de percepção, de existência e de equilíbrio, fundamentada nos mitos e nas experiências”.

Como pensar essas questões, correlacionando à transgeneridade? As discussões sobre pessoas trans e candomblé, na concepção de wanderson flor do nascimento (2019), se situam a partir de algumas dimensões, dentre as quais envolvem o corpo nas suas relações com os rituais, as vestimentas, os cargos e as possibilidades (ou não) de modificações no corpo, este último considerando principalmente a ideia do corpo como morada do orixá, mencionada anteriormente. Considerando essas dimensões, o autor faz os seguintes questionamentos, fundamentais para pensar sobre os discursos envolvendo pessoas trans e candomblés:

Se o corpo é templo do orixá, vodum ou inquice, isso significa que o templo deva permanecer sempre do mesmo modo? Quais os limites para o que pode ser modificado em um corpo para que ele siga permanecendo templo das divindades? As vestimentas utilizadas permaneceram as mesmas do decorrer dos tempos? O que nelas se modifica e qual os sentidos dessas modificações? As divisões das tarefas do terreiro, em função do tipo de corpo, são universais? Permanecem invariavelmente a todo o tempo? (nascimento, 2019, p. 128).

É possível estabelecer um *link* entre esses questionamentos feitos por wanderson flor do nascimento e alguns momentos observados no terreiro. Após a fala da ialorixá sobre a forma como Nicolý estava vestida (a qual eu apresentei inicialmente como a inquietação que me levou a querer desenvolver essa pesquisa), comecei a me atentar mais para o cotidiano de Nicolý no terreiro.

No mesmo dia do acontecimento, lembro que Nicolý se preparava para lavar algumas roupas de festas, pois como eu havia dito, nos preparávamos para a festa de Xangô. Fui junto com ela. Estávamos sozinhos no espaço onde as roupas são lavadas, e vi o momento ideal para perguntar o seguinte: “Ny, tu sente vontade de usar baiana nas festas?” A resposta de Nicolý me surpreendeu. Não me disse que não sentia vontade, porém, demonstrou que considerava incorreto e que ela não se sentia mal usando calça e camisa. Para ela, bastava dar um truque, escolher uma roupa mais pintosa, deixando o ombro à mostra, como ela costuma fazer diariamente. É preciso pontuar que, inicialmente, vestir roupas de axé consideradas femininas, por exemplo, era algo que Nicolý “achava feio”. Interessante como essa concepção foi mudando com o tempo, o que sinaliza que há a possibilidade de desconstrução dessas normatizações. Saliento também que, ao dizer que a exceção não faz parte da dinâmica do terreiro, não digo que essas construções normativas não circulam naquele contexto. Porém, há também tentativas de borrar essas normatizações. Ou seja, circulam no terreiro discursos coloniais sobre o sujeito, orientados pelas estratégias ocidentais que intentam normalizar o Outro, ao passo que são reproduzidos discursos estereotipados sobre ser homem/mulher.

Mas também há movimentos de resistências, técnicas de escapes à essas normatizações, os truques, ou como demonstra Homi Bhabha (1998, p. 165), há hibridismo, ambivalência, “aquele ‘desvio’ ambivalente do sujeito discriminado em direção ao objeto aterrorizante, exorbitante, da classificação paranóica – um questionamento perturbador das imagens e presenças da autoridade”.

Hibridismo, nessa perspectiva, convida a questionamentos sobre a ideia de “origem” e sobre a noção de “sujeito”, o que acaba perturbando os discursos da autoridade colonial, pois, o sujeito, nessa ótica, passa a ser hifenizado, ambivalente, híbrido.

Não se trata da seara cartesiana “penso, logo existo”, mas de atentar para problemas referentes às identidades e diferenças em termos novos, como elementos das diferenças incomensuráveis, sem qualquer possibilidade de superação dialética ou sem síntese cultural. O sujeito deixa de arrogar para si o lugar de universalidade e potência máxima, haja vista nossa mirada acerca da teorização pós-colonial e da desconstrução derridiana implicadas numa



lógica do suplemento, em numerosos processos de “viagem”, deslocamento e tradução e no contradiscurso daqueles que foram objeto da dominação colonial, a produzir crítica radical das formas culturais herdadas do sistema colonial (BHABHA, 1998, p. 21).

Claudenilson da Silva Dias (2017) traz uma discussão sobre as lutas enfrentadas pelas pessoas trans na busca por acolhimento em espaços religiosos, chamando a atenção para o fato de que, muitas vezes, são negados os direitos de vivenciarem suas identidades de gênero em tais espaços. Observando as relações entre as pessoas trans com os demais adeptos dos terreiros onde foi desenvolvida a investigação, há a percepção por parte do referido pesquisador de que existe uma promoção dessas exclusões, a partir de um discurso sobre tradição, conforme dito anteriormente.

Assim, para embasar os discursos sobre a impossibilidade de vivência em relação à identidade de gênero de pessoas trans nos terreiros de candomblés “são acionadas premissas dos processos tradicionais da religiosidade e a pseudo-aceitação está ligada a um projeto silencioso de apagamento das identidades trans\*, intensificado por modos normativos de se compreender tais identidades de gênero” (DIAS, 2017, p. 11).

Da mesma forma, a fala da ialorixá ao dizer que Nicolý estava “afrontando os orixás” também evoca discursos que enfatizam em diversos momentos a existência de uma tradição candomblecista que precisa ser preservada, demarcando de modo incisivo os papéis de gênero. Ao considerar que existem as roupas masculinas e femininas, essa divisão de masculino e feminino é pensada com base na cisnormatividade e numa teleologia, ou seja, nessa visão cis-judaico-cristã, segundo a qual sujeitos trans devem se vestir conforme um sexo biológico – supostamente natural –, ignorando a sua identidade de gênero.

A zeladora, com sua fala, aciona um “significado transcendental” e impossibilita um “jogo” de sentidos da existência – e dos signos a produzir sentidos infindos –, o devir, o vir-a-ser-imotivado do símbolo porque está calcada numa onto-teologia e numa metafísica da presença (DERRIDA, 1973). Apropriando-me do pensamento de Derrida que estudou a relação oralidade *versus* fala e passou em revista a linguística saussureana, a zeladora está compreendendo a tradição – que ao fim e ao cabo é a “sua” tradição” – como uma totalidade, um livro, uma Bíblia Sagrada – e que encruzilhada –, um volume. Sua tradição é “compreendida”, ou seja, com-preendida, comprimida, impressa (por alguém, por algo, remontando a uma cena, a uma tradição inventada, construída, a uma ficção) – e tem-se aí a “sua” impressão –, assentada numa proteção e numa projeção enciclopédico-teológico-

logocêntrica, colocada a postos para lutar contra a monstruosidade, contra a ruptura das sexualidades desviantes, contra toda diferença em geral.

A possibilidade das pessoas trans vivenciarem suas identidades de gênero é vista por muitas comunidades-terreiro como uma rasura à tradição, afronta à “natureza do candomblé”, rompimento com algo que, na visão tradicionalista, precisa ser preservado. As pessoas trans, conforme as observações feitas por Claudenilson da Silva Dias (2017, p. 120) desestabilizam “as identidades hegemônicas nas comunidades-terreiro, o que intensificaria o medo da modificação das estruturas ‘tradicionais’ arraigadas nas comunidades-terreiro”. Dessa forma, a ideia de transformação é impensável para os Candomblés tradicionais.

Essas questões me fizeram lembrar da fala de Makota Valdina sobre os papéis de gênero nos terreiros. Valdina Pinto de Oliveira é conhecida como Makota Valdina por conta de um cargo de Makota que recebeu, cargo de grande importância no Candomblé Angola, que significa uma espécie de assistente de mãe de santo. Makota Valdina foi iniciada no candomblé em 1975. Em um documentário<sup>24</sup> intitulado “A dona do terreiro”, publicado em canal no *YouTube* de Deisy Assunção são apresentadas falas diversas de representantes candomblecistas, sobre a trajetória de mulheres negras, e em suas falas surgem temáticas diversas, incluindo questões de gênero, como a fala de Makota Valdina

Ela inicia o vídeo enfatizando que o pano da costa faz parte da indumentária feminina, e em outros momentos sugere que terreiros que borram essa tradição, não devem ser chamados de candomblé: “Ou então bote outro nome e não venha dizer que é tradição, porque não é tradição. Nossa tradição aqui, não é essa”.

O discurso de Makota Valdina busca respaldo na ideia de uma tradição que precisa ser preservada, implicando, portanto, na impossibilidade das pessoas trans vivenciarem suas performatividades de gênero nos terreiros. A tradição é pensada a partir de uma essencialização, e não como uma produção discursiva e cultural. Tais discursividades acabam por empoderar sujeitos e corpos que estão em conformidade com determinadas normas sociais, ao passo que colocam identidades outras em posições de subalternidade e invisibilidade, por “perturbarem” essas normas.

É possível, então, que essa forma de tratar as identidades trans nos terreiros, acaba por afastar travestis, homens e mulheres trans da religião do candomblé, pois a impossibilidade de

---

<sup>24</sup>DUMELA. Documentário “A dona do Terreiro”. A jornalista Deisy Anunciação discute e identifica a trajetória da mulher negra na liderança do poder religioso afro-brasileiro. No documentário, traz depoimentos de mulheres influentes do candomblé: Mãe Stela de Oxóssi, Lindinalva Barbosa, Mãe Gilda D’Oxum e Makota Valdina. Disponível em: <http://www.revistadumela.com.br/2018/04/23/documentario-a-dona-do-terreiro/> Acesso em 05 set 2020.

vivenciarem as suas identidades quanto ao gênero, infere no sentimento de pertença, colocando-as em posições de inferioridade em relação às pessoas cis dos terreiros. Dessa forma, são proibições que impactam diretamente na existência das pessoas.

Tratando do campo social Candomblé, é possível que pessoas trans\* não se sintam pertencentes ao espaço religioso em função do modo como as/os demais adeptas/os da religião lidam com os seus processos identitários. Os dogmas são a pura representação do impedimento e da negação do modo de ser e existir dessas pessoas, o que corrobora para uma relação meramente comercial (e pontual) na qual as demandas emergenciais de uma parte e outra são sanadas a partir da necessidade de ambos (DIAS, 2017, p. 119).

Se há concepções baseadas em perspectivas cisnormativas e coloniais circulando nos terreiros, então falar sobre cisgeneridade é importante e os movimentos trans têm defendido isso, entendendo o termo “cisgênero” seguindo o conceito apresentado por Jaqueline Gomes de Jesus (2012, p. 8), para quem se refere às “pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento, ou seja, as pessoas não-transgênero”, conceito fundamental para as reflexões sobre trans identidades, especialmente para problematizar discursos que entendem as cis identidades como a norma. Leila Dumaresq (2014, p. 1), sobre a palavra cisgênero, salienta que “é um tanto quanto disputada: Tão usada; tão defendida; tão atacada; tão pouco entendida. Antes de ser polêmica, a palavra é pouco consensual. Característica que não seria defeito, mas é quando há tantos detratores querendo aniquilá-la enquanto conceito”. A autora chama a atenção para o fato de que na década de 90, a comunidade trans já utilizava o termo cisgênero, embora ela aponte a incerteza no que diz respeito à origem da expressão.

As questões referentes às normas de gênero, como bem salienta Bagagli (2014), se debruçam sobre os aspectos relacionados à orientação sexual, fazendo uso dos conceitos de heterossexualidade e heterossexualidade compulsória, para refletir sobre normatividades que negam existência a determinadxs sujeitxs. Com isso, entendemos que são diversas as formas de silenciamentos perceptíveis quando problematizamos identidades de gênero.

Isso me faz lembrar novamente das minhas percepções em relação ao Candomblé, considerando a minha orientação sexual, e o fato de eu não me atentar inicialmente para as questões de identidade de gênero. Bagagli (2014, n/p) chama a atenção para a ausência dos estudiosos *queer* que problematizem a cisgeneridade compulsória.

E quanto à matriz cisgênera? É extremamente recorrente ver em textos de teóricos *queer* a problematização da heterossexualidade compulsória. Mas jamais (salvo

raríssimas e circunscritas exceções) vi autorxs falarem acerca da cisgeneridade compulsória. A que se deve isso?

O interesse com esse percurso é desviar de normatividades e questionar os discursos que se baseiam em olhares carregados de colonialidades para justificar exclusões. Oyèrónké Oyěwùmí, epistemóloga nigeriana iorubá, apresenta discussões contundentes e fundamentais, especialmente para as discussões que se propõem a pensar sobre questões de gênero, em contextos não ocidentais, principalmente pelo fato de que, conforme ela afirma, “durante siglos la idea de que la biología es destino – o mejor aún, que el biológico, há sido esencial en el pensamiento occidental” (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 37).

Nesse processo, operam termos dicotômicos, binários: homem e mulher, macho e fêmea, orientados pela genitália, e que vão moldar o que entendemos por cisheteronormatividades. Para apresentar a ideia de que essas noções ocidentalizadas não fazem parte da organização dos povos iorubas, Oyèrónké Oyěwùmí (2017) opera com algumas categorias, dentre as quais ressalto os termos *obìnrin* e *okùnrin*, que seriam respectivamente mulher e homem.

Ao apresentar esses termos, a antropóloga é enfática ao dizer que existe uma distinção entre esses termos e as noções referentes à mulher e homem tal qual compreendidos nas perspectivas colonizadas do ser. Embora pontue que a reprodução é o alicerce da existência humana, Oyèrónké Oyěwùmí salienta que *okùnrin* e *obìnrin* não são termos que traduzem dimorfismos, hierarquias, privilégios, ou seja, não se aproximam das noções de gênero conforme as sociedades ocidentais.

Obviamente, la reproducción es la base de la existencia humana, y dada la preponderancia del cuerpo de la anahembra, no es sorprendente que el lenguaje Yorùbá describa las dos anatomías. Los términos *okùnrin* y *obìnrin* indican simplemente las diferencias anatómicas entre ambos cuerpos respecto de su participación en la procreación y la relación sexual. Así es como se refieren a la marca física y a las evidentes diferencias fisiológicas entre las dos anatomías. No se refieren a categorías de género que connoten privilegios y desventajas sociales. Tampoco expresan dimorfismo sexual porque la distinción que señalan se reduce a los temas reproductivos (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 88).

Parece bem evidente o posicionamento de Oyèrónké Oyěwùmí sobre os povos iorubás, ao mesmo tempo que ela enfatiza que, embora evocassem a reprodução como elemento importante, isso não implicava nas relações sociais, ao ponto de causar assimetrias, relações de poder. E como bem nos lembra wanderson flor do nascimento (2019, p. 132), ao comentar sobre as discussões de Oyèrónké Oyěwùmí, “embora não faça nenhum tipo de generalização em relação a todos os povos africanos em sua análise, nos conta que esta ausência não era, no

continente africano, exclusiva dos povos iorubás, podendo ser encontrada em outras sociedades africanas”. wanderson flor do nascimento, discutindo sobre transgeneridades, apresenta perspectiva interessante:

Se a epistemóloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (1997) tiver razão, a ideia de que o gênero seja um elemento fundamental da identidade de qualquer pessoa é oriunda do ocidente. Segundo esta abordagem, a identidade de alguém, mesmo fora de contextos reprodutivos, e completamente determinada pelo tipo sexuado de corpo dessa pessoa. Uma mulher não é apenas uma fêmea da espécie, um homem não é apenas um macho da espécie: toda a sua identidade é atravessada por sua anatomia genital, tornando o sexo biológico um fundamento incontornável da identidade, mesmo quando se possa pensar que os papéis sociais definidos para os tipos generificados de corpos tenham sido construídos culturalmente (nascimento, 2019, p. 131).

O que caracteriza as relações entre os iorubás, conforme a socióloga, seria na verdade a idade, ou seja, o princípio da senioridade, independentemente de ser homem ou mulher, ou melhor, obìnrin e okùnrin. Isso é muito presente no candomblé. Retomando a fala do meu avô de santo, já mencionado anteriormente, “no candomblé, idade é posto”. Essas relações hierárquicas movimentam o terreiro, embora orientadas pela idade de iniciação, nas quais tem a autoridade maior o babalorixá ou ialorixá.

Essas questões são importantes para pensar sobre gêneros inconformes e religiosidade afro-brasileiras, pois as discussões caminham para a compreensão de que as vivências trans nos terreiros de candomblés são lidas pelas comunidades-terreiro a partir dessas perspectivas ocidentalizadas do gênero, nas quais os papéis sociais são bem definidos a partir da genitália, demarcando quem é homem e quem é mulher. Com isso, entende-se que os terreiros de candomblés acabam por reproduzir normas de gêneros, influenciados que estão pelos moldes ocidentais. E isso é incluí, portanto, as vivências trans, pois, conforme wanderson flor do nascimento (2019, p. 124):

A experiência da transgeneridade enfrenta uma diversidade de tabus, preconceitos e violências nas sociedades ocidentais, que determinaram não apenas um papel, mas um corpo específico para ser vivenciado pelo gênero masculino e pelo gênero feminino. Estes gestos de recusa da experiência trans são determinados pela atuação de uma *cisnormatividade*, isto é, uma lógica social que naturaliza e prescreve a experiência cis como a única correta.

Viviane Vergueiro (2015, p. 43) nos apresenta a potência da noção de cisgeneridade “a partir deste conceito, utilizado fundamentalmente para se pensarem formações corporais e identidades de gênero naturalizadas e idealizadas, é que se pretende caracterizar uma normatividade de gênero – a cisnormatividade”, a qual aciona discursos e noções sobre os

corpos baseados em colonialidades, o que implica diretamente na exclusão de identidades outras, como o caso das travestis, por exemplo, que reivindicam uma identidade feminina de gênero, questionando as normatividades pautadas na ideia de que a genitália define a feminilidade. São “traidoras” do sistema:

Pessoas cujos corpos e identidades de gênero diferem daquilo que é tomado como natural, saudável, divino e normal – ou, para usar uma simplificação que se ouve com frequência, que não sejam “o homem com pênis e a mulher com vagina” – são construídas (por mídias, cristianismos, famílias, ...) como traidoras do sistema, ou no mínimo como potência traidora dele (VERGUEIRO, 2015, p. 225)

Ao pensar sobre cisgeneridade, Viviane Vergueiro (2015, p. 43) a caracteriza partindo de três eixos, a saber: “a pré-discursividade, a binariedade e a permanência, pensando como estas atribuições culturais de corpos e gêneros orientam uma cisnormatividade que anormaliza, inferioriza e extermina, interseccionalmente, diversidades corporais e de gênero”. A pré-discursividade envolve as compreensões normativas sobre os aspectos corporais, como possibilidade de definição dos gêneros e sexos.

Neste sentido, o traço cisnormativo da pré-discursividade é profundamente relacionado à colonização de pessoas corpo -e gênero-inconformes – através dos instrumentos de poder-saber que atribuem a pessoas especialistas definições ‘oficiais’ de sexo-gênero – e a violências médicas exercidas contra várias destas pessoas através de procedimentos cirúrgicos não consentidos e normatizações corporais e de gênero – articuladas, principalmente, em torno das identidades intersexo (VERGUEIRO, 2015, p. 63).

Outro traço da cisgeneridade apontado por Viviane Vergueiro é a binariedade, o qual restringe as possibilidades de gêneros, considerando possível somente a leitura deste a partir da ideia de homem-macho e mulher-fêmea, elementos naturalizados na cisgeneridade. Por fim, como terceiro traço, pressupõe que as identidades de gênero são permanentes, invariáveis durante as nossas histórias de vidas. As experiências das travestis borram essas lógicas.

Observa-se que nesses debates, evoca-se o tempo todo sobre as questões envolvendo a identificação com homem e mulher. Essa identificação, segundo João Mostazo e Dodi Leal (2019, p. 450) “é impossível. Uma pessoa cis pode se afirmar o quanto quiser como homem ou mulher, só porque tem pau ou boceta, mas ela nunca será, verdadeiramente, homem ou mulher, senão no interior da ordem simbólica determinada”.

É exatamente essa ordem simbólica que a cisnormatividade busca deixar intacta. Tais esforços para manterem as ordens inalteradas, dialogam com os terreiros, principalmente por percebermos elementos da cisnormatividade em sua dinâmica: quem pode, quem não pode, o

que o homem (com pau) e a mulher (com boceta) devem fazer e onde devem estar. Conforme João Mostazo e Dodi Leal (2019, p. 450):

Enquanto a normatividade cis se esforça para manter a ordem simbólica dos gêneros (homem tem pau, mulher tem boceta) de modo a garantir que as coordenadas simbólicas entre homens e mulheres permaneça inalterada, que a sua hierarquia permaneça rígida e as preferências performativas nas quais ela implica permaneçam intocadas (homens se vestem dessa maneira, falam dessa maneira, agem dessa maneira; mulheres desta...) – enquanto a normatividade cisgênera zela pelos papéis que os gêneros assumem, tradicionalmente, no interior de uma determinada situação simbólica, as pessoas transgêneras *deslocam* essa mesma ordem simbólica.

Nesse contexto de exclusão das identidades trans, é possível pensar, como bem fez Viviane Vergueiro, sobre vivências e existências colonizadas. Essa discussão é importante, considerando as questões apresentadas anteriormente sobre a ideia de que as vivências/experiências da transgeneridade no contexto do candomblé dialogam com colonialidades, uma vez que o pensamento ocidental orienta as noções de gênero no terreiro.

As questões apresentadas, moldam caminhos para um olhar sobre a decolonialidade, um campo “novo”, e que tensiona algumas perspectivas, ao passo que se constroi enquanto movimento intelectual que pensa processos de exclusões para além do pos-colonialismo.

Os estudos decoloniais começaram a ser desenvolvidos recentemente no universo acadêmico; datam de meados do século passado e foram encampados, sobretudo, por universidades latino-americanas. Sua genealogia busca nas vozes, nas memórias e nas histórias dos sujeitos marginalizados e subalternizados pelos processos de exploração e dominação colonial, a reconstrução e o reconhecimento das diversas identidades, dos valores, visões de mundo, formas de organizações sociais, bem como os significados culturais, políticos e econômicos escamoteados pelo processo de colonização instituído sob a égide da modernidade (burguesa, capitalista, branca, masculina e hetrossexual, portanto, europeia) (RIBEIRO, 2019, p. 21).

Há comunicações entre as opressões, e a ideia de decolonialidade lança olhar para visões colonialistas, ou seja, perspectivas eurocêntricas, na qual se privilegia um “humano universal” (homem branco, cis, hetero), ao passo que são construídas estruturas de poder moldadas a partir de perspectivas sobre superioridade e inferioridade. Decolonialidade nos ajuda a desfazer binariedades, especialmente aquelas que apontam que é humano e quem não é. Essa questão nos leva às discussões apresentadas por Aníbal Quijano (2005), o qual, pensa sobre a colonialidade do poder, entendendo que a ideia de raça se constrói como um caminho para se firmar as relações entre conquistados e conquistadores (relações de dominação), no contexto colonial.

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo (QUIJANO, 2005, p. 117).

As discussões de Quijano (2005) são importantes para pensar sobre o colonialismo europeu e como o seu crescimento propiciou a naturalização do negro como raça inferior e, para além disso, nos possibilita pensar sobre a ideia de colonialidade (que não se restringe ao período colonial). Enquanto fenômeno histórico, a colonialidade opera na produção e reprodução de hierarquias em diversos âmbitos, incluindo o epistemológico.

Isso me leva a refletir sobre produções de conhecimentos, incluindo as que se voltam para questões de gênero, os quais se constroem repletos de silenciamentos, o que poderíamos chamar de exclusões (cis)têmicas, o que notoriamente dialoga com colonialidades epistemológicas, alguns conhecimentos produzidos são legitimados, aqueles que partem de lugares legitimados, hegemônicos, excluindo e desconsiderando as contribuições e potencialidades das pessoas trans no campo do saber.

Numa discussão sobre gênero e decolonialidade, Camilla Gomes (2018) apresenta questões contundentes sobre a forma como o gênero pode reproduzir uma perspectiva de colonialidade, chamando a atenção para a ideia de que só há uma desestabilização de perspectivas binárias sobre “homem” e “mulher”, se houver a raça e gênero, por exemplo, de forma amarrada. É sabido que os discursos baseados na colonialidade produzem humanos e não-humanos, e a perspectiva decolonial, conforme Camilla de Magalhães Gomes (2018, p. 69), “é fundamental para compreender a binariedade hierarquizada do sistema então criado e que nos organiza dali até hoje”. Com isso, a autora chama a atenção para a ideia de que raça e gênero não devem ser pensados de forma separada, ou seja, não se trata apenas de considerar marcadores diferentes como construtores de experiências da opressão. A questão é perceber que “raça e gênero não surgem como conceitos separados, mas são forjados numa mesma matriz que tem como estrutura binária central aquela de humanos/não-humanos” (GOMES, 2018, p. 77).

Questiono aqui, portanto, e o faço após as reflexões apresentadas por Aníbal Quijano (2005) e Camilla de Magalhães Gomes (2018): de que forma a perspectiva decolonial pode atravessar um estudo que se propõe a pensar sobre identidades trans, especificamente sobre travestis, considerando as suas experiências/vivências, com ênfase na sua religiosidade, enquanto candomblecista? A ideia apresentada anteriormente, segundo a qual categorias como raça e gênero precisam ser pensadas juntas, sinalizam um caminho para orientar a proposta de pesquisa, principalmente, por estarmos lidando com uma identidade não-normativa de gênero (por ser uma



colaboradora que reivindica uma identidade feminina de gênero), e por ser negra.

Além disso, outro caminho possível envolve o movimento de afastamento de perspectivas essencialistas, binárias, limitadoras da categoria de gênero, “desfazer as formas de saber e poder que esse sistema-mundo nos entregou é fundamental para um pensamento que se pretenda expansivo” (GOMES, 2018, p. 72). Com isso, o olhar de Judith Butler (2014) sobre gênero, a partir da ideia de performatividade, ajuda em uma compreensão da categoria de gênero para além dos moldes epistemológicos ocidentais, restritos a binarismos que, além de construir hierarquias, acabam negando existência a identidades outras, como o caso das travestis, por exemplo.

Pensar o gênero como performatividade e relacionalidade compreende perceber a multiplicidade do fazer gênero fora do mundo ocidental-moderno. Isso não quer dizer que esse fazer seja sempre binário, ou que sendo binário seja sempre de dominação ou que seja sempre tomado como organização linear entre sexo-gênero-desejo. (GOMES, 2018, p. 72).

Diante disso, a perspectiva decolonial pode dialogar com questões sobre travestilidades, considerando que pensar sobre travesti, significa lançar olhares para discursos sobre a naturalização de corpos, noções biologicistas sobre ser homem e mulher, as quais excluem sujeitxs que borram a lógica da cisnormatividade, e perturbar esses discursos. Caminhamos, portanto, com as perspectivas de gênero que, de acordo com Camilla de Magalhães Gomes (2018, p. 68) “permite desestabilizar e repensar outras categorias ou termos como mulheres, mulher, homens, homem, humano, sexo e corpo. Permite e exige, ainda, que o exame destes termos deva ser analisado sob o signo da raça, construção própria da modernidade colonial. É, desse modo, uma categoria que permite submeter tais termos a uma epistemologia performativo-decolonial”.

Considerar a necessidade desse entrelaçamento, conforme nos explica Camilla de Magalhães Gomes, significa compreender que, nessa construção das noções de homens e mulheres, tal como entendido pelas perspectivas ocidentalizadas do gênero, “homens e mulheres escravizados e/ou colonizados não são reconhecidos como homens e mulheres na dimensão do gênero, mas apenas na medida em que essa distinção se faz relevante, seja para fins reprodutivo, seja para fins de justificar o acesso do homem branco aos corpos de mulheres negras e indígenas”.

Portanto, analisar gênero sem considerar marcadores como a raça, acaba por contribuir para a desigualdade, pois são fatores de identificações sociais extremamente relevantes e que, indubitavelmente, infere no modo como aquelx sujeitx é visto na sociedade.

As análises de gênero que não levam em consideração marcadores como a raça, dentre outros, contribuem para promover desigualdades, pois, do mesmo modo que defendemos que as mulheres estão sujeitas ao peso da discriminação de gênero, não

podemos nos abster de analisar que outros fatores referentes às suas identificações sociais (classe, casta, raça, cor, religião, geração, etnia, orientação sexual, identidade de gênero, disposição geográfica) são “diferenças que fazem diferença” no modo como os variados grupos de mulheres experienciam a discriminação. (BRITO, 2016, p. 73).

E quando as questões envolvem pessoas trans e negras? Sem dúvidas, o racismo é um fator que atua nos processos de exclusão das pessoas trans e travestis. Pensar sobre isso significa entender que as análises precisam amarrar identidade de gênero e raça, a partir da ideia de interseccionalidade, conceito elaborado por Kimberle Crenshaw (2002) para pontuar os entrecruzamentos das experiências das opressões, utilizando como exemplo as mulheres racializadas.

Na verdade, tais sistemas, frequentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam. As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Por consequência, estão sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas essas vias. As mulheres racializadas e outros grupos marcados por múltiplas opressões, posicionados nessas intersecções em virtude de suas identidades específicas, devem negociar o “tráfego” que flui através dos cruzamentos (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Portanto, pensar essas questões a partir de uma perspectiva interseccional é uma forma de perceber as existências sem correr o risco de generalizar as experiências e, conseqüentemente, silenciar e colocar em situações de invisibilidade sujeitos que borram determinadas normas, considerando ainda outros marcadores que acabam por interferir na forma como os sistemas de opressão alcançam esses corpos. Megg Rayara (2018) realça a necessidade de analisarmos gênero, identidade de gênero e raça de modo interseccional, ao trazer reflexões sobre o Movimento Social de Negras e Negros e a invisibilização das mulheres trans e travestis nesses movimentos:

Por que o Movimento Social de Negras e Negros não me abraça? Por que não me ouve mesmo quando eu grito? Por que o Movimento Social de Negras e Negros continua ignorando de forma sistemática a situação da exclusão e violência que incide sobre as existências de travestis e mulheres transexuais negras? (OLIVEIRA, 2018, p. 168).

A autora enfatiza que essa invisibilização se dá pelo fato de que a cisheteronormatividade atravessa a negritude no Brasil, acabando por não se ater a outras vivências que estão fora dessas normas, como o caso das travestis. Obviamente, ao apontar essas questões, o intuito não é desconsiderar, como bem enfatiza Megg Rayara, a importância do Movimento Social de Negras e Negros no que diz respeito às lutas por pessoas excluídas, marginalizadas. No entanto, é preciso considerar que no interior desses movimentos existem silenciamentos de identidades outras,

quando envolvem, principalmente, identidade de gênero e sexualidade.

Parte do problema se relaciona com uma presença quase absoluta de homens cis heterossexuais à frente das principais organizações que lutam pelos direitos da população negra. Suas demandas gravitam em torno da realidade que vivenciam, reforçando inclusive alguns estereótipos, como por exemplo aquele que naturaliza a ideia de que “a negritude se constitui através da normalização do negro heterossexual, representado pela emblemática virilidade de sua força física, agressividade, violência, grande apetite sexual e pênis potente (OLIVEIRA, 2018, p. 172).

Os conceitos que se relacionam às identidades cis (como cisgeneridade, cisnormatividade e cissexismo) circulam nos âmbitos acadêmicos, com críticas que partem de pessoas cisgêneras, portanto, privilegiadas, entendidas como normal. Algumas intelectuais trans problematizam essas questões, como Leila Dumaresq (2014, n/p): “Eu quero que vejam, e compreendam de uma vez, o que é ‘cisgênero’ nas bocas e nas falas das pessoas trans. Vamos ver que sentido eu consigo atribuir à cisgeneridade e se suas críticas ainda resistem depois”. Dumaresq acrescenta que não considera irrelevantes as críticas acadêmicas sobre o conceito, no entanto, salienta que se recusa a defender os ataques feitos à “cisgeneridade”, sempre ressaltando a importância de pensarmos sobre esses conceitos a partir das pessoas trans, por serem marginalizadas pelos processos cisnormativos, transfóbicos.

Ser cis é uma condição principalmente política (mas não só). A pessoa que é percebida como cis e mantém status cis em documentos oficiais não é passível de análise patologizante e nem precisa ter seu gênero legitimado. Ora, homens são homens, mulheres são mulheres e trans\* são trans\* correto? Não. Historicamente a ciência criou as identidades trans\* (e por isso já nasceram marginalizadas), mas não criou nenhum termo para as identidades consideradas – naturais (DUMARESQ, 2014, n/p).

Olhar o gênero a partir de um olhar decolonial, significa refutar perspectivas eurocêntricas, problematizando as noções de anormalidades atribuídas às pessoas trans, determinados pelos saberes médicos, os quais patologizam as experiências trans. Traduz-se também em resistências trans, aos processos de exclusões, às colonialidades do ser, saber, poder, aos academi(cis)mos, privilégios, ao entendimento das identidades trans como o outro da norma. Um babado construído sob perspectiva decolonial significa rasurar sistemas de colonialidades. Significa olhar para os mitos dos orixás e perceber a partir de outras experiências, questionando aqueles que mais circulam e que promovem leituras cisheteronormativas.

### Capítulo 3 – GÊNERO, RAÇA E RELIGIÃO NA ENCRUZA

Chego na encruza. Despachar esse ebó exige deslocar a chamada “tradição”, passar o cheque<sup>25</sup> nas colonialidades, questionar pensamentos judaico-cristãos gritantes nos terreiros, transfobias veladas, trazer-lhes a peste e a monstruosidade, ao menos se retomo Jacques Derrida (2001), Paul Beatriz Preciado (2014) e Jota Mombaça (2015). Além de processos de construções identitárias, discuto formação de subjetividades, por compreender que esse seja um caminho viável para afastar essencialismos nas reflexões sobre sujeitos, vivências, experiências. Esse percurso possibilitou a percepção de relações que desestabilizam normas, as quais desumanizam e silenciam os corpos das travestis, pois considero outras experiências e vozes.

Trata-se de uma encruza e de um ebó-babado-cuieraspórico – estou me apropriando de tatiana nascimento (2018), especificamente sobre o que seja uma diáspora cuir – que questiona tentativas coloniais de apagar existências trans. É evidente que a sujeita trans está em questão aqui, mas, sobretudo, as imagens e narrativas dominantes produzidas sobre suas corpos e identidades nos terreiros, desde um ponto-de-vista colonial. Daí que, entre as gargalhadas das pombagiras e os ilás de Oyá, traço reflexões sobre construções de subjetividades, ouvindo Nicolý Lamartine, travesti negra e candomblecista, de origem pobre, e que também busca existir resistindo.

Em nossa primeira entrevista, pedi para que se apresentasse, e foi assim que ela começou: “Prazer, sou Nicolý Lamartine, a boa da kiboa, a que mancha e não desbota. Prazer não, satisfação... o prazer vem depois”. E que bom que a Universidade, espaço histórico de violências, de geração de conteúdos e epistemologias dominantes, “que não cessa de produzir como ausentes certas vozes para que ecoem outras, nublando formas alternativas de conceber o saber e sua relação com o mundo” (MOMBAÇA, 2015, n/p) possa se abrir a outros regimes de verdade, a outras subjetividades e construções de ser e existir.

São vários os processos de violências que relata a colaboradora dessa pesquisa. Mas também são vários os modos de resistências buscados por Nicolý. Ser de candomblé é um desses modos: “depois que eu entrei pro Candomblé, muita coisa da minha vida mudou. Mudou bastante, não vou mentir”. Assim, vão moldando os relatos de subversão de padrões, apoiando-se no fato de ser candomblecista. Vai exalando beleza, poder, sensualidade,

---

<sup>25</sup> “Passar o cheque” é uma gíria comum que significa “cagar no pau” no momento da aquendação, do sexo anal. Fazer a chuca é o método utilizado para não passar o cheque. Mas nas colonialidades, vamos passar o cheque sim, borrar, sujar.

felicidade, liberdade, e com tudo isso buscando não se enquadrar em normas: “sou feliz como eu sou”.

Ora, e não é essa a prova dos nove que nos imputou o modernismo literário brasileiro? A felicidade é a prova dos nove. É a contraprodução do capital e das agruras e violências neoliberais. A felicidade é a busca do dispêndio produtivo, conforme George Bataille (2013), autor que nos ensinou uma política do reconhecimento não ocupada de uma apropriação homogeneizadora; é o autor do heterogêneo, ou seja, aquele que desafiou nosso pensamento, nossa ação, a conhecer sem incorporar o realmente outro, sem torná-lo ele mesmo. Daí que Nicolý Lamartine, “a boa da kiboá” se não permanece nessa dissertação como “aquela que é” porque toda metafísica da presença já foi rasurada e não nos compete qualquer apelo ontológico ao “ser” de Nicolý, vamos preferir ter prazer com aquela “que mancha e não desbota”, sabendo que “o prazer vem depois”, que está por vir, que difere, que desvia, descarrila, impedindo qualquer possibilidade de sequestro e mutismo identitário.

A minha atenção se volta para um movimento, para um jogo discursivo e pós-estruturalista a questionar estruturas coloniais com os discursos que escolhem os corpos que são considerados humanos, rebaixando outros sujeitos, legando-lhes a abjeção. Reposiciono a lupa para pensar, refletir, filosofar sobre – e não para encontrar nada – como isso acontece dentro dos terreiros, ou seja, problematizar formas de resistências encontradas por essas corporalidades, para lidar com questões complexas. Afinal, apoiando-me em Spivak (2014), a questão central talvez seja: Pode uma travesti falar no terreiro? Do que decorre “como” fala, “quem” ouve? E não se trata de uma questão retórica, mas de uma mirada outra, decolonial, um ato de desobediência epistemológica, que realocaliza o alvo da interpelação que pediu a Nicolý Lamartine para trocar de roupa, haja vista “estar vestida como mulher”; ser uma “iaô desdoutinada” e “lá fora [poder] fazer o que quiser, aqui dentro você é homem”.

### **3.1 “Aqui eu sou eu. Sou travesti, sou negra!” Intersesccionando vivências no terreiro.**

Nicolý é travesti e negra. Nesta seção, a proposta é considerar intersecções. Carla Akotirene (2019) aponta como a interseccionalidade é uma encruzilhada, mostrando como as opressões se atravessam. A partir das experiências de Nicolý, penso sobre diferentes marcas sociais e como elas se ligam para formar diferentes opressões. Junto essas reflexões, interligo ao fato de minha colaboradora ser candomblecista, pensando sobre o modo como o terreiro lida com esses conflitos sociais, perspectivas cisheterocoloniais que acabam por inferiorizar

existências de travestis negras, e como a sua religiosidade está entrecruzada com as suas experiências.

Não bastaria, nesse contexto, atentar somente para as questões de identidade de gênero. Conforme dossiê anual da ANTRA<sup>26</sup>, 175 travestis e transexuais femininas foram assassinadas em 2020. O babado fica ainda maior pelo fato de que 78% das vítimas são negras. Esses dados, indubitavelmente, desenham o enegrecimento da transfobia no Brasil. Então, ignorar os aspectos raciais das vivências trans é compactuar com esses processos de violências, encruzilhadas de vulnerabilidades que negam o direito à vida para as travestis negras. Isso significa que “raça, além da identidade de gênero, contribui de maneira efetiva para estruturar as experiências de travestis e mulheres transexuais” (OLIVEIRA, 2018, p. 72), ou seja, racismo e transfobia são elementos que se cruzam para moldar papéis sociais construídos a partir de relações hierárquicas.

Na segunda entrevista com Nicolý, desembocamos em um papo sobre sonhos. Foi uma conversa emocionante, babadeira, daquelas “dedo no cu e gritaria”, que me encheu de bons sentimentos. As falas de Nicolý foram fortes e uma me tocou de forma intensa: “Eu sou uma travesti negra que acredito nos meus sonhos, bicha. Eu tenho meus sonhos e tenho certeza que eu vou realizar. Pai Dionata sempre me ensinou tudo. E eu sei que eu vou realizar porque eu tenho fé na minha orixá e eu tenho Ori firmadíssimo”.

Ori firmado sinaliza como Nicolý lida com os problemas que enfrentou e enfrenta. É sabido que a concepção antropológica iorubá “compreende o humano como feito de ará (corpo), emí (sopro/alma/elemento da vida), ori (cabeça/receptáculo do destino e da personalidade) e okàn (coração como portador de inteligência e de conhecimento)” (DIAS, 2013, p. 72). Ori está para além da cabeça física. É divindade. Existem atos no candomblé que são específicos para o Ori. A ideia de que temos um destino e que precisamos segui-lo se junta com a necessidade de ter um Ori firme, como Nicolý nos diz: um Ori firmadíssimo!

Se não tiver cabeça firme viado, a gente pensa até no pior. Aqui no axé eu aprendi muito isso, tu mesmo sabe, na época que a gente tava recolhida mesmo, eu sempre ouvia o povo falando pra gente firmar a cabeça e não deixar o negativo passar. Eu mesmo era ajé<sup>27</sup> puro, deixava o negativo tomar conta, mas aqui graças a Oyá, Xangô né, todo mundo, Pai Dionata e minha família de santo, eu comecei a ter mais firmeza né. Na vida nada é fácil, ainda mais quando a gente incomoda as pessoas.

<sup>26</sup> Dossiê dos assassinatos e da violência contra pessoas Trans em 2020, dados da ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais). Disponível em: <https://antrabrasil.files.wordpress.com/2021/01/dossie-trans-2021-29jan2021.pdf>. Acesso em: 7 de março de 2021.

<sup>27</sup> Ajé tem significados diferentes, no candomblé. Nicolý utiliza em sua fala como expressão que significa contra-axé, o contrário de axé, relacionada a energia negativa. O contrário de ter ori firme.

Eu mesmo que sou travesti, sou negra, é babado mô. Mas eu me amo desse jeito, quem não gostar que lute. Quem tem axé não se abate com essas coisas não.

Axé é força vital, e é nessa força que Nicolý se apoia para constranger e causar incômodos no sistema brancocêntrico e cisnormativo, haja vista ser negra e travesti. Há, na relação com a sua religiosidade criações de contrapontos que realinham e reordenam sistemas. Bagunça o que é negado às travestis negras, às negras, às negras travestis, aos negros, refutando instituições e discursos que não contemplam suas existências. O candomblé ensina a transgredir estruturas: “Hoje eu falo com toda certeza pra tu, eu me amo. Antes eu não me amava não... mas hoje eu me amo. Amo meu cabelo, meu corpo... por isso eu te falo, o candomblé mudou minha vida”.

Nicolý se enche de orgulho quando fala da sua religião, e permite a reflexão de que o terreiro onde é iniciada acaba por interseccionalizar as suas vivências: “aqui eu sou eu! Sou travesti, sou negra. Amo minha família de santo e aqui eu sou respeitada, em outro lugar não”. Desse modo, Nicolý sinaliza que o terreiro coloca em evidência não só o seu direito de existir enquanto travesti, mas também enquanto mulher negra e traz à tona o modo como a sua iniciação inferiu no processo de suas construções identitárias, no contexto da sua identidade racial e gênero.

Defendo, a partir dos relatos de Nicolý, que pertencer ao candomblé, estar no terreiro e fazer parte de uma família de santo, pode desestruturar subjetividades construídas violentamente pelo vilipêndio colonial. Nicolý fala de cuidados, trocas, afetividades, movimentando a solidão que atravessava fortemente as suas vivências. Emergem nessas falas formas de afeto que movimentam a própria ideia de família, para além daquela perspectiva colonizada, ou seja, a noção de família que ultrapassa o âmbito da reprodução cisheteronormativa. A fala é importante pois envolve a visão de Nicolý sobre o candomblé, pontuando o modo como a solidão fazia parte das suas experiências antes do terreiro, a saber, a ideia de sentir-se sozinha e deslocada dialoga com o que Letícia Carolina Pereira Nascimento (2020, p. 10) apresenta sobre a solidão das travestis:

Há um entrelaçamento entre ser sozinha e estar solteira, uma vez que são as estruturas cis/hetero/branco/magro/normativas que fazem com que minha corporalidade travesti, negra e gorda não seja digna de trocas afetivas. Desde não se sentir pertencente a determinados grupos sociais à ausência de parceiros que estejam dispostos a ultrapassar os limites de uma relação com interesses exclusivamente sexuais.

Ao dizer “depois daqui eu sou outra”, Nicolý me faz pensar como o terreiro interfere nas experiências da solidão, no fato de a sociedade construí-la como “não digna de trocas afetivas”. Esses sentimentos atravessavam seu corpo antes de se iniciar, agora ela se sente acolhida e pertencente a um grupo. Seria, obviamente, utópico acreditar que ela se torna imune a processos violentos das estruturas de poder, contudo, há que se evidenciar a força que demonstra ter experienciado com o candomblé e que há no terreiro um movimento que repensa corporalidades para além de modos cisheterossexistas:

Tô te falando? Já passei por muito babado. Eu lembro bem que eu deixava de sair com as meninas porque eu sabia como ia ser. Os meninos logo iam falar que não era pra eu ir, entendeu? (...) e não era só por eu ser negra, sabe? no bonde tinha gente branca e negra, todo mundo junto... mas não tinha travesti não. Então eu acho que era a mistura de tudo. Eu sentia que por eu não ser daquele jeito eu era motivo de ser ignorada no meio deles.

“A mistura de tudo” sinaliza o reconhecimento desses processos de exclusões, opressões e silenciamentos de modo entrecruzados, os quais veiculam e são resultado de necropolíticas de identidades, essas que estão fora de estruturas assimétricas e partícipes do *status quo*, cis/hetero/branco/normativas. Estou falando de processos de construções do “Outro”. Nessas construções, o negro, silenciado, opõe-se à imagem do branco, sendo que aqueles são produzidos a partir de uma perspectiva colonial, colocados em uma dimensão na qual suas vidas são lidas como precárias.

Em outras palavras, o silenciamento dos sujeitos negros permite que a fala colonial se consolide como verdade sem a interferência de discursos contrários. A inviabilidade de manifestação da fala negra é a condição por meio da qual o sujeito branco se reproduz. Assim é que, no marco do racismo, o sujeito branco depende da produção arbitrária do sujeito negro como “Outro” silenciado para se constituir, atualizando, a partir do binômio branco/negro, uma série de outras fórmulas binárias tais como bem/mal, certo/errado, humano/inumano, racional/selvagem, nas quais o negro não cessa de ser representado como mal, errado, inumano, selvagem (MOMBAÇA, 2015, n/p).

Portanto, há que se falar em “raça”, em máscaras de silenciamentos (Grada Kilomba, 2015), em produção de inumanidades, em construção de identidades e subjetividades monstrosas. Para além daquelas máscaras “usadas pelos senhores brancos para evitar que africanos/as escravizados/as comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações”, (KILOMBA, 2015, p. 174), mas de silenciamento literal, corpóreo, da subjetividade, do desejo de viver e sonhar, de sujeitos negres.



A palavra “raça” nos leva para caminhos que evocam diversas áreas, começando pelo fato de, em certo contexto, ter sido um conceito intrínseco às ciências naturais, “com o objetivo de classificar animais e vegetais e, posteriormente, transportado para justificar as relações de dominação/sujeição entre grupos sociais, ainda que não se vislumbassem diferenças morfológicas entre os grupos” (BRITO 2016, p. 60).

No contexto das ideias de raça, importa apontar o século XVIII, considerando o modo como foi classificada a espécie humana, pois, segundo Munanga (2006), haveria três raças, sendo elas branca, negra e amarela, tomando como base aspectos morfológicos. O importante é entender que foram construídas hierarquizações entre as populações, junto com o ekê (truque, ideia que não se sustenta) da superioridade dos brancos em diversos aspectos, incluindo capacidade intelectual, sendo entendidos eles como grupo com capacidade maior de dominação. Daí a importância de entender que “a construção baseada em traços fisionômicos, de fenótipo ou de genótipo, é algo que não tem o menor respaldo científico. Ou seja, as raças são, cientificamente, uma construção social e devem ser estudadas por um ramo próprio da sociologia e das ciências sociais, que trata das identidades sociais” (MUNANGA, 2006, p. 65). Daí que, não vamos fazer a loka e cair naquela *vibe* errada de achar que esse babado significa viver em democracia racial, muito menos que devemos defender os ideais liberais e o acinte da meritocracia. Não é sobre isso: o racismo é uma realidade e tem forte impacto na vida das pessoas negras, executando-as diariamente por meio de um estado suicidário e eugenista, cujas políticas de assassinio, roubo, produção de desigualdades e concentração de renda, se projetam também dentro dos terreiros, afinal, o racismo é estrutural.

O racismo, por se organizar e se desenvolver por meio de estruturas, políticas, práticas e normas que definem valores e oportunidades para pessoas e populações a partir da sua aparência, deve ser compreendido como um sistema. Sua ocorrência se dá em três níveis: pessoal, interpessoal e institucional (BRITO, 2016, p. 20).

Penso nessas máscaras de silenciamentos também no contexto das normas de gênero. O heteroterrorismo (BENTO, 2014) e o cisheteroterrorismo branco (BRITO, 2016) apontam regimes políticos do que é lido como inteligível no contexto das questões de gênero. Anteriormente, falei sobre a forma como Nicolý me conta sua experiência no contexto escolar: “não é lugar pra mim”. Nicolý não chegou a completar o Ensino Fundamental I, e é dessa forma que ela vê a escola, a saber, como um lugar que não é para ela.

O importante de ser notado nessa questão, é a forma como ela fala disso atribuindo essência, naturalizando esse não lugar. Sabemos como essa percepção diz muito sobre o poder

normatizador e a sustentação que lega às desigualdades, ampliando ainda mais as feridas da colonialidade. Maria Clara Araújo (2018, n/p) ressalta: “Se nós fomos desumanizadas, isso se deu pelas mesmas instituições que ‘formam’ o cidadão, por compreender que a desumanização é resultado de uma ordem oriunda dessas mesmas relações de poder e dominação”.

Isso é sobre as dificuldades de adentrar os espaços que historicamente foram construídos para negar algumas existências, invisibilizadas por um sistema que exclui, marginaliza. Nicolý pontua a forma como os marcadores da diferença se interseccionam. Ainda sobre o seu processo de transição, ela me conta acerca de suas dificuldades.

Quando eu comecei a vestir as roupas das minhas primas, eu já vi logo que eu ia ser travesti. Pensei logo no mucunã, né... comecei a alisar com guanidina e queratina (risadas), não gostava muito no começo porque era um trabalho, aí sei lá, eu tinha até um pouco de vergonha por causa das meninas que eu andava, que tinha o cabelo liso. Quando inchava era um inferno, aquele cabelo armado, parecendo que passou ferro quente. Mereço isso não, fia.

Chamo a atenção para a fala acima. Soou como um desabafo, dolorido e agônico, atravessado por uma risada, certo deboche e dubiedades: “mereço isso não, fia”. Nesse paradoxo emocional, ela mostra como estão entrecruzados os processos de subjetivação colonial, pois, constrói a sua feminilidade, inicialmente, buscando o embranquecimento para compor a sua aparência. Ela queria ter cabelo liso.

Ora, naquele momento, o ideal era ter um cabelo liso para se aproximar de um ideal de feminilidade, a saber, branca, divina, iluminada, por seu cabelo “inchava era um inferno”, seu cabelo ficava “armado”, lembrando-lhe ainda que inconscientemente, talvez que um dia sua corpa e o corpo de seus ancestrais foram marcados, ambos, à ferro quente.

Ela continua: “Naquela época eu queria o cabelo liso. Se as meninas que eu andava alisava o cabelo, eu achava que era bom eu alisar também né. Passava os produtos, mas nas pontas sempre cacheava um pouco”. Nas palavras de Camila Pina Brito (2018, p. 37), “há uma busca por um modelo feminino branco tido socioculturalmente como inquestionável por estar na norma, e elas, às vezes, querem estar na norma, pois é uma tarefa exaustiva convencer o outro todo o tempo de que se é uma mulher”. Essa tarefa, no caso de Nicolý se amplia porque se trata de firmar uma corpa travesti e negra, pobre e de baixa escolaridade, não acolhida pelos padrões sociais de normalidade.

Depois da iniciação, Nicolý deixou de alisar o cabelo. “Aqui que eu comecei a me sentir mais de boa, sabe? tu entende. Eu me achava feia, não gostava de mim não. Aqui tudo

mudou”. Essa é uma fala frequente de Nicolý nas nossas conversas sobre suas vivências no terreiro e nos convida a pensar sobre como o terreiro se constitui enquanto espaço que impulsionou suas identificações. É salutar frisarmos que estamos pensando em constituições de sujeitos, entendendo que estes são produções discursivo-performativas (BUTLER, 2003).

Continuando a sua fala sobre o candomblé em sua vida, Nicolý diz: “se eu não tivesse feito santo, não sei nem se eu tava aqui hoje. A vida não é fácil não”. Embora Nicolý não tenha dito explicitamente sobre a atuação do racismo na sua vida, ela vai demonstrando isso ao nos falar sobre as suas dificuldades. Se Achille Mbembe (2018) apresenta o conceito de “necropolítica”, de modo geral, sobre políticas da morte, decisões do Estado sobre quem merece morrer e viver, pensamos estar em curso uma necropolítica trans, a qual “age sobre as travestis e mulheres trans, especialmente negras, que são tidas como corpos que não importam ou corpos feitos para morrer” (BOMFIM; SALLES; BAHIA, 2019, p. 153).

### **3.2 Nicolý no terreiro: impactos, limites, desafios**

Nesse rolê que é dedo no cu e gritaria, considerando experiências de Nicolý, suas vivências enquanto travesti e(m) suas relações com o contexto do Candomblé, problematizo haver uma dinâmica demarcada em relação aos gêneros nos terreiros, organizada a partir de perspectivas binárias e biológicas, assentada em discurso que advoga certa tradição, ou seria o terreiro um espaço em processos de equidade, nos quais identificações que “peturbam” ordens cisheteronormativas são repensadas nesse espaço. Inclinado a questionar o modo como identidades de gênero de sujeitos que rasuram lógicas binárias sobre o que é ser homem e o que é ser mulher são atravessadas pelos ritos dos terreiros, me vi interessado em refletir acerca de certos entraves estruturantes que dificultam vivências religiosas.

Com base no que apresentei até aqui (e no que será apresentado nas próximas seções sobre Pombagira e Oyá), é perceptível que essas duas questões se entrecruzam, haja vista que onde há poder, há resistência. E não vimos como Nicolý já foi questionada dentro do terreiro, ao mesmo tempo em que percebemos como há um processo de desconstrução das normatividades de gênero no espaço sagrado? O castelo Alto de Xangô parece-me estar em franco processo de construção de equidades e acolhimento às diferenças.

Começo essa reflexão a partir de uma breve fala do babalorixá do terreiro. O início das observações que realizei, coincidiram com a nossa obrigação de 3 anos (minha e de Nicolý). Nosso babá pediu para que nos preparássemos pois iríamos nos recolher para a obrigação.

Uma semana depois, começamos. Um determinado dia, fomos acordades bem cedo (como costuma acontecer quando estamos recolhidos para iniciação ou obrigação), fomos levades para o banho de folhas. Em seguida, babá nos guiou para tomarmos a benção das entidades, fomos em todos os assentamentos, saudamos o dia, tomamos a sua benção e a dos nossos irmãos e irmãs.

Em seguida, fomos tomar nosso chá, enquanto babá conversava conosco sobre a importância da obrigação de 3 anos. Mesmo recolhido, babá permitiu que eu continuasse usando o gravador e o caderno de campo para o andamento da pesquisa.

Honrem sempre esse lugar e o que vocês têm feito na cabeça. Vocês estão passando por um momento muito importante no candomblé, e eu tenho certeza que Xangô e todos os orixás estão olhando para vocês. Aqui todo mundo é igual, não importa nada. Vida e saúde para vocês. Nicolý, você jamais vai precisar deixar de ser quem você é aqui dentro do terreiro. Sempre será aceita da forma que você escolheu ser. Léó, força na sua caminhada... você vai muito longe.

Considerando as diferentes situações vivenciadas por Nicolý dentro do terreiro, eu diria que o seu “papel” como travesti inserida em um determinado contexto religioso não estaria muito definido, haja vista que já tentaram proibi-la, por exemplo, de usar roupas femininas por ser considerada uma afronta aos orixás. Alguns momentos já foram exemplificados aqui. Mas chamo a atenção para o posicionamento do nosso babalorixá, ainda que se expressando com um “da forma que você escolheu ser”, o zelador aposta na igualdade dentro da diferença, “Nicolý, você jamais vai precisar deixar de ser quem você é”. Esse posicionamento do babá aparece em outras situações.

Passada nossa obrigação de 3 anos, em fevereiro de 2021, recebemos convite de um terreiro que fica localizado em uma cidade vizinha, para irmos para em uma festa. Durante a semana falamos bastante sobre esta festa no terreiro. Nicolý disse que precisava arrumar a roupa dela. Pai Dionata, no mesmo instante, falou para Nicolý: “vai com aquele teu vestido longo, o branco... e usa um pano da costa. Tá ótimo!”. Aquelas palavras me encheram de bons sentimentos, e eu consegui ver também a felicidade de Nicolý. Este, para mim, foi um dos momentos mais importantes presenciados no decorrer do presente estudo.

Desejei ver Nicolý com seu vestido branco e pano da costa indo para o candomblé, contudo, por conta do avanço da pandemia de COVID-19, não fomos ao candomblé, pois precisaríamos nos deslocar para uma cidade vizinha, onde o número de casos estava em alta e, para além disso, entendíamos a responsabilidade e a importância de não nos deslocarmos e guardar distanciamento.

O posicionamento de representantes dos terreiros sobre papéis de gênero é fundamental, logo, é produtivo estabelecer uma reflexão entre identidade de gênero/candomblé, lançando olhares para as falas de pai Dionata, me cercado do seguinte questionamento: “como Nicolý, travesti, é tratada no contexto do terreiro?”. Em entrevista, eu conversava com babá sobre Nicolý, e adentramos em um papo sobre tradição.

Filho, críticas sempre vão ter, mas no meu terreiro eu faço desse jeito. Eu sigo as orientações das minhas entidades, e esse povo que fala que não pode isso, não pode aquilo, pra mim tem coisa que não faz sentido. Orixá vai querer uma pessoa infeliz? Não. Então como eu vou impor uma coisa pra um filho ou filha de santo que vai deixar ela infeliz? Que vai deixar ela viver uma vida que não é dela? Pra mim, nem o próprio orixá ia reconhecer ela... sendo uma coisa que ela não se sente bem.

Babá vai ressaltando em nossa conversa que existem limites nas dinâmicas do candomblé, mas destaca que esses problemas se referem às hierarquias do candomblé. Idade de santo, respeito aos mais velhos, cargos.

Não tou dizendo que tudo pode ser aceito e nem que tudo que a gente aprendeu é errado. Um egbomi tem seu lugar, uma ekedy tem seu lugar, um ogan tem seu lugar, um dofono de um barco é mais velho que um dofonitinho. Isso eu prezo muito no meu terreiro. Mas mesmo assim eu ainda acho que tem coisas que não tem muito sentido. Uma vez mesmo uma mãe de santo antiga me perguntou por que eu deixo filho de santo comer na mesa junto comigo. Eu respondi que isso não muda nada, que eu continuo sendo o pai de santo, e isso só me aproxima mais dos meus filhos. Como eu disse, hierarquia é hierarquia. Mas proibir a pessoa de ser ela mesma? Nunca no meu terreiro.

Pai Dionata vai demonstrando ter consciência do significado de ter uma filha de santo travesti e de possíveis problemas que ela pode enfrentar no espaço religioso (como de fato os enfrentou e enfrentará, lembremos que o racismo e o sexismo atravessam toda a sociedade). Se os binarismos que entendem o mundo em categorias bem estreitas adentram aos terreiros de candomblés, isso parece ser repensado por pai Dionata, pois prefere seguir suas entidades e construir caminhos para a felicidade de sua casa e de suas filhas e filhos. Ele sinaliza que nessa situação, prefere contrariar autoridades religiosas: “se for para a felicidade dos meus filhos e filhas, eu contrario. Não aceito discriminação na casa de Xangô!”.

Sempre que toca no assunto das dinâmicas do terreiro, ele enfatiza que quem não se deve contrariar são as entidades. Como veremos, as relações entre Nicolý e o sagrado, pombagiras e Oyá. Isso, sem dúvidas, orienta o posicionamento de babá sobre essas questões.

“Aqui eu sou aceita do jeito que eu sou”, diz Nicolý. Isso me permite perceber que o terreiro de candomblé Alto de Xangô está atento às mudanças, percebendo a necessidade de

olhar para as diferenças, acolhendo e respeitando-as. Importante salientar que não digo, com isso, que o terreiro não reproduz de nenhum modo sexismos e violências transfóbicas, ou que a cisheteronormatividade seja inexistente nesse espaço. Ela existe. Já vimos que situações colocaram em questão as possibilidades de vivências de Nicolý no terreiro. Contudo, chamo a atenção para a ideia de que há processos de equidade, ou seja, tentativas de subverter e enfrentar as normas, com possibilidades de desconstruir as normatividades de gênero.

Como eu disse em outro momento, as observações no campo foram feitas de modo que entrecruzaram minha condição de pesquisador e filho de orixá. Em meio às funções, ritos, eu estava lá, participando, ajudando, mas também observando. O posicionamento do pai de santo do terreiro apresentado acima, em relação às questões de gênero, aparece em vários momentos, incluindo em um ato para Exu. Contarei até onde me é permitido.

O terreiro estava em função e haveria um ato para Exu. Todes com roupas de ração branca, como de costume. Nicolý dava o truque, blusa caída no ombro, calça dobrada, “ela dá o close dela”. Dar o close é signo de resistência, ora, tanto quanto “dar um truque”, ser trucosa. Cheguei ao terreiro por volta de oito horas da manhã, havia uma reunião com cerca de sete pessoas, incluindo Nicolý, rindo, conversando. Após mais alguns minutos de espera, o Aficodé – responsável por questões ligadas aos animais no terreiro – interrompeu a conversa: “agô, babá pediu para as mulheres buscarem as galinhas”. Nesse momento, descem duas ekedys e algumas yawôs, incluindo Nicolý.

Acompanhei o processo. Após apanharem os bichos, as meninas seguiram para um determinado local. Nicolý orientava, ensinava como fazer determinadas ações ritualísticas, como por exemplo o modo correto de segurar os bichos. O fato de morar no terreiro fez Nicolý aprender muitas coisas de axé.

“Pegou o sal, Nicolý?” Pergunta o babá. “Peguei o sal, o dendê, o otin, tudo”. Ágil, Babá confia em Nicolý para os preparos de diversas coisas de axé. Em seguida, começamos as funções. Os ogãs e egbomis mais velhos são os responsáveis pelo ato principal. Todes concentrades, saudando o orixá Exu. O babá observava tudo, balançando o adjá, iniciava as cantigas e nós respondíamos. A voz de Nicolý se destacava em meio às outras. “Abre a boca, gente”, ela gritou. Observava atenta, porém, em alguns momentos virava o rosto, sinalizando que não poderia olhar aquele momento.

Em seguida, começamos a cantar para Maria Padilha, e Nicolý demonstra ainda mais empolgação. Dança, grita “Laroyê”. Terminado aquele ato, o babá direciona atividades para algumas pessoas, e algumas dessas atividades são divididas para homens e mulheres. Nicolý,

sob o comando do babá, acompanha as mulheres. Sobe para a cozinha de axé com uma garrafa de dendê na mão. Mas antes disso, babá diz: “antes de vocês subirem, alguma mulher vai arriar o axé de Padilha. Vai você, Nicolý”. Assim ela segue, entregando a oferenda para a mulher que também é dona dos seus caminhos.

Fiquei junto com Nicolý e as outras meninas na cozinha de preparar axé. Enquanto trabalhavam, nós conversávamos, ríamos, brincávamos. Nicolý ensinou um “fundamento”, um ato ritualístico, para duas irmãs de santo, uma recém iniciada e outra que não convive muito no terreiro por ser de outra cidade. É a partir dessas ações que se torna perceptível um processo do terreiro que repensa e rasura normatividades de gênero.

Em 2019, participei de um curso de extensão sobre questões de gênero, no qual uma das convidadas foi uma professora travesti, que nos relatou sobre algumas experiências da sua vida, falando principalmente sobre sua docência. Ela usava uma conta de Oyá, e eu já sabia por comentários de outras pessoas que ela é candomblecista. Eu estava no processo de reformulação do meu projeto de pesquisa, então resolvi perguntá-la sobre como o seu terreiro lida com a sua travestilidade. Ela respondeu que lá no terreiro veste a roupa de ração de homem, faz as coisas de homem, disse que ela “não confunde as coisas”. Continuou: “o terreiro que uma travesti se veste de mulher, pra mim é marmota, o povo xoxa a religião”.

Associei isso à resposta de Nicolý quando ela foi questionada pela Ialorixá (falei sobre isso na introdução) por vestir roupas “femininas” dentro do terreiro. Perguntei se ela sentia vontade de vestir baiana, ela me respondeu, naquele momento que não, que achava feio. Sua opinião foi mudando com o tempo, mas naquele momento eu comecei a refletir ainda mais sobre essa temática, qual seja, a travestilidade nos terreiros.

São posicionamentos de duas travestis, e isso não me parecia discursos de acolha, de aceitação. Mas para além de buscar entender se é correto ou errado, até porque essa não é a pretensão porque não lidamos com binariedades simplistas e opositoras, mas com a vontade de saber e a produção de verdades –, o que importa são os conjuntos de técnicas – com suas exclusões, normas, ritos, interpelações – que compõem esses posicionamentos, ou seja, as não aceitações. Daí que introduzi a pergunta sobre vestimentas no questionário de minha pesquisa e me surpreendi, pois, ali a resposta de Nicolý foi diferente.

Antes eu achava uó, não queria não, mas depois babá mesmo falou pra mim que não tem problema nenhum, que ele não ia mandar eu fazer isso ou aquilo, entendeu? Mas que se eu sentisse vontade, eu podia vestir saia, calça, o que eu quisesse. Eu não me sinto mal em vestir desse jeito, com calça, mas quando eu botar meu silicone, aí vai ser babado, vou vestir toda de mulher.

Nicolý evoca algumas questões no final da sua fala, quando diz sobre usar roupas ditas femininas após estar siliconada. Primeiro, retomo uma perspectiva, como bem discute Paul Preciado (2014), que aponta a forma como a noção de gênero foi construído pela clínica. Preciado fala sobre o regime farmacopornográfico, discutindo sobre a pornografia instaurada na vida das pessoas. Defendo ser possível, portanto, pensar em um regime terreiro-farmacopornográfico, por perceber que, embora Nicolý não se sinta discriminada e excluída do seu contexto religioso, existem controles que a fazem sentir-se mais à vontade em “ser mulher” após ter elementos no seu corpo lidos como “femininos” – lembremos que antes era o cabelo liso –, neste caso, o peito.

Segundo, reflito também sobre a existência de controles constantes sobre o que é ser trans/travesti (pensando a transgneridade a partir de perspectiva mais ampla). Me parece que Nicolý diz nas entrelinhas que será “mais mulher”, após colocar peitos (que inclusive ela elenca como um dos seus maiores sonhos), o que a autorizaria a usar saia e outros adereços femininos. Quando digo “mais mulher” me refiro à passabilidade cisgênera da qual nos fala Dodi Leal, o que nos faz pensar sobre como a condição transgênera é equivocadamente pensada como algo que se restringe a modificações corporais.

A noção de autenticidade sobre ser uma mulher trans ganha na passabilidade cis um parâmetro normativo de legitimação de pessoas trans em sua leitura. O acabamento esperado de uma mulher trans jamais considera que ela eventualmente venha a ter tido o “azar” de parecer, performar ou se autodesignar no masculino (LEAL, 2018, p. 15).

Retomo o documentário apresentado anteriormente, no qual temos a fala de Makota Valdina. Se, por um lado o documentário se empenha em “desmistificar vários estereótipos e preconceitos da nossa sociedade e ao mesmo tempo dar visibilidade e voz a essas mulheres que cansaram de gritar em silêncio<sup>28</sup>”, tratando o Candomblé enquanto espaço que acolhe e abraça as diferenças, por outro lado, aponta haver um limite, uma “cartilha” que precisa ser respeitada. Essa cartilha é que me parece ser questionada pelo babalorixá no terreiro. Ora, a forma como lida com Nicolý, ainda que ela supostamente não se sinta mal “em se vestir desse jeito”, favorece com que ela fortaleça sua autoestima e confiança.

---

<sup>28</sup>DUMELA. Documentário “A dona do Terreiro”. A jornalista Deisy Anunciação discute e identifica a trajetória da mulher negra na liderança do poder religioso afro-brasileiro. No documentário, traz depoimentos de mulheres influentes do candomblé: Mãe Stela de Oxóssi, Lindinalva Barbosa, Mãe Gilda D’Oxum e Makota Valdina. Disponível em: <http://www.revistadumela.com.br/2018/04/23/documentario-a-dona-do-terreiro/> Acesso em 05 set 2020.



Utilizando-me de wanderson flor do nascimento (2019), professor de filosofia com ampla discussão acerca de terreiros e estudos de gênero, questiono o que seria essa tradição e defendo que é preciso rasurá-la, marcando seu desejo de ser algo estático, imutável, estanque. Importa também marcar na advocacia da tradição, não a defesa das mulheres, mas a reprodução de um discurso branco, heterossexual, patriarcal que se funda não apenas no domínio sobre os corpos e desejos das mulheres, mas, ainda mais complexo, assenta-se no ódio pelas mulheres (HOMEM, 2019), numa metafísica da presença e no desejo do encontro com a verdade, desde que seja uma verdade-homem-fálica e não “toda vestida de mulher”.

Um essencialismo do que seja tradição deve ser fissurado por uma discussão filosófica e culturalista, inclusive apartando o que é entendido por tradição, dos mitos e fetiches impostos pelo Ocidente às sociedades africanas. Sabe-se que os invasores produziram, por um lado, todo um discurso patriarcal e judaico-cristão, capaz de condicionar os colonizados às leituras do real que lhe interessavam, por outro, esses discursos fetichistas acerca do continente africano, de seus saberes e religiosidades, reflete os fantasmas que assombravam a Europa, e nada ou muito pouco teriam a ver com religiosidades africanas.

Logo, a ideia de tradição não deve se coadunar com um discurso saudosista e nostálgico do passado atravessado pelos interesses da colonialidade e sim, preservando aspectos positivos das culturas africanas, viabilizando a potencialidade de todas as formas de ser e existir.

A tradição é viva, fundamentada e tem suas raízes. Foi exatamente isso que ouvi, vi e senti várias vezes e que me fez questionar o que é tradição? Quando é tradição? E até onde vai a tradição? Percebo através dos relatos e das paráticas discursivas que a tradição não morre, que ela sempre vai existir, que passe dias, meses, anos ela estará ali viva. (...) Mas, percebo também que nesse fenômeno que é “tradição” existem processos de construção e desconstrução decorrente aos trânsitos temporais (LEMOS, 2019, p. 54).

Há que se problematizar os limites da tradição em face do tempo e das alterações atinentes à cultura. Ora, se as vestimentas vão sendo alteradas, se ritos são “adaptados”, porque as tarefas organizadas nos terreiros devem se submeter à sexualidade? A que “tradição” se recorre para justificar que os ritos devam estar apostos às categorias “homem” e “mulher”, as quais só se mantêm “em pé” no âmbito das palavras, “e não na realidade vasta e complexa da natureza e muito menos na realidade vasta e mais complexa das relações humanas concretas”? (HOMEM, 2019, p. 11).

Os discursos de exclusão se pautam em uma perspectiva cisheteronormativa, excluindo sujeitos que reivindicam identidades dissidentes, não atreladas ao sexo biológico –

especificamente de mulheres de vagina e homens de pênis, parecendo prevalecer esse corpo biológico e não mais os desejos das pessoas – dialogando com os estudos de gênero e as religiões de matriz africana. Evidenciando um pensamento essencialista, pautado em noções biológicas e binárias, dificulta vivências trans no Candomblé, endossa estruturas patriarcais e mentalidades androcêntricas, sem questionar relações instituídas entre os gêneros e as hierarquias de poder. Noutras palavras, aquilo que se sugere como tradição, se pauta por uma perspectiva cisnormativa, excluindo sujeitos que reivindicam identidades plurais e performances dissidentes de gênero.

Também permeiam os fundamentos das tradições africanas, a ideia de ancestralidade associada às de descendência e, portanto, de reprodução, sendo na discussão sobre a ancestralidade que a reprodução é colocada de maneira incontornável. Ao falar sobre as divisões de tarefas para homens e mulheres no terreiro pai Dionata questiona dinâmicas sexistas, pautadas em normatividades cisgêneras, questionando a ideia própria de tradição. Ouçamos:

Veja bem, dizem que só mulher pode fazer isso, só homem pode fazer aquilo. Falam que tem coisas que só a mulher pode fazer porque só ela tem útero. Mas aí a gente pensa o seguinte: esse povo que fala isso, se tiver uma mulher que tem algum problema e precisa tirar o útero, acontece o que? Ela vai deixar de fazer aquilo? Então tem coisa que precisa pensar. Precisamos sair desses pensamentos. Ser mais aberto. Se fosse errado, então não existia mulher incorporando santo oboró, ou homem incorporando.

Ancestralidade e reprodução sustentam-se nos papéis do macho e da fêmea da espécie, logo, “para a tradição só podemos experimentar um desses papéis” (nascimento, 2019, p. 129), o que acaba por moldar, portanto, as interdições e as dinâmicas dentro dos terreiros que demarcam as funções do masculino e do feminino sob perspectiva cisgênera e heteroterrorista. Mas,

qual o sentido dessas interdições? É só para ser coerente ao ciclo da ancestralidade e da reprodução que funda papéis? Suponhamos que sim. Se esse for o caso, naturalmente nenhuma mulher transgênera poderá desempenhar um papel destinado a uma mulher cisgênera, já que a primeira é terminantemente impossibilitada de procriar, de constituir descendência biológica na forma do parir. O mesmo acontecendo com homens trans, que estariam impossibilitados, como os homens cis, de inseminarem e fecundarem um óvulo (nascimento, 2019, p. 129).

Esses questionamentos fazem gaguejar os argumentos utilizados para as interdições. Noutras palavras, o autor questiona o critério para as rejeições baseados na reprodução, rasurando tal fundamento, ao perguntar o que acontece com os homens e mulheres estéreis. Se

não procriam, são impedidxs de desempenhar o papel que seria direcionado para o homem e para a mulher cis? “Parece, então, que do ponto de vista do fundamento tradicional da ancestralidade não se sustentaria, por princípio, a vedação de funções destinadas a pessoas cisgêneras a pessoas transgêneras” (nascimento, 2019, p. 130).

Chamo a atenção também para a fala de pai Dionata quando ele fala sobre a incorporação, a existência do fato de homens cis incorporarem orixás femininos e também o contrário. Como Kaio Lemos bem salienta, “muitas vezes, o gênero do orixá não é o mesmo gênero do iniciado. Nesse sentido, o ritual possibilita um processo de desconstrução no que tange aos aspectos biológicos, de gênero e religiosos”. Concordo, portanto, que é um tanto duvidoso pensar sobre a presença de pessoas trans e travestis no terreiro tomando como base antíteses, normas lidas como naturais.

### **3.3 “Ser de Oyá é ser obrigada a ser forte!” – “Se não aguenta dendê quente, nem venha comer meu acarajé”.**

“Iansã é o que me sustenta, né. Eu lembro um dia quando eu tava me sentindo tão triste, um desânimo, vontade de sumir sabe, na hora bateu uma ventania forte, eu fiquei passada bicha. Ali eu senti na hora que foi um sinal dela. Ali eu vi que eu não sou sozinha. Me deu uma força que na hora eu fui no roncó bater cabeça pra ela”.

Nicolý de Oyá.

Começo com essa fala de Nicolý (ou com essa epígrafe), fazendo referência à dona da sua cabeça. Oyá (ou Iansã, como também é chamada) é orixá guerreira, dona dos ventos, uma das divindades femininas das religiões afro-brasileiras, “expoente de mulheres fortes que se reinventam com o passar dos tempos, seja no papel de mãe zelosa, ou no papel da mulher guerreira e livre, poligâmica, foco da família matrilinear, símbolo do matriarcado no início dos tempos da Bahia e da Salvador das Mulheres” (SANTOS, 2020, p. 119). Os itãs nos revelam um feminino que não tem medo de lutar e que sempre está pronta para enfrentar os desafios. Além disso:

De temperamento forte, intrépida, voluntariosa e sensual, Iansã é uma deusa guerreira. Ela luta ao lado de Xangô, seu marido e domina o espírito dos ancestrais (os Egunguns). Deusa do fogo e das tempestades, controla os raios (Xangô tem o domínio sobre os trovões). Seus símbolos rituais são a espada e o eruexin, instrumento com que espanta os espíritos dos ancestrais (Egunguns); sua cor é vermelho vibrante. Dança agitando os braços estendidos, simulando desencadear os elementos naturais e afastar os Egunguns dos seres vivos. O povo de santo diz que com as filhas de Iansã ninguém pode, elas são temidas e respeitadas (CARNEIRO; CURY., p. 1994, p. 139)

Iansã é múltipla, transformação, assume diferentes formas “referidas aos diferentes papéis que a mulher negra teve que desempenhar ao longo da sua história, na África e no Brasil, para vencer os obstáculos existentes, para assegurar a manutenção de seu povo” (BERNARDO, 2005, p. 74). São, principalmente, esses aspectos ligados à força, resiliência, resistência, que entrecruzam Oyá e Nicolý.



**Figura 5** – Terreiro de Candomblé Castelo Alto de Xangô  
**Fonte** - Arquivos do Castelo Alto de Xangô

Em uma das perguntas na entrevista, pedi para Nicolý me falar sobre Oyá. Não fazia parte do questionário semiestruturado, no entanto, devido ao andamento da nossa conversa, eu senti a necessidade de perguntar. “Iansã é meu tudo. Depois que eu fiz santo e que eu aprendi quem era ela, eu mudei muito. Meu pai pequeno me falava quem era Iansã, guerreira, orixá dos ventos, se transformava em búfalo. Aquilo me deixou feliz. Tinha que ser minha mãe mesmo, bicha. E eu sou assim viu, sou igual o vento, ninguém segura”.

Ligando o que lhe foi ensinado sobre sua orixá a suas vivências, Nicolý toma como referência o dinamismo de Oyá. Diz ser babadeira porque sua orixá também o é. E são babadeiras mesmo, se acompanharmos, a exemplo, Helena Theodoro (2013), que salienta ser Oyá vibrante e impetuosa, dona do mercado, poderosa. É a orixá que também leva os espíritos ao mundo dos mortos, ligada ao fogo. Viveu com Ogum, com Xangô. Companheira de Xangô, aliás, dono da casa ora em tela. Como não respeitar Iansã?

Por isso que eu falo, bicha, eu sou desaforada mesmo. Já passei por muita coisa nessa vida, já abaixei muito a cabeça. Hoje? Ô dó, eu dou na cara mesmo. Apreendi muito com Oyá. Se não aguenta dendê quente, nem venha comer meu acarajé. Negócio de macho mesmo, hoje em dia eu não quero nem saber...se for pra pegar, aquendar o baco, aí sim né, que eu não tou nem morta. Agora, coisa séria? Pode até ser, mas se quiser me prender, aí é babado. Macho nenhum toma conta de mim. Quem prende o vento? Na mesma hora que eu tou aqui eu já não tou mais. Eu posso ser o que eu quiser, bicha... Iansã é borboleta, búfalo, mulher, vento, tempestade...pra que eu vou querer ser uma coisa só? Eu sou travesti mesmo. A gente pode ser o que a gente quiser. Meu maior orgulho é ser de Oyá. Se eu fosse dar ouvido pras coisas que eu já ouvi nessa vida, eu tava aí hoje vestindo bermuda tactel, igual os mavambo (risadas), já pensou? Deus é mais.

Assim Nicolý vai se montando, se construindo, reconstruindo, performatizando suas identificações, construindo sua subjetividade sempre em devir, ora borboleta, ora búfalo. Se Oyá é mulher de liderança e do empoderamento feminino, bela, suave e sedutora como brisam tanto quanto forte, resistente e furiosa como vendaval (Tulani Pereira da Silva, 2018, p. 64), por que não lidar com “ser o que eu quiser, bicha”?

Evidentemente, estou falando de Oyá, mas estou falando também de Nicolý. É daí que vem a sua força, macho nenhum toma conta dela; trata-se de uma força travesti (se sua mãe é transformação, ela vai seguir normas para que?); força travesti negra (resistindo às imposições sociais cisheteronormativas brancas). Nicolý de Oyá, não de espiar!

A partir das narrativas sobre Oyá (há muito dela ainda não dito) é evidente que estamos longe de uma perspectiva filosófica cartesiana de sujeito. Aqui, ao contrário da fixidez, temos um sujeito transitório, indeterminado. Os itãs mostram que ela é muito mais.

Aos doze anos, Oyá já era uma linda mulher e bastante inteligente, deixando qualquer homem encantado. Nem mesmo o seu pai conseguiu sublimar sua atração por ela e tentou possuí-la. A menina desesperada, fugiu de casa. Quanto mais corria, mais obstáculos lhe surgiam. Ela não conseguiu escapar de seu pai. Em seu desespero, os seus poderes naturais afloraram e ela transformou-se em pedra, em madeira, em cacho de dendê, para dispersar o pai. Mas ele continuava a perseguição. Oyá transformou-se num grande elefante branco, atacando Odulucê (OLIVEIRA, 2017, p. 39).

Esse me parece um caminho possível para problematizar a ideia própria de identidades, fechadas em categorias, que entendem o sujeito já produzido, que sabe de si, auto-idêntico. Melhor: as multiplicidades de Nicolý e de Oyá são convites para pensar sobre as armadilhas da própria identidade. Primeiro porque identidade foi um conceito inventado por brancos, e que nos leva a noções de sujeito do modo como o eurocentrismo incutiu em nós. Identidades fixas. Ou isso ou aquilo. Ser homem ou mulher. Ser gay ou heterossexual. Cis ou trans. Fixar a identidade trans/travesti, por exemplo, significaria entender que todas as pessoas trans e travestis são iguais. Identidade é, portanto, inerentemente opressiva.

Ao apresentar essas ideias, não tenho a pretensão de anular as lutas. Sem dúvidas, os movimentos sociais, as lutas que têm a ver com bandeiras identitárias são importantes. No entanto, quando se pensa sobre determinadas categorias, é fundamental problematizá-la, ou seja, desaquecendo a ideia fixa de identidade: Pensar, por exemplo, sobre “mulher”, é fundamental questionar: o que estamos entendendo por mulher? quem estamos incluindo/excluindo nessa categoria?

Pensar o sujeito, então, requer a escolha de um contra caminho, que considere construções de subjetividades e Judith Butler é um babado forte nessa discussão. No campo das questões de gênero, sexo e desejo, a partir da desconstrução de concepções essencialistas, Butler apresenta ideias que criticam a univocidade do sujeito. Começemos por entender que, para Butler (2003) o que nos constitui é a nossa relação de interdependência com o outro. Por essa ótica, não me interessa dizer quem Nicolý é (como se isso fosse possível), interessa refletir sobre as suas subjetividades a partir da relação com o outro. Noutras palavras, o que Butler está sugerindo é que, ao invés de perguntarmos quem somos, nos questionemos como nos constituímos enquanto sujeitos.

Atento às falas de Nicolý sobre o candomblé, entendo que esse outro pode ser o próprio sagrado. Ser filha da dona dos ventos, de uma orixá conhecida por sua força, potência feminina, infere nos processos de construções das subjetividades de Nicolý. Ela mesma nos dá pistas sobre a desconstrução das ideias de fixidez das identidades. Daí ser fundamental entender que desconstrução, como propõe Butler (2003) evoca uma perspectiva para além dos binarismos.

Inclusive, Judith Butler (2003) rasura a própria categoria de gênero. Gênero não é essência, é na verdade um sistema de regras. Se a noção de gênero foi construída pela clínica, pelas perspectivas biologicistas, é preciso que estejamos abertos à desconstrução. Gênero não é só masculino e feminino. São sistemas de significações regulados pela política.

Compactuo com a ideia de desessencialização das categorias, portanto, me parece um equívoco continuar insistindo em noções binárias. A partir dessa ideia de desconstrução, entendo o pensamento binário como algo que não dá conta de pensar o mundo. Isso coloca em questão também às ideias de origem, certo, errado. Desconstrução nos leva a uma multidão de sujeitos. Não somos, nos tornamos. Mas nos tornamos o que? Não sei, apenas nos tornamos. Para Butler, o que importa é o “tornar-se”, sem esperar conhecer o outro esperando uma verdade final. Se Nicolý está aqui e lá, se passeia por banheiros femininos e masculinos, se veste roupas de candomblé ditas masculina e também femininas, se ocupa espaços lidos como

femininos e outros como masculinos dentro do terreiro, então há muito mais nela. É pobre lermos apenas travestilidade em Nicolý.

“Ser de Oyá é ser obrigada a ser forte”, já disse Nicolý. E é em Oyá que ela busca essa força. Força para enfrentar as normatividades, as estruturas de poder que moldam vivências/existências e sustentam a cisheteronormatividade branca. Força para ser. Simplesmente ser! Ser travesti, mulher, inúmera! “Ser” sem essencialismo. Sem existência do original, afinal, o original não existe. Comecei essa pesquisa me definindo enquanto sujeito cis, preocupado com o meu lugar de fala (não excludo essa necessidade, aliás, é fundamental). No entanto, começo a questionar a minha própria cisgeneridade. E não, eu não estou reivindicando o que seria chamado de uma identidade feminina de gênero. Contudo, a inexistência desse original faz com que todes sejamos sempre a cópia da cópia da cópia. Cisgeneridade não é original. Portanto, não sendo, somos todes travestis, estamos o tempo todo nos travestindo.

Ora, Nicolý já questionou que se sua mãe Oyá não deixa ninguém decidir quem é (sendo múltipla), ela também não é obrigada a ser o que é imposto. E é assim que ela vai se (re)constituindo, a partir da desposseção, ideia que também, faz parte da teoria renovada do sujeito, trazida por Butler (2003). Ao invés do sujeito que sabe de si, temos um sujeito que se produz com essa desposseção. Somos todos compelidos a sermos cisheterossexuais. Nossas experiências são constituídas por diversas repressões sobre o que ser e não ser. Nossos desejos vão sendo socialmente reprimidos. Assim, vamos nos constituindo sujeitos, a partir da perda, da desposseção. Realço: tudo isso a partir da alteridade e de relações de interdependência. Assim, Nicolý vai rasurando lógicas, resignificando, excluindo dela elementos do que é lido como masculino e construindo a sua travestilidade. Sendo o que foi ensina a não ser.

Oyá vai demonstrando cumplicidade com Nicolý. Não somente pelos mitos e nem pela interpretação feita por Nicolý sobre a ideia de transformação, de ser múltipla. Essa cumplicidade se evidencia de modo ainda mais concreto nas relações entre as duas. Exemplifico contando algo que aconteceu em 2014, Nicolý e eu éramos recém iniciades. Nicolý estava no terreiro, no entanto, incorporada, devido a uma discussão que ocorria entre dois filhos de santo. Isso é comum acontecer quando o santo é novo. Tomam o corpo da(o) yawô para apaziguar a situação. Oyá foi tomar a benção do seu pai pequeno. Nicolý estava com roupa de ração dita masculina, no entanto, embaixo da camisa, usava um bojo de silicone adesivo, o qual foi retirado pelo nosso pai pequeno no mesmo instante. Ele conversou com

Oyá, questionando como ela permitia aquilo. E mais: pediu para que não tomasse o corpo de Nicolý caso ela estivesse “naquela situação”, vestida ou utilizando acessórios “femininos”.

Ocorre que isso não aconteceu. Nicolý recebeu Oyá outras vezes, e ela mesma disse (através da erê – a metamorfose do orixá) que não teria problema nenhum Nicolý vestir o que sentisse vontade.

Eu lembro também da reação do nosso pai de santo nessa situação. Discordou do nosso pai pequeno, dizendo que aquele não era um motivo para privar a vinda de uma entidade no terreiro. Oyá veio outras vezes. Continua vindo. Demonstra cumplicidade com Nicolý, ajudando-a a viver nesse mundo e evidenciando que ela não está sozinha.

O que eu quero dizer é que Nicolý, como a orixá da sua cabeça, está em transformação constantemente. O corpo travesti de Nicolý é fluído, e essa fluidez é acolhida pela dona dos seus caminhos. Não me parece absurdo afirmar, portanto, que Oyá é resistência política de Nicolý. Na relação entre elas há um rompimento com moralismos, paradigmas cristãos que aparecem nos terreiros (como por exemplo a noção de pecado), com perspectivas eurocentradas e colonizadas dos ser. Para Oyá, não existe problema algum em uma travesti vivenciar sua identificação de gênero. Eparrey, Oyá!

### 3.4 “Eu sou uma Pombagira em vida!”

Quando me virei, vi uma mulher na beira da estrada  
 Trazia uma rosa em suas mão, um feitiço no olhar  
 Naquela bela noite de luar, deslumbrei sua dança  
 Com sua saia a rodar, eu me aproximei  
 E lhe perguntei o que ela fazia na estrada  
 Ela respondeu: moço eu sou Rainha, vim lhe ajudar  
 Sou Maria Padilha.  
 (Ponto de Maria Padilha)

Nesta encruzilhada e nas tantas e outras mundo cuirdiaspórico afora, surge pombagira, trazendo axé e poder para essa gira de reflexões. Caminha de mãos dadas comigo e me ajuda a pensar sobre (des)construções identitárias, formação de subjetividades de Nicolý, travesti de terreiro. Esse caminho se aproxima dos argumentos de Donna Haraway (1995) sobre a necessidade de olhar para a construção do conhecimento de modo mais localizado, questionando, contestando e desconstruindo produções hegemônicas do conhecimento. Refletir sobre construções identitárias com base na relação entre deuses e humanos é um



caminho possível. Falando sobre a umbanda, Mariana Leal de Barros e José Francisco Miguel Henriques Bairrão (2015, p. 127) explica:

A umbanda se configura como um campo particularmente interessante na área da pesquisa psicossocial na medida em que o mundo dos deuses costuma refletir com maestria os humanos que se lhes devotam. Congregando contribuições heterogêneas, o culto se apresenta plural, dinâmico e abarca uma diversidade de guias espirituais que “são preciosas referências sobre nossa sociedade – em especial, permitem-nos perceber claramente a forma como ordenamos o universo ao nosso redor”.

A forma como a pombagira surge nas falas de Nicolý, também traça caminhos para reflexões sobre resistência, empoderamento, força superior que abraça uma travesti e que influi diretamente nos processos de construções identitárias, na forma como ela percebe o seu espaço religioso e até mesmo nas suas relações com os membros do terreiro.

Mas quem é a pombagira? Inicialmente, me atrevo a dizer que Pombagira é um “feminino borrado”. Uma afronta. Entidades ligadas à religiosidade Afro-brasileira, ela aparece nas falas de Nicolý no início das nossas conversas falando sobre o candomblé na sua vida.

Eu já gostava de candomblé antes mesmo de vim pro Alto... adorava ir nas festas das pombagiras. Saia louca! (Risadas). Bicha, eu bebia horrores. Tinha também as outras festas, mas a que eu mais gostava era a das pombagiras. Parece que tinha um chama. E as consultas? Oh fia, eu não saia de lá enquanto alguma moça não vinha falar comigo. E por causa dessas festas eu fui cada vez mais gostando do candomblé.

Ao atribuir a ideia de “feminino borrado” às pombagiras, busco realçar o seu caráter transgressor, subversivo, capacidade de reelaboração do feminino. São entidades femininas, sem dúvida, belas, no entanto, estão longe de serem recatadas e do lar, elas lidam com a ambiguidade de uma “saia louca” – saia de sair, ir correndo ao encontro das festas e das giras, e saia de roupa, vestimenta, repleta de babados, e já estamos em outra ambiguidade. Não é babado? Daí não ser à toa que, nas falas de Nicolý sobre as suas experiências enquanto candomblecista, sempre realce que tem muito respeito e gratidão pelas pombagiras.

Há quem diga que pombagiras são exus femininos. No entanto, é fundamental pontuar que não há entre eles uma relação de submissão: “ao lado deles, nem atrás nem na frente, encontramos as pombagiras. Igualmente transgressoras, essas mulheres também povoam o imaginário brasileiro com todo seu vermelho lascivo que exala sinal de perigo” (BARROS; BAIRRÃO, 2015, p. 128). Ao falar sobre suas experiências em outros contextos religiosos, Nicolý chama a atenção para algo importante que precisa ser pontuado. Vejamos:

Nunca fui de ir em igreja não, bicha. Já fui, mas não é pra mim não. Ai, eu nunca gostei de umas coisas, mesmo que eu não era de candomblé ainda né, mas lá falava de iemanjá que era um, demônio disfarçado. Eu lembro que falava também de Cosme e Damião. E o que mais falava era das pombagiras, como se fossem o diabo mulher. Antigamente eu até acreditava, sabia? Mas depois que a gente conhece a gente vê que não tem nada disso. Pombagira é babadeira e eu adoro, não vou mentir. É muito close.

Pombagira ensina a transgredir. Por ser compreendida como uma mulher forte e que rasura o feminino que a sociedade patriarcal impõe, ela foi erroneamente “compreendida como entidade que teria os dois gêneros bem representados” (BARROS; BAIRRÃO, 2015, p. 128). Porém, há que se atentar para o problema em refletir sobre construções identitárias e sobre a categoria de gênero adotando perspectivas essencialistas quanto a essas categorias. É preciso, dessa forma, ser subversivo também no olhar que lançamos junto à proposta de pensar sobre subjetividades de sujeitos, especialmente no que diz respeito às suas identidades de gênero. Ou seja, é salutar rever nossos olhares muitas vezes fixos, generalizantes. Nicolý apresenta uma performatividade feminina de gênero, contudo, borrando o que perspectivas essencialistas de gênero chamariam de identidade feminina.

Pela frequência da Pombagira nas falas de Nicolý, decidi, em certo momento da nossa entrevista, pedir que me falasse um pouco mais sobre essa entidade. A sua resposta dialoga bem com o que já foi apresentado até aqui.

Pombagira é mulher, né. Mas é mulher mais pra frente, mais babadeira. Se elas não for com tua cara, não tem essa de recado não. Fala pra todo mundo ouvir. Na verdade, não tem só um tipo de pombagira, né. Tem várias: Maria Padilha, que é a que eu vou assentar, tem também Mulambo, Farrapo... ai, tem horrores. Bebe horrores, fuma, dá conselho, ensina banho pra aquendar bofe, faz todo tipo de consulta... elas é pra frente mesmo. Adoro!

Nicolý, com essa apresentação do que são as pombagiras, realça a ideia de que elas fazem uma reelaboração do feminino vitoriano. Estamos longe do século das luzes e da prisão da cristandade, distantes de Maria silenciada e casta. Ser “mais pra frente”, “mais babadeira”, revela o caráter transgressor dessas mulheres, o fato de rasurarem um ideal de feminilidade, associado a bons modos, recato, ser do lar e subserviente ao homem.

Não é à toa que Nicolý fala tanto das pombagiras. Percebi a necessidade de refletir sobre essa relação no momento em que Nicolý começa a evidenciar que se espelha nelas, e ela diz isso de forma bem explícita: “Eu sempre fui mais pra frente, bicha. O povo nem mexia comigo porque eu sempre fui mais babado. Por isso que eu adoro as lebara. É das minhas”.

Observe que ela utiliza as mesmas expressões como “ser mais pra frente”, ser “babadeira, que a aproxima tanto das pombagiras, aliás, as confunde, imanta.

Descrevo agora uma situação que entrelaça muito Nicolý às pombagiras. Na minha terceira visita ao terreiro (digo com o uso do caderno de campo), a roça estava em função, com dois yawos recolhidos, prestes a se iniciarem. Descemos para varrer as ruas do terreiro, todas pocs. A hora de varrer o terreiro sempre é um momento muito leve, em meio a muitas conversas de bichas, risadas, brincadeiras e trocas de afetos.

Nicolý começa a nos falar sobre o fim de um namoro. “Agora é sério, acabou, não quero mais”. Em meio a risadas (por sabermos do histórico do relacionamento), uma das bichas diz: “Para, Nicolý. Daqui a pouco tá um cu dentro do outro”. Nicolý responde o seguinte: “Eu gosto dele e tudo, mas não dá certo, bota fé? Eu sou assim, fico com um homem, mas logo já quero aquendar com outro. Não sou mulher de um homem só não, mô. Não vou mentir pra vocês, eu gosto dele, mas chega um momento que eu canso e já quero outro”. Ela diz ainda: “Se eu ficar com um bofe só, eu fico louca”.

Ao dizer que não consegue ficar com um homem só, uma das bichas pergunta para Nicolý: “Mas porque isso, bicha?”. Essa também era a pergunta que eu queria fazer, então me atentei para a resposta dela, que foi a seguinte: “Sei lá, deve ser alguma coisa de Pombagira. Pai Dionata contou um sonho que ele teve comigo. No sonho, ele disse que eu tava dando osé em uma pombagira e que tinha mais de 10 travestis ao meu redor, cantando”. Ela segue a narrativa dizendo que precisa assentar a pombagira dela, Maria Padilha.

Nicolý e Pombagira num osé, ou seja, num ato ritualístico de “limpeza” dá o que pensar, ainda mais com tantas travestis ao seu redor. Trata-se do feminino borrado, da presença forte de mulheres que transgridem os interditos dos machos ocidentais, questionam o domínio masculino e suas ideais machistas e misóginas. Essa ideia sobre as travestis como feminino borrado dialoga com a perspectiva apresentada por Benedetti, segundo a qual há uma busca pelo feminino por parte das travestis, contudo, a partir de uma resignificação desse feminino, ou seja, trata-se de um feminino travesti – tal qual o zelador viu em seu sonho? –, “reconstruído, resignificado, fluido, mas também confuso e borrado, às vezes esboçado” (BENEDETTI, 2005, p. 96) – ou que retorna à tona, por meio de um sonho de limpeza, destravando o recalque em torno das corpas travestis?

Nicolý frisa no decorrer das suas falas que é mulher. Reivindica uma identidade feminina de gênero. Contudo, borrando também essa categoria, continua falando sobre o fim do seu relacionamento e diz: “Coitado, homem pra vim mandar em mim, ele tem que ter duas

necas, eu faço logo a linha da música que fala que uma bunda dessa não nasceu pra ser mandada”.

Surge em cena uma das pombagiras de Pai Dionata, entidade babadeira, sedutora, mágica, misteriosa, que se apresenta para nós do terreiro sob seguinte nome instigante: Venenosa. É uma Pombagira que cruza os caminhos de Nicolý.

Eu tenho muita fé, bicha. Ainda vou ter muitos caminhos abertos, vou realizar meu sonho que é colocar meus peitos, entendeu? Tirar a neca não... eu não tenho vontade. Mas meu silicone eu vou colocar, tenho fé nas meninas. Venenosa tá nos meus caminhos e eu fico muito feliz só de lembrar. Já fui muito humilhada nessa vida por eu ser travesti. Os bofe mesmo acham que a gente só quer fuder e pronto! Depois das meninas na minha vida eu me dei mais valor, eu deixei de ser besta, de ser pisada.

Nicolý relata como Venenosa fortaleceu a sua existência: “Teve uma gira mesmo que ela me deu uma baixa. Falou que eu tinha que parar de ser besta, que eu não nasci pra ser fraca não. Até hoje eu lembro disso”. Se Nicolý não nasceu para “ser fraca”, nasceu para ser forte, para reagir, resistir, reivindicar seus direitos, sua autonomia, cuja potência se avoluma através de seu reencontro, de uma reconexão, de um *religare*, ou seja, de um religar-se, por meio da religiosidade negra a uma pombagira. Dito de modo ainda mais intenso, é através da conexão com a pombagira que está dentro dela e que lhe habita, que seus caminhos e encruzadas se abrem.

Essas falas de Nicolý sobre os ensinamentos de pombagira, refletem exatamente os entrecruzamentos das vivências de Nicolý e na forma como ela olha para si mesma e se percebe no mundo. Ela continua: “eu sou muito forte e gosto de ser livre. Não vem querer me prender não, que eu dou a louca (risadas)”.

Força e liberdade são aspectos que Nicolý incorporou em suas vivências tomando como símbolo as pombagiras, muitas vezes “minimizadas ao estereótipo de mulher vulgar, prostituta e amoral” (Letícia Reis, 2020, p. 110), assim como Nicolý diz que, por ser travesti, acham que “só quer fuder e pronto”.

Nicolý, como as pombagiras (principalmente devido aos próprios ensinamentos da sua protetora) assume um papel de transgressão. Refuta imposições, ultrapassa limites, inquieta.

A pombagira é uma entidade bastante debatida pelos pesquisadores da área, também, por vezes, difamada pelo senso comum (...). As críticas direcionadas à figura da Pombagira em muito se assemelham às críticas voltadas às mulheres que, no geral, se desviam da conduta determinada pela sociedade patriarcal (REIS, 2020, p. 110).

Por que não falar então em uma pombagira-travesti? A relação entre Nicolý e Venenosa dá subsídio para isso. Retomo o fato de Nicolý ter sido amadrinhada por uma pombagira e estar se esforçando para realizar sua obrigação de 7 anos, o que deve ocorrer ainda nesse ano, assentando Maria Padilha, a qual “estará ainda mais presente em minha vida”.

Danillo Bitencourt (2019) nos lembra da existência de um ritual entre as travestis, no qual as mais velhas nomeiam as mais novas. Nicolý foi batizada por uma pombagira. E para além de nomear, ordenou que dentro do terreiro não deveríamos chama-la por outro nome: “Esse dia foi um babado, viado. Assim, né, tava todo mundo do terreiro, e Venenosa chegou. A gente curtindo a gira e a pombagira chegou na minha frente e falou bem assim: a partir de hoje você é Nicolý. O povo daqui tem que aceitar você do jeito que você é”.

Esse momento exemplificar uma rasura à cisnormatividade, a qual faz com que Nicolý se sinta acolhida em sua religião. Portanto, se as pombagiras reelaboram o feminino, mostrando-se subversivas, elas dialogam também com o feminino borrado de Nicolý, que repensa a sua travestilidade/feminilidade, tornando-se empoderada, forte e, portanto, conseguindo lidar com diversas situações que antes a acanhavam.

O que quero demonstrar é que Nicolý evidencia que as pombagiras mudaram a forma como ela se reconhecia. Após, principalmente, a chegada de Venenosa em sua vida, ela se torna, como nos relata, uma “travesti mais babado”, empoderada.

Tu sabe que o curso que eu fiz de depilação, foi Venenosa que me deu de presente, né? Ela falou que não queria me ver parada. E é isso mesmo. Tem que ser correria... eu fiz meu curso, sei trabalhar com depilação, ainda não tô depilando, mas pelo menos eu já sei, né? Eu agradeço muito a ela.

Nicolý (ainda) não incorpora a pombagira. O pai de santo do terreiro afirmou que a pombagira dela é Maria Padilha, e como eu disse anteriormente, ela é protegida por Venenosa. O fato de não incorporar, está longe de significar que as pombagiras não regem a sua vida. Nicolý faz questão de sempre falar como a sua vida mudou depois que descobriu a proteção que tem. Mudou seu modo de agir, tornou-se mais segura, vaidosa, se sentiu mais à vontade para estar em outros espaços: “antigamente eu saía pouco, era mais com as meninas das casinhas mesmo. Hoje não. Eu já vou nas festas e tudo. Hoje eu sou uma pombagira em vida!”.

Lembro que no primeiro dia de entrevista, Nicolý perguntou se eu iria apresentar o trabalho pra todos assistirem e se ela participaria também. Novamente, ela fala da pombagira:

“No dia que tu for apresentar eu vou com tu mesmo? Mas eu não vou falar nada não, né? Fia, se for pra eu falar alguma coisa, eu concentro em uma perigosa e arraso”. Ao falar “perigosa” ela faz referência à Pombagira.

Estamos falando, portanto, de formação de subjetividade atrelada a um babado queer que não é de Europa ou Estados Unidos, é atravessado pelas dinâmicas dos terreiros, ainda que sem peito, sem farmacopoder, mas um poder resistência de sujeitas e corpos historicamente subalternidade, um poder perigo, um poder veneno Venenosa, um *pharmakón* derridiano – este “lugar” de exportação e deportação, de transferência e referência de sentidos, este “lugar” de “medo” em que o perfume da rosa não deve ser menos temido que o veneno da serpente (FERNANDES, 2018, p. 56) –, ao mesmo tempo veneno e remédio, ataque e defesa, desejo e abjeção, um poder Padilha, um Venenofarmacopornopoder.

Trilhamos por perspectivas desconstrutoras quando entendemos os sujeitos como indeterminados, que transitam, que transgridem e performatizam suas identidades em devir, o que não deve ser entendido como uma agência única de um sujeito vitruviano, absolutamente autônomo e autorreflexivo. Portanto, me parece mais proveitoso pensar em subjetividades sempre postergadas, caminho possível para entender que as identidades são construídas à despeito da suposta imobilidade de uma tradição. Estão imbuídas em negociações, jogos pelo e de poder e relações de interdependência. Não é utópico considerar que Nicolý se constitui também na relação com o sagrado. Essa é uma realidade. Reduzi-la ou fixá-la na sua relação com a pombagira ou numa masculinidade “natural” é que seria distópico.

Interessa pontuar que, a relação Nicolý – pomba-gira – Iansã diz muito sobre formação de subjetividades desviantes. Não se trata de quem ela é, mas como a forma como se vê e espelhada por outras mãos, negras, constitui-a enquanto sujeita que “enfrenta muita coisa na vida, mas eu tenho muita fé nas meninas. Elas me dá caminho e força”.

**CONSIDERAÇÕES:** Tá meu bem, bora fechar com essa caralha!

Fecho essa gira caralhuda, porque escrever uma dissertação não é de Exu, estou arriando esse ebó na encruzilhada da Academia, a saber, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, tanto quanto para o Ori, as mãos, as corpas de uma banca de mestrado, cujo padê está endividado com os trabalhos e empenho do orientador e, junto com Nicolý, pombagira, Oyá, e com os closes teóricos que contribuíram para fazer um babado mais gostosinho, quizilando a aquendação papai e mamãe, hetero-sem-graça, porque não somos obrigados a nada, a nada, né, meu bem? Falo que estou arriando na encruzilhada da Academia, mas, evidentemente, poderia ser em “qualquer lugar”, num não lugar, no “local da cultura” de Homi Bhabha (1998), esse lugar a-tópico, lugar sem lugar, lugar imaginário e inventado em que noções de identidade são postas e com as quais todo povo lida e “escolhe” ser reconhecido, e nas múltiplas moradas de Exu e Pombagira.

A morada de Exu é na encruzilhada. Mas, não se trata de um lugar apenas. Bem distante da fragmentação artificiosa e empobrecedora do pensamento cartesiano e Ocidental, Exu se encontra na “encruzilhada” (com várias aspás) em que imaginários diversos se encontram e se despacham. “Lugar” dado à metáfora do movimento e do atravessamento de imagens, desviando-se da rigidez que paralisa e controla (FERNANDES, 2017, p. 61).

Compreendendo a agência de uma máquina da colonização, uma verdadeira maquinaria da colonialidade em curso (KILOMBA, 2019), a qual depende da ação de estereótipos e da produção reiterada de fetiches, é fundamental lembrar que, em sua produção de discursos totalizantes, a colonialidade que está em curso – com sua lógica neoliberal, capitalista, falocentrada, heteronormativo-compulsória –, insiste em incutir em nós estereótipos assentados em antíteses, em pares de opostos binários e hierarquizados. Essa insistência não se dá a toa, pois produz subjetividades e identidades castradas, busca fixar papéis, controlar desejos e produzir conhecimentos ideológicos sobre o Outro, fazendo emergir um sujeito colonizado, cujos valores são (mal) lidos e signos complexos, apropriados.

Na caminhada empreendida ao longo dos estudos do mestrado, nas minhas encruzilhadas, vozes surgiram fortes, evocaram reflexões, desenhando algo que é fundamental para as discussões que intentam pensar sobre identidades trans no candomblé. Além de ouvir as teorias, foi necessário ouvir a espiritualidade.

Oyá e pombagira gritaram, nas entrelinhas, para participarem das discussões. Deram suporte para pensar não somente sobre vivências trans em terreiros de candomblé, mas

também sobre processos de construções de subjetividades de Nicolý (ideia que retoma o problema de pesquisa), ao mesmo tempo que foram fundamentais para rasurar a ideia de uma identidade fixa, congelada, assombrada por Medusa.

Oyá, pombagira, Nicolý, embaralhadas, são múltiplas como vento, são performatividade e transformação. “Nicolý de Oyá e não de espiar”, uma pombagira em vida. Logo, o diálogo com a espiritualidade foi meu banho de descarrego, desaquecendo ciscolonialidades, desfazendo-me de subjetividades coloniais em mim implantadas e buscando colaborar para que meu terreiro se torne ainda mais acolhedor com a diferença.

Ora, se não há identidade fixa que possa arrogar para si a centralidade, por que prosseguimos excluindo outras formas de ser e existir? Conforme Jaqueline Gomes de Jesus (2013), a negação de pessoas trans em diversos espaços é uma discussão que tem rendido diversas movimentações e lutas por visibilidade, direitos, tendo em vista que a sociedade se molda com base em discursos que legitimam as cisheteronormatividades, as quais excluem os seres “transgressores”, que não se enquadram nessas normas de gênero e sexualidade.

Assim, “o discurso cisnormativo é tão potente que as pessoas não concebem a possibilidade de questionamento ou de escape à cisgeneridade e, quando isso acontece, as travestis e as/os trans são lidxs como estranhxs, penalizadx e muitas vezes, assassinadx” (DIAS; DE SOUZA, 2019, p. 25). Daí a importância de discutir perspectivas que concebem o gênero a partir de olhares essencialistas, pautados nos saberes médicos, em discursos fundamentalistas e alocados em uma visão reducionista da natureza. Problematizei essas noções ao longo do presente trabalho, ao passo que dialoguei com a ideia de que as travestis rasuram cisnormatividades, perturbando as normas e resistindo a elas.

Como se viu, armadilhas branco-cristãs adentram aos terreiros em forma de uma pretensa tradição, ou melhor, num conflito entre as tradições múltiplas e plurais dos terreiros e a tradição cisheteropatriarcal colonial. Mas, não posso deixar de pontuar como essa pesquisa possibilitou mudanças no Castelo Alto de Xangô. A nossa comunidade-terreiro se movimenta para fazer uma gira decolonial, capaz de lançar olhares mais acolhedores e abraçar as diferenças. Há quem diga que muitos terreiros estão querendo mudar as regras do candomblé. Mas se o babado todo nem sempre foi igual, se as tradições são inventadas, reinventadas, são ficções, por que prosseguir insistindo num discurso que gera violências, exclusões, corpos e corpos abjetos?

Tentei demonstrar como Makota Valdina que defende uma propalada tradição, acaba por fragilizar o dito tradicional. Repare-se que a religiosa afirma ser um erro acharmos que



candomblé é uma coisa só: “Não é. Depende do lugar de onde chegou o negro da África, que com isso veio a cultura, veio a tradição, veio a língua, veio os costumes e aí foi recriado”. Ora, se foi recriado e passou por mudanças com o tempo, não me parece coerente usar a ideia de uma cartilha que se pauta em uma tradição imutável para justificar a impossibilidade de pessoas trans vivenciarem suas identidades de gênero nos terreiros.

Essa reflexão em nada se compromete com desacreditar ou criticar a religiosidade ou as pessoas que evocam discursos assentados em dada tradição, mas marcar seu fundamento e, antes, ser uma reverência, respeitosamente compreendendo que somos sujeitos de nosso tempo e que muitas vezes, no afã de proteger o que seria uma tradição, um fundamento religioso, contextos e correlações podem se perder de vista. Isso sem levar em conta que o discurso proferido por alguns religiosos realçam certa tradição e agride dissidências de gênero, homossexualidades e transexualidades nos terreiros.

Ebó arriado. Entregue às encruzilhadas epistemológicas do gênero, raça e religião, compondo, humildemente, o xirê de discussões que envolvem travestilidades e terreiros. Agô, entrego esse babado na esperança de estar contribuindo para essas discussões, no sentido de complementar investigações, entendendo que a pesquisa é uma teia de ideias que se conectam para maiores reflexões e que apesar de fechada a gira, o babado aqui não se encerra, apenas se entrega ao movimento.

Motumbá, Axé!

## REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- AMARAL, Marília dos Santos et al. **Do travestismo às travestilidades: uma revisão do discurso acadêmico no Brasil entre 2001-2010**. *Psicol. Soc.* vol.26 nº.2. Belo Horizonte May/Aug. 2014.
- ARAÚJO, Maria Clara. **A transfobia é uma problemática brasileira**. 2018. Disponível em: <http://usina.de.valores.org.br/a-transfobia-e-uma-problematica-brasileira/>. Acesso em: 15.04.2020.
- ARAÚJO, Maria Clara. **Brasileiros possuem uma dívida histórica com as travestis**. 2016.
- BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. **Cisgeneridade e silêncio**. Transfeminismo.com: [s.n.], 2014. Disponível em: <<http://bit.ly/1Fe7vUR>>. Acesso em: 13 de julho de 2019.
- BARROS, Mariana Leal de; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Performances de gênero na mbnda: a pomba-gira como interpretação afro-brasileira de “mulher”? **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 62, p. 126-145, 2015.
- BASTIDE, Bastide. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Autêntica editora, 2013 – Belo Horizonte.
- BENEDETTI, Marcos. **Toda feita: o corpo e o gênero das travestis**. 2005
- BENEDITO, Júlio Cezar. Religiões e religiosidades populares. O conflito religioso e a simbiose de ritos e performances entre neopentecostais e afro-brasileiras. **Universitas Humanística**. Univ. humanista. N. 61, Bogotá,jan./jun. 2006.
- BENTO, Berenice. **A (re)invenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, v. 19, n.2, 2011.
- BENTO, Berenice. O que pode uma teoria? Estudos transviados e a despatologização das identidades trans. **Florestan**, p. 46, 2014.
- BENTO, Berenice. *Queer* o quê? Ativismo e estudos transviados. **Revista Cult**, São Paulo, ago. 2014.
- BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu**. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- BHABA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOMFIM, Rainer; SALLES, Victória; BAHIA, Alexandre Gustavo Melo Franco de Moraes. Necropolítica trans: o o gênero, cor e raça das lgbti que morrem no Brasil são definidos pelo racismo de estado. **Argumenta Law Journal**, n.31, p. 153-170, 2019.
- BRITO, Camila Pina. **“Já é negro e ainda quer ser travesti?”** – experiências trans de mulheres negras. 2016.
- BUTLER, Judith. Críticamente subversiva. In: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida. **Sexualidades transgressoras**. Una antología de estudios queer. Barcelona: Icária editorial, 2002, p. 55 a 81.

- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. Regulações de gênero. **Cadernos pagu**, n. 42, p. 249-274, 2014.
- BUTLER, Judith; ATHANASIOU, Athena. **Dispossession: the performative in the political**. Hoboken: John Wiley & Sons, 2013.
- CALVO, Daniela. **Ifá e candomblé: desafios, conflitos, contribuições e ajustes**. Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia. João Pessoa/PB, 2016.
- CARDOSO, Lourenço. Branquitude acrílica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista. **Revista Latino-americana de Ciências Sociais**. 8 (1), 2010, 607-630.
- CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos orixás. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Sankofá – Resgate da cultura afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Secretaria Extraordinária de Defesa e promoção das Populações Afro-brasileiras, Governo do Estado, 1994.
- COLLING, Leandro. Teoria queer. **Mais definições em trânsito**, p. 1, 2007.
- CORNEJO, Giancarlo. A guerra declarada contra o menino afeminado. In: MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. Belo Horizonte: Autêntica, UFOP, Universidade Federal de Ouro Preto, 2012. P. 73-82.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002.
- DE SOUZA MANDARINO, Ana Cristina; GOMBERG, Estélio. Candomblé, corpos e poderes. **Perspectivas: Revista de Ciências Sociais**, v. 43, 2013.
- DERRIDA, J. **Gramatologia**. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DERRIDA, J. **Posições**. Trad: Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DIAS, Claudenilson da Silva. **Identidades trans\* e vivências em candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições**. 2017.
- DIAS, Danilo; DE SOUZA, Marcos Lopes. “Parece uma mulher, mas é um traveco”: produções discursivas marginais e transfóbicas nas vivências de uma travesti professora. **Revista Espaço Acadêmico 18 (212)**, 19-30, 2019.
- DIAS, João Ferreira. Ori O! AA ideia de pessoa, a problemática do destino e o ritual do bori entre os yorubás e um olhar ao candomblé. **Horizonte**, v.1, n. 29, p. 70-87, jan./mar. 2013.
- DIAS, Luciene de Oliveira; SILVA, Suzete Aparecida Gomes. **Igbádú: mito enquanto existência no Candomblé**. 2019.
- DUMARESQ, Leila. O cisgênero existe. **Available in (accessed in 01/15/2016): <http://transliteracao.com.br/leiladumaresq/2014/12/o-cisgenero-existe>**, 2014.
- EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura : uma introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Exu: sagado e profano. **Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB**, .3, v. 3, jan./jun. 2017.

- FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Tirar Deus do armário. **Educ. rev.**, Belo Horizonte, v. 35, 2019.
- FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Impactos da disseminação derridiana nos Estudos Culturais. **REVISTA LÍNGUA & LITERATURA (ONLINE)**, v. 20, p. 45-61, 2018
- FILHO, Antoniel dos Santos Gomes. Estudos Transviados: algumas reflexões. **Revista Interfaces: saúde, humanas e tecnologia**, v. 3, n. 11, 2016.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. história da violência nas prisões. 22. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para Liberdade e Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- GAMA, Ligia Barros. **Kosi ejé kosi orixá: simbolismo e representações do sangue no candomblé**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, 2009.
- GERHARDT, Tatiana Engel; RAMOS, Ieda Cristina Alves; RIQUINHO, Deise Lisboa; SANTOS, Daniel Labernarde dos Santos. **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.
- GOMES, Camilla de Magalhães. Gênero como categoria de análise decolonial. **Civitas**, Porto Alegre, v.18, n.1, p. 65-82. Jan,-abr. 2018.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Primavera das rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.
- HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, 1995.
- HOBSBAWM, Eric J. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições. 5. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008**.
- HOMEM, Maria. **Coisa de menina? Uma conversa sobre gênero, sexualidade, maternidade e feminismo**. Campinas, SP: Papius 7 mares, 2019.
- IFADIREÓ, Miguel Melo; SILVA, Isaac de Oliveira Magalhães e. Interseccionando discursos sobre travestis e mulheres transexuais no candomblé à luz da filosofia ancestral africana. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 212, janeiro de 2019.
- JESUS, Jaqueline Gomes de. Feminismo e identidade de gênero: elementos para a construção da teoria transfeminista. **Anais do Fazendo Gênero**, v. 10, p. 1-10, 2013.
- JESUS, Jaqueline Gomes de. **Gênero sem essencialismo: feminismo transgênero como crítica do sexo.** *Universitas humanística* 78.78 (2014).
- JESUS, Jaqueline Gomes de. Identidade de gênero e políticas de afirmação identitária. In: **Congresso internacional de estudos sobre a diversidade sexual e de gênero da abeh**. 2012. p. 1-15.
- JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos**. Ser-Tão, dezembro 2012. Disponível em: Acesso em: 6 de agosto de 2018.
- KASS, Hailey. **O que é transfeminismo?** Uma breve introdução. Transfeminismo, 2013. Disponível em: < <http://transfeminismo.com/o-que-e-transfeminismo-uma-breve-introducao/>>.

KILOMBA, Grada. A máscara. Tradução: Jesus, J. O. **Cadernos de Literatura em Tradução**, n.16, p. 171-180, 2015.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: Episódios de racismo cotidiano. Tradução – Jess Oliveira. 1ªed. Rio de Janeiro: Cobogô, 2019.

LEAL, Dodi. **Performatividade transgênera**: equações poéticas de reconhecimento recíproco na recepção teatral. Tese (Doutorado em Psicologia Social). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2018.

LEAL, Dodi; MOSTAZO, João. **A desnaturalização da cisgeneridade**: impasses e performatividades. 2019.

LE MOS, Kaio. **No Candomblé, quem é homem e quem não é?** 1. Ed. – Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.

LIMA, Fábio. Corpo e Ancestralidade. **Repertório**, p. 19-32, 2015.

MATTOS, Carmen Lúcia Guimarães de. **A abordagem etnográfica na investigação científica**. Rio de Janeiro: UERJ, p. 4-18, 2001.

MOMBAÇA, Jota. **Notas estratégicas quanto aos usos políticos do conceito de lugar de fala**. 2017. Disponível em: <<http://www.buala.org/pt/corpo/notas-estrategicas-quanto-aos-usos-politicos-do-conceito-de-lugar-de-fala>>. Acesso em 07 jun.2020.

MOMBAÇA, Jota. Pode um cu mestiço falar. **Medium**, Natal, v. 6, 2015.

MOMBAÇA, Jota. Rastros de uma submetodologia indisciplinada. **Revista Concinnitas**, v. 1, n. 28, p. 334-354, 2016.

MUNANGA, Kabengele. **Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil**: fundamentos antropológicos. São Paulo: Revista USP, 2006.

nascimento, wanderson flor do. **Transgeneridade e Candomblés**: Notas para um debate. Revista Calundu – Vol.3, N.2, Jul-Dez 2019

NASCIMENTO, Letícia Nascimento Pereira. Eu não vou morrer: Solidão, autocuidado e resistência de uma travesti negra e gorda para além da pandemia. **Inter-legere**, vol. 3, 2020.

nascimento, tatiana. **da palavra queerlombo ao cuíerlombo da palavra**. 2018. [post em blogue]. Disponível em: <<https://palavrapreta.wordpress.com/2018/03/12/cuierlombismo/?Fbclid=IwAR1IUBJ7nAuX-9DcZle54r6gcxtHeSWoPNI-RIaiq6DrkCSIRi4rguK#VU>>. Acesso em: 25. 09.2020.

NAVAS, Kleber de Mascarenhas et al. **Travestilidades**: trajetórias de vidas, lutas e resistências como construção de sociabilidade. 2011.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. Por que você não me abraça. **Reflexões a respeito da invisibilização de travestis e mulheres transexuais no movimento social de negras e negros**. 2018.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de: Transexistências negras: O lugar de travestis e mulheres transexuais negras no Brasil e em África até o século XIX. In: RIBEIRO, Paula Regina Costa *et al.* **Corpo, gênero e sexualidade: resistência e ocupa(ções) nos espaços de educação**. Rio Grande: EDFURG, 2018.

OLIVEIRA, Monalisa Sacramento de. **“Mulher cabeça feita, mulher força perfeita”**: Estudo de traços das yabás em letras de canções do bloco Afro Ilê Aiyê.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **La invención de las mujeres**. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: Editorial en la Frontera, 2017.

PADILHA, Felipe; FACIOLI, Lara. É o queer tem pra hoje? Entrevista com Berenice Bento. **Áskesis**, v. 4, n. 1, p. 156, 2015.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 1, p. 68-91, 2014.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Queer decolonial: quando as teorias viajam. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, p. 411, 2015.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. **Queer nos trópicos**. Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar, v. 2, n. 2, p. 371, 2012.

PRANDI, Reginaldo. Candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, 2001.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto Contrassexual**. Políticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n- 1 edições, 2014.

PRECIADO, Beatriz. Transfeminismo no Regime Farmacopornográfico. In: Conferência **Le cinque gio rnate lesbiche in teoria**. Tradução Thiago Coacci. Roma, 2010.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. **Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales**, p. 117-142, 2005.

REIS, Letícia. A figura da Pombagira: transgressão e epoderamento feminino. **Sacrileges**, v.17, n. 1, p. 109-126, 2020.

RIBEIRO, Rômulo Cambraia. **“Tá pensando que travesti é bagunça?!”**: decolonialidade e resistência nas experiências escolares de travestis e transexuais de Macapá / Rômulo Coimbra Ribeiro; orientador, Alexandre Adalberto Pereira. Macapá, 2019.

SÁNCHEZ, Laura Souza. **Fazer do silêncio um prelúdio**: construção identitária e antagonismo na produção de tatiana nascimento. Mestrado em Literatura, Cultura e Diversidade, Universidade da Coruña, Espanha, 2019.

SANTOS, Vanessa Caroline Silva. **“A prosa é longa e o processo é lento:”** o legado afro-jequeense de Dionília Gomes (filhinha da feijoadá). Jequié, 2020.

SCHIMIDT, Rita Terezinha. O pensamento-compromisso de Homi Bhabha: notas para uma introdução. In: BHABHA, Homi. **O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do Armário. In: **Cadernos Pagu**. Tradução de Plínio Dentzien. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, 2007.

SILVA, Joseli Maria. **Geografias Subversivas**: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades. Ponta Grossa: Todapalavra, 2009.

SILVA, Mary Anne Vieira; MORATO, Herta Camila Cordeiro. Depois do trabalho a festa: o xirê como expressão de socialização no candomblé. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 3, n. 9, p. 1983-2859, 2011.

Silva, Tulani Pereira da. **Entre búfalos e borboletas:** Dançando reflexões sobre corpo e gênero no cotidiano a partir da figura de Oyá-Iansã. Disponível em: <<http://www.cp2.g12.br/ojs/index.php/nganhu/article/view/1857>>. Acesso em: 17.11.2020.

SILVEIRA, Denise Tolfo; CÓRDOVA, Fernanda Peixoto. Unidade 2–A pesquisa científica. **Métodos de pesquisa**, v. 1, p. 31, 2009.

SOUZA, Patrícia Ricardo de. **Axós e Iequês:** rito, mito e a estética do candomblé. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Sociologia)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SPARGO, Tamsin. **Foucault e a teoria queer:** seguido de Ágape e êxtase: orientações pós-seculares. Autêntica, 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode um subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

THEODORO, Helena. **Iansã:** rainha dos ventos e das tempestades. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

VERGUEIRO, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes:** uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015. 244p. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Programa de Pós Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

## APÊNDICE A

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE

Conforme Resolução nº 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde – CNS

---

*Bicha*, tenho um convite *bafo* para te fazer. Eu, Leonardo Silva Vieira, vou fazer uma pesquisa com o título “ENCRUZILHADAS DE GÊNERO E RELIGIÃO: CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS DE UMA TRAVESTI NO CANDOMBLÉ”, e *a senhora* será a estrela principal, a que vai *dar o nome e sobrenome*. *A senhora* diz sempre o seguinte: “eu sou de Oyá e não de espiar” e diz também que “travesti não é bagunça”... E não é mesmo! Então vamos *dar muita pinta*... falarei sobre sua vida, sobre o candomblé, suas vivências no *Axé*, sobre sua relação com a família de santo, com as *amapô* e com os *ocós*, sobre você ser filha da dona dos ventos. Ou seja, o objetivo é estudar sobre tudo que influencia e influenciou para a construção de quem você é hoje, uma filha de Oyá muito da *babadeira*.

Esse estudo é muito importante, pois será uma oportunidade para problematizar sobre as experiências das travestis ao vivenciarem as suas religiosidades, suas relações como sagrado no candomblé.

Vou te contar como será esse *babado*: eu estarei no terreiro junto com você, ficarei de *oju* no seu dia a dia, nas funções, nas festas dos orixás, farei anotações no meu caderno. Em outros momentos vamos bater papo, vou fazer perguntas para a senhora me contar todos os *babados* sobre ser travesti, filha de orixá. Durante as nossas conversas, vou fazer anotações e usar um gravador de voz, pois será importante para que eu faça o trabalho depois.

Este estudo apresenta risco mínimo. Talvez você se recorde de algo que te deixe *uó*, ou se sinta desconfortável para responder algumas perguntas. Caso isso aconteça, você poderá me dizer tudo que te incomoda. Para participar, você não precisa se preocupar com *aqué*, não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira. Quando estiver confusa, eu vou te explicar direitinho, sem *truque*, não se preocupe. Ah, e você é livre para dizer que aceita ou não. Se você aceitar, e depois decidir dizer “não”, você poderá *desaquendar*, sem problema nenhum. Não vou revelar seu nome, será tudo no sigilo, no *ekê*, a não ser que você queira. E se a pesquisa te causar algum dano, você terá direito a pedir indenização.

Como benefícios, você estará contribuindo muito para a gente pensar nessas relações das travestis com o candomblé, ajudar nas reflexões e nas nossas lutas por direitos, pois sabemos bem como essa sociedade tenta *gongar* as travas, os viados e as sapatonas. Nos matam todos os dias, nos proíbe de tanta coisa. Essa luta é nossa!

Quando finalizar, você poderá saber de todos os resultados. E se você permitir, podemos apresentar os resultados em vários eventos, por isso, peço também a **Autorização de Uso de Imagens e Depoimentos**. Seu nome ou o material que indique sua participação não será liberado sem a sua permissão. Os dados e instrumentos utilizados na pesquisa ficarão arquivados comigo por um período de 5 anos, e após esse tempo serão destruídos. Este termo



de consentimento encontra-se impresso em duas vias, sendo que uma das vias será arquivada por mim, e a outra ficará com você.

E aí, mana... com *carão* e com coragem, *bora dar close*?

Eu, \_\_\_\_\_ fui informada desse *babado* sobre a pesquisa. A *bicha* me explicou direito, falou de um jeito que eu *catei* tudo, e tirou todas as dúvidas. Entendi tudo. Sei que se eu ficar confusa, posso chamar a *bicha* para me *passar os caminhos* de novo, dar mais informações. Entendi também que se eu me sentir *uó* em algum momento, posso mudar a decisão de participar se assim eu quiser. Declaro que concordo em participar desse *babado fortíssimo*. Recebi uma via deste termo de consentimento e me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas.

Jequié, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

---

*Assinatura do(a) participante da pesquisa*

---

*Assinatura do(a) pesquisador(a) responsável*

Em caso de dúvidas com respeito aos aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar:

**Pesquisador(a) Responsável:** Leonardo Silva Vieira

Endereço: Av. Lindolfo Azevedo Brito, 1200 – Feliciano Pereira Santos, Brumado, Bahia.  
(77)998255983 / E-mail: leobdo22@hotmail.com

**CEP/UESB- Comitê de Ética em Pesquisa**

Avenida José Moreira Sobrinho, s/n, 1º andar do Centro de Aperfeiçoamento Profissional Dalva de Oliveira Santos (CAP). Jequiezinho. Jequié-BA. CEP 45208-091.

Fone: (73) 3528-9600 (ramal 9727) / E-mail: cepjq@uesb.edu.br

## APÊNDICE B

### QUESTIONÁRIO SEMIESTRUTURADO DIRECIONADO PARA NICOLY

- 1) Proposta de uma autoapresentação, conduzindo com questionamentos para obtenção de dados, tais como: Quem é você? Nome; idade; raça/etnia; cor; identidade de gênero; orientação sexual; classe social; escolaridade; profissão.
- 2) Relato sobre a vida antes de se iniciar no candomblé, e sobre o momento de sua identificação como travesti;
- 3) Você se sente ou já se sentiu (des)respeitada por ser travesti?
- 4) Antes de ser iniciada no candomblé, você frequentou outra religião? Por qual motivo você escolheu o candomblé como religião para a sua vida?
- 5) Fale sobre a sua aproximação com o Candomblé. Frequentou outros terreiros antes? Você tem algum cargo no terreiro? Qual a sua posição hierárquica (Abiã, Egbomy...)?
- 6) Relate um pouco sobre sua iniciação.
- 7) Como é sua relação com suas irmãs e seus irmãos de santo?
- 8) Nas práticas cotidianas do terreiro, quais tipo de tarefas você costuma desenvolver?
- 9) O que o candomblé representa para você?
- 11) Sobre o seu pai de santo, como é a sua relação com ele? Como você acha que ele percebe a sua presença no terreiro?
- 12) Na sua opinião, o seu terreiro acolhe todas as pessoas, independente das identidades de gênero e da sexualidade? Você se sente acolhida no terreiro, ou já se sentiu desrespeitada dentro da sua religião?

## APÊNDICE C

### QUESTIONÁRIO SEMIESTRUTURADO DIRECIONADO PARA O BABALORIXÁ DO TERREIRO CASTELO ALTO DE XANGÔ

- 1) Proposta de uma apresentação, contendo os seguintes dados: Quem é você? Nome; idade; raça/etnia; cor; identidade de gênero; orientação sexual; classe social; formação acadêmica/escolaridade; profissão.
- 2) No seu terreiro, como o senhor divide as funções? Existem funções específicas para homens e outras para mulheres?
- 3) Fale sobre a aproximação de Nicolý com o seu terreiro.
- 4) Nas práticas cotidianas do terreiro, como você percebe as relações dela com a família de santo?
- 5) Nas funções e no dia a dia do terreiro, que tipo de atividade Nicolý costuma desenvolver? São atividades consideradas mais masculinas ou femininas? O que o senhor acha disso?
- 6) Que tipo de roupas Nicolý costuma vestir no terreiro, em dias comuns, dias de função e festas de candomblé?
- 7) O senhor acredita que o fato de ter uma travesti vestindo roupas consideradas femininas no terreiro, seria uma maneira de abandonar a tradição religiosa?
- 8) Sobre o seu terreiro, o senhor acha que ele acolhe as pessoas trans? Acredita que Nicolý consegue vivenciar a sua identidade de gênero aqui dentro?