

MATRITRA VIARCADO

A DECOLONIALIDADE
DO CANDOMBLÉ
TRADICIONALISTA

Fernanda de
Moraes da Silva

MATRITRAVIARCADO

A DECOLONIALIDADE DO CANDOMBLÉ TRADICIONALISTA

Fernanda de Moraes da Silva

1ª Edição

2024

Fundação João Mangabeira

Diretor Presidente

Márcio França

Diretor vice-presidente

Alexandre Navarro

Chefe de Gabinete da Presidência

Renato de Andrade

Conselho Curador

Presidente do Conselho Curador

Carlos Siqueira

Conselheiros Titulares

Alvaro Cabral

Adilson Gomes da Silva

Dalvino Troccoli França

Felipe Rocha

Francisco Cortez

Gabriel Maia Gelpke

James Lewis G. Jurão

Joilson Antônio C. do Nascimento

Manoel Antonio V. Alexandre

Maria Cristina R. Almeida

Serafim Corrêa

Silvanio Medeiros dos Santos

Silvio Humberto

Vera Regina Muller

Thatiane Aquino de Araujo

Suplentes

Rodrigo Dias

Margareth Maria V. Santos

Jairon Nascimento

Coordenação Editorial

Luciana Capiberibe

Projeto gráfico e diagramação

Bianca Novais e Flora Egécia

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil

Silva, Fernanda de Moraes da

Matritraviarçado : a decolonialidade do Candomblé tradicionalista /
Fernanda de Moraes da Silva. -- Brasília, DF : Ed. da Autora, 2024.

Bibliografia.

ISBN 978-65-00-92248-6

1. Candomblé (Culto) - História 2. Decolonialidade 3. Diversidade sexual
4. Gênero e sexualidade 5. Identidade de gênero 6. Pessoas transgênero -
Identidade 7. Preconceito 8. Racismo - Aspectos sociais I. Título.

24-190772

CDD-306.768092

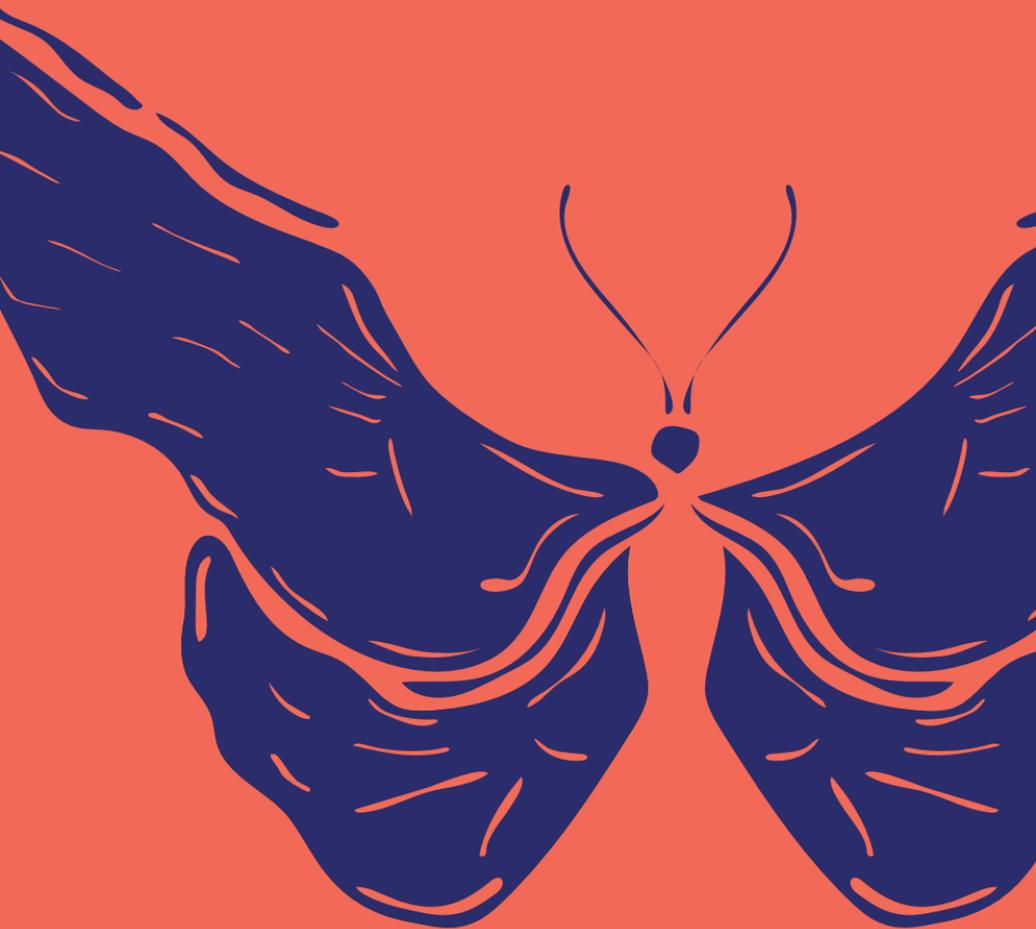
Índices para catálogo sistemático:

1. Pessoas transgênero : Identidade : Sociologia. 306.768092

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

Religião não é apenas um fenômeno individual,
mas também um fenômeno social e coletivo.

É um conjunto de sistemas socioculturais e de
crenças, além de visões de mundo, que estabelece
os símbolos/significados que relacionam a
humanidade com a espiritualidade e seus próprios
valores éticos-estéticos-políticos e morais.





Oyá • Oríṣá dos Ventos e da Tempestade.

A mais impulsiva das companheiras de
Şàngo, Oríṣá das paixões e aventuras.

Dedicatória

Dedico esse livro à minha querida
amiga/irmã **Janaina Lima** (*in memoriam*),
que nos deixou há 45 anos — em 03 de
setembro de 2021 — mas, fez tanto por
mim e pela população de mulheres
transexuais e travestis, ao longo da sua vida.

Agradecimentos

Agradeço, primordialmente, aos meus Sagrados Oríxás **Ìyá mi Oya e Babá mi Şango**, por serem tão presentes na minha vida e, que são meu caminho e destino, pois sem caminho, destino nenhum se cumpre;

À Fé incondicional em minha Pombo-Gira¹ **Maria Mulambo do Cruzeiro das Almas** e as minhas **Entidades Espirituais**, por eu estar viva e poder contemplar todas as coisas maravilhosas em minha vida;

À **Babá Èşú, Babá Ogun e İyá İyemojá**, pela presença constante e discernimento para essa escrita;

¹ Pombajira, Pombojira, Pambujira, Pombujira, Pombojira, Bombogira, Pombagira ou Inzila (em quimbundo: pambu ia-njila; lit. Encruzilhada), na mitologia bantu, é o N'kinsi (Inquice) dos caminhos, encruzilhadas, bifurcações e comunicação. Como guardião das comunidades, tem assentamento (local de deposição de coisas ligadas a ele) na entrada. Em algumas, há a Casa de Exu para seus assentamentos, que pertencem aos filhos da casa. Por vezes é referido por outros nomes (Exu, Aluvaia, Pambujila, Pombojila, Bombomzila) conforme os fundamentos da comunidade.

À todas as Mulheres Transexuais e Travestis, mas, principalmente às Mulheres Transexuais e Travestis Negras e Afro-Religiosas que, de alguma forma, compartilharam suas experiências, dentro das Casas e Terreiros de Aşé, para que esse texto fosse escrito;

E, principalmente, ao meu **Babálorişá Gilmar Pereira ty Iyèmojá**, *Babá mi Sesú Toyán*, pela compreensão, atenção e dedicação à esse tempo de iniciação, amizade e consideração.

Ope fun ohun gbogbo lati Oşán...
Aşé Aşé Aşé!!!

O şeun İyá mi Bel'Oyá Meşan Oşun,
Adupé Babá mi Şángo.

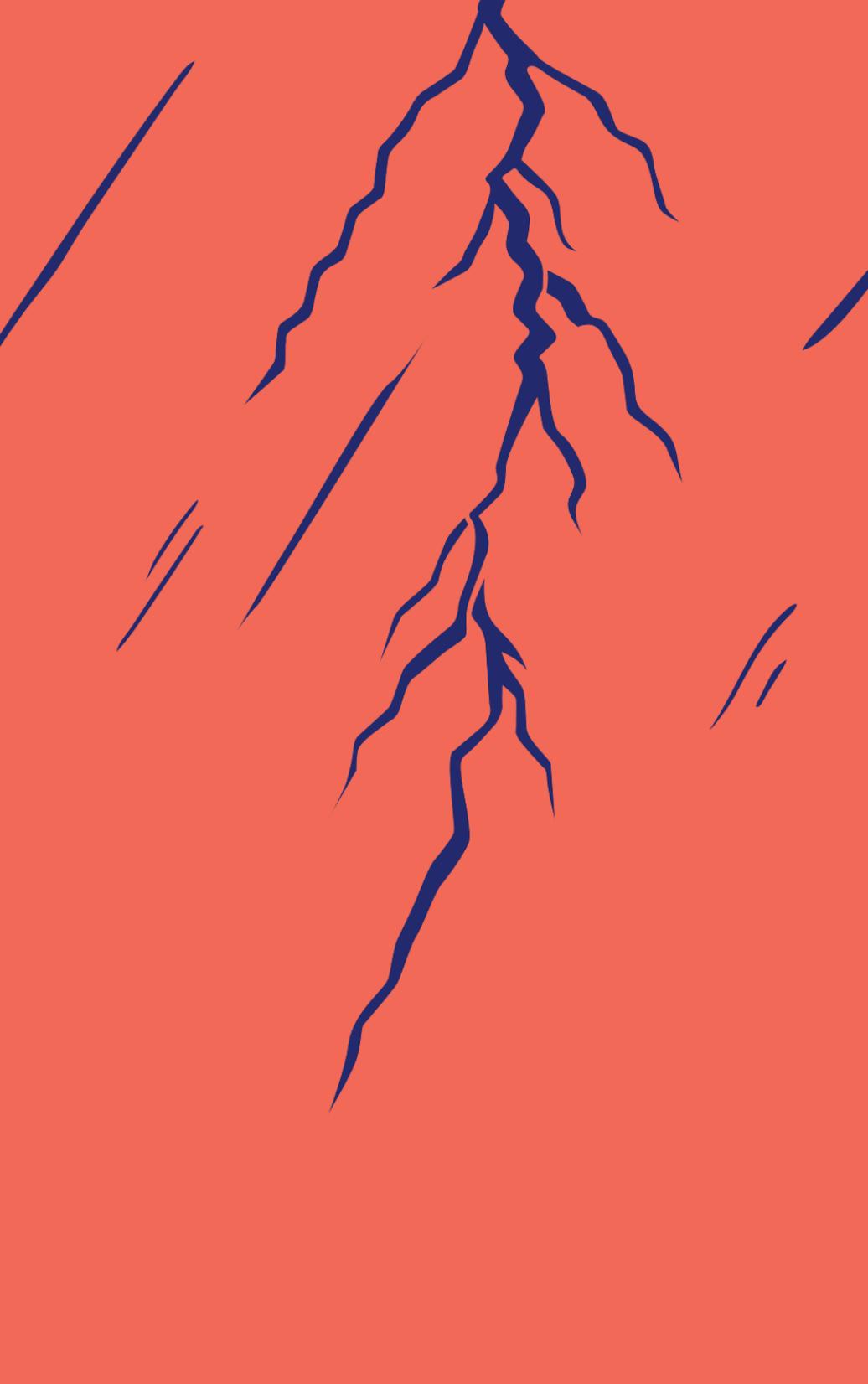
Gratidão por tudo de coração...
Axé Axé Axé!!!

Sumário

Prefácio	14
Anteâmbulo	16
Apresentação	20
Prólogo	26
Sinopse	34
Preâmbulo	36
Introdução	40

As Afro-religiosidades tradicionais e suas inúmeras vertentes	44
Candomblé, uma religião afro-brasileira	48
Iniciação e sacerdócio matritraviarcal	60
As transsexualidades e travestilidades dentro das casas de axé	64
A decolonialidade do matritraviarcado	70
Xica na cidade de Salvador do século XVI	82
Transfobia e o matritraviarcado sacerdotal tradicional	88
Tradicionalizando a tradição e o matritraviarcado	98

Μαθητρικιακός: δεσλιγίμαçãο, invisibilidade e negaçãο	102
Μαθητρικιακός, εσπικιταλidade e ατρο-ηελιγιοςidades	112
O μαθητρικιακός e as αργυμενταções temáticas	124
Cisetrnocentrismo, estigma social, estepeótipo	130
Preconceito no Brasil	138
Algumas formas e tipos de preconceito	142
Intolerância e racismo ηελιγιοςο é crime?	148
Características da ηransfobia estrutural	152
Tipos de ηransfobia	154
Racismo	158
Primeiras considerações	164
Considerações finais	172
Referências	178



Prefácio

Lúcia França

Professora, empresária e ativista pela educação

Eu sou a Professora Lúcia França – e confesso que é um desafio para eu escrever este prefácio para um livro tão fundamental, desta incrível Iyá Fernanda de Moraes. E digo que é um desafio porque mais do que estabelecer aqui minha visão, penso que o que é relevante mesmo é ressaltar seu valor, sua importância e mais: sua necessidade no mundo atual!

Este livro nos convida a explorar um universo complexo e profundamente enraizado na história e na cultura afro-brasileira. Nele, é inevitável mergulhar num universo em que as identidades femininas das mulheres transexuais e travestis e as afro-religiosidades são demarcadas por distorções errôneas, preconceito, intolerância e racismo. É alentador perceber nesta obra a busca por compreender as experiências das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas que, ao longo dos séculos, têm desafiado as normas estabelecidas e reivindicado seu lugar de direito nas casas e terreiros de candomblé.

Eu mesma fiquei encantada com as figuras notáveis de Vitória do Benim e Xica Manicongo, duas mulheres corajosas e resilientes que são reconhecidas atualmente como as primeiras travestis negras da história a desafiar as estruturas opressoras de sua época. Suas histórias iluminam não apenas as lutas individuais, mas também o papel significativo que desempenharam na construção da identidade afro-religiosa no Brasil.

Penso que é isso... conhecer estas histórias e refletir sobre elas é fazer uma viagem através do tempo e da cultura, explorando os desafios e triunfos enfrentados por essas mulheres extraordinárias, com suas identidades transgressoras que deixaram uma marca indelével na história afro-brasileira.

Este livro é mais do que um relato histórico; é uma celebração da resiliência, da coragem e da luta incessante por igualdade e justiça. É um convite para que todos nós, independentemente de nossa origem ou identidade, compreendamos a importância de reconhecer e honrar as vozes daquelas pessoas que enfrentaram a adversidade e desafiaram as expectativas.

Que esta obra possa transformar, porque precisamos desta força tão potente da transformação (seja pela leitura, seja pela história, seja pelas narrativas humanas tão necessárias – como esta). Que este livro possa abrir mentes para a riqueza da diversidade humana e para a beleza das afro-religiosidades, das identidades femininas das mulheres transexuais e travestis e das histórias de resistência que moldaram e continuam a moldar nosso mundo.

Bem-vindos a esta jornada extraordinária!

Anteâmbulo

Ministro Márcio França

Presidente da Fundação João Mangabeira

Iyá Fernanda de Moraes mostra a que veio logo de cara. Ela é a leoa que dá voz ao provérbio Yorùbá que abre seu livro: “Enquanto os leões não contarem suas histórias, os contos de caça glorificarão sempre os caçadores”. Ativista militante social, de gênero e sexualidade, Iyá Fernanda trilha a tortuosa trajetória que vem sendo percorrida, através dos tempos, por tantas outras leoas, mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, dentro dos diversos habitats do candomblé.

Preconceito, intolerância, colonização, racismo e resistência são palavras-chaves nessa obra, que destravam o desentendimento de temas consolidados em ignorância, desinformação e violência e exclusão, gerando uma herança maldita transmitida há gerações, moldadas na tradição odiosa das violações de corpos e direitos.

A autora – ela própria mulher transexual, negra e *Iyáloríṣá* –, se insere num espelho histórico de vivências e experiências, a refletir a coletividade feminina das mulheres transexuais e travestis, que nos leva a não mais vermos apenas a árvore, mas a emaranhada floresta em que essas leas lutam para exercer a identidade, a cidadania e seu ser e estar no mundo.

Ao tocar na interseccionalidade, toca em conjuntos diferentes de desigualdades que podem ter pontos em comum. Cada mulher tem as representações que a identificam, mas todas são mulheres e buscam uma resposta para anseios diversos, para ultrapassar barreiras mais ou menos densas, sendo algumas quase intransponíveis, não fosse a força e resiliência de quem vive na selva dos estigmas.

O livro é uma bússola alentadora de debates e atitudes em qualquer ambiente, em especial aqui, junto ao Partido Socialista Brasileiro (PSB), principalmente no seu recinto mais propício para a efervescência das discussões e transformação de discursos e práticas, a nossa Fundação João Mangabeira, que presido com muito orgulho, onde se promove formação política, discussões, desconstruções e criações.

É, por isso, de grande importância a integração desse instigante trabalho, assinado por Iyá Fernanda, ao arsenal cultural da Fundação João Mangabeira, somando-se a vários livros e cartilhas, ciclos de estudos, cursos, simpósios, conferências e seminários, realização de pesquisas e estudos de cunho econômico, social, cultural e político.

A narrativa de Iyá Fernanda encontra todos os caminhos do PSB desde a sua fundação: democracia, liberdade, equidade, inclusão, dignidade, solidariedade, defesa de direitos e tantos outros valores, referendados nos seus vários segmentos: Negritude Socialista Brasileira, Secretaria Nacional de Mulheres, LGBT Socialista, PSB Inclusão, Juventude Socialista Brasileira, Movimento Popular Socialista e Sindicalismo Socialista Brasileiro. Vale destacar, ainda, a recente Autorreforma realizada pelo partido, que se reinventa e corrige rumos permanentemente.

Assim, os diálogos sobre identidade, sexualidade e gêneros são originários no PSB, sementes plantadas a muitas mãos, que continuam a ser espalhadas, a exemplo da obra de Iyá Fernanda, que preza por valorizar as diferenças culturais, étnicas, de gênero, religiosas e políticas.

Ao escancarar a realidade destas diferenças mal equacionadas, Iyá Fernanda permite reconhecer onde nos falta a aproximação desses temas a fim de que avancem e não se conformem apenas com o cumprimento de cotas, que muitas vezes se prestam mais para alívio de remorsos históricos.

É, por tudo isso, uma honra para a Fundação João Mangabeira ajudar a contar as histórias dessas incansáveis leas, que diariamente travam batalhas contra a sobreposição de opressões, estereótipos e violências, contra a naturalização de aviltantes condições de vida e distorcidas posições no mundo.

*Sejamos porta-vozes da esperança,
da empatia e do acolhimento!*

Apresentação

William Siqueira Peres²

Os estudos realizados por Iyá Fernanda de Moraes, Iyálórísá de Candomblé, formada em Serviço Social, com Pós-Graduação em Direitos Humanos, Gênero e Sexualidade e, Coordenadora da CONATT – Conexão Nacional de Mulheres Transexuais e Travestis de Axé, problematizam a respeito do território de vivências das casas de axé e de candomblé no Brasil, oferecendo ferramentas para a promoção de debates a respeito da realidade de diversas mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas que enfrentam dificuldades em serem aceitas de acordo com suas identidades de gêneros, vestimentas e escolhas em serem tratadas pela flexão feminina em que se sentem bem. Por suas credenciais curriculares podemos perceber se tratar de uma pessoa bastante qualificada para falar daquilo que se propõe.

² William Siqueira Peres, doutor pelo Instituto de Medicina Social da UERJ/RJ, Pós-doutor em Psicologia e Estudos de Gênero da Universidade de Buenos Aires UBA, Professor aposentado do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UNESP/Assis, membro do PsiCUqueer – Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Coletivos e Cultura Queer/Assis/SP.

Iyá Fernanda de Moraes realiza inicialmente uma pesquisa conceitual histórica, social cultural e política que contribui imensamente para a abertura de espaços de discussões que possam contribuir com informações, tanto para leigos, como para iniciantes nas casas de axé. Essas proposições advindas de suas pesquisas colocam em discussão a respeito dos vários marcadores interseccionais, entre eles, classe social, raças e etnias, sexualidades, gêneros e afro-religiosidades que participam intensamente nos processos de subjetivação, ou seja, na construção das pessoas como sujeitos e sujeitas que interagem entre si, e, que, nessa interação podem vir a cometer preconceitos que discriminam, excluem e desvalorizam pessoas que não coadunam com as normas eurocêntricas brancas, cristãs, binárias de sexo/gênero, que somadas ao cismatriarcado deram o nome a um movimento de resistência e resiliência daquilo que Iyá Fernanda denomina matritraviarcado.

Essas inter-relações dos diversos marcadores sociais interseccionais são problematizadas inicialmente em 1991, quando Kimberlé Crenshaw apresenta pela primeira vez o uso do conceito de “interseccionalidades”, em artigo denominado “Mapeando as margens: políticas de identidade e violência contra mulheres de cor”, segundo podemos constatar no livro de Carla Akotirene – Interseccionalidade, de 2020. Inicialmente a emergência desse conceito visava destacar a localização interseccional das mulheres negras e os efeitos vividos pela somatória dos estigmas, de classe, raça, sexualidade e gênero.

Para enfrentar esses processos de estigmatização surgem estudos e pesquisas que colocam em tela uma nova organização de mulheres negras, que ao questionar o feminismo eurocêntrico e branco, criam aquilo que viria a ser chamado de feminismo negro, e que, mais tarde, promovem a emergência do Transfeminismo e a resistência do matriviariado.

Para problematizar a respeito das ações desenvolvidas pelo matriviariado na luta, reivindicações de direitos de acesso às casas de axé e de candomblé, Iyá Fernanda de Moraes nos apresenta um levantamento histórico, cultural e político sobre a trajetória de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, desde a sua inserção, manutenção e evolução nos territórios afro-religiosos. Resgata na literatura o surgimento das primeiras travestis negras que foram reconhecidas como precursoras do movimento atual que reivindica respeito e direitos básicos de reconhecimentos sociais e políticos de existência.

Ao longo do percurso de sua escrita Iyá Fernanda, apesar de viver em sua própria pele as intensidades de preconceitos e exclusões, por ser mulher transexual, negra e Iyálorízá, ela não fala somente em nome próprio, mas, fala em nome de toda uma coletividade de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas que dialoga em suas práticas de ativismo político, considerando sua participação intensa nos movimentos nacionais de combate às transfóbias, seja em nível nacional quanto em nível regional como organizadora de grandes encontros e cursos de formação política de mulheres transexuais e travestis negras de todo território brasileiro.

Como modo esclarecedor e didático sobre as relações das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, faz um mapeamento das dificuldades que existem entre os valores e

preceitos tradicionais utilizados nas hierarquias de controle das casas de axé e de candomblé atuais, que foram construídos a partir de uma cultura comprometida pelos dogmas e crenças impostos pelos colonizadores. Foram esses mesmos colonizadores que promoveram através da violência e violações contra as culturas africanas, que eram trazidas pelas corporalidades africanas escravizadas, que se somaram aos controles e disciplinas das corporalidades dos povos indígenas locais, os responsáveis pelos genocídios, femicídios, transfemicídios e epistemicídios, que dizimaram milhares de mulheres e homens escravizados, e, que, se multiplicavam quando junto a essas corporalidades se somavam os marcadores de interseccionalidades, ou seja, quando traziam marcados em seus corpos os estigmas de classe, de raça, de etnia, de sexualidade, de gênero, de capacitismo, enfim, que rompiam com os padrões e modelos higienistas trazidos e impostos pelo colonialismo ciseurocêntrico, branco, cristão e reprodutivo da família burguesa. Tudo o que escapava dessas classificações se caracterizavam como corpos abjetos, sem importância e os tornavam mais vulnerabilizados pelas ações de exclusão e de extermínio.

Essas demarcações das interseccionalidades foram se intensificando e atualizando em práticas mais sofisticadas em tempos atuais, e, sobre isso, Iyá Fernanda de Moraes apresenta intensas descrições sobre aquilo que podemos chamar de processos de estigmatização das mulheres transexuais e travestis afro-religiosas, que as colocam no topo das estatísticas das pessoas que mais sofrem violências e violações de direitos, culminando em altos índices de assassinatos e crimes com requintes de crueldades.

Os processos de estigmatização agem sobre as corporalidades de mulheres transexuais e travestis como dispositivos que discriminam, violentam e matam toda uma comunidade de pessoas

que reivindicam o direito de ser, ir e vir, o direito básico de viver em plenitude de direitos, conforme Wiliam Siqueira Peres discute em seu livro “Travestis Brasileiras: dos estigmas à cidadania”, publicado pelo Editor Juruá, em 2015.

De modo direto esses processos de estigmatização se apresentam como práticas de transfeminicídios e travestidídios que podem ser localizados nas diversas formas de transfobias que são produzidas desde os espaços domésticos, no entorno das vizinhanças, entre amigas e amigos, na escola, nas instituições de saúde, na segurança pública, nos diversos espaços de socialização, etc. Todas essas demarcações são muito bem apresentadas e desenvolvidas ao longo do texto produzido por Iyá Fernanda de Moraes, assim como, os diversos modos de efetivação de preconceitos que se ampliam quando associados aos marcadores sociais interseccionais, gerando preconceitos sociais, sexuais, étnicos, raciais, sexuais, de gênero, enfim, implícitos no exercício de exclusão, discriminação e execução transfóbica.

Todas essas atrocidades interseccionadas por preconceitos e implicadas nas formas de exercitar as transfobias, encontrada inicialmente nos espaços sociais, externos às casas de axé e de terreiros de candomblé, segundo os estudos e vivências realizadas por Iyá Fernanda de Moraes, também estão presente nas casas de axé e de terreiros de candomblé, e que por sua vez faz com que as problematizações elencadas pela autora produzem outros níveis de demandas, preocupações e proposições para que os espaços

atuais afro-religiosos, a principio reconhecidos como espaços de acolhimentos, ajuda comunitária e fortalecimento espiritual das pessoas que procuram por esses espaços, sejam de fato lugares de reconhecimento, respeito e potencialização das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas possam professar a sua fé e a louvação dos orixás pelas quais são designadas.

Mas, na acepção de Iyá Fernanda de Moraes, nem tudo está perdido. Embora muito ainda tenha que se avançar no sentido de contemporanizar a respeito das novas demandas e reivindicações, que surgem com a entrada das mulheres transexuais, e travestis negras afro-religiosas. Algumas conquistas já estão em processo, considerando os movimentos sociais de mulheres transexuais e travestis negras afro-religiosas que se engendram em diversos espaços sociais para promover debates, cursos de formação, rodas de conversas, que embora a passos lentos, têm conseguido aumentar o número de pessoas adeptas à luta por direitos humanos e sexuais para a população de mulheres transexuais e travestis negras afro-religiosas, pois, a luta contra as transfóbias, as misoginias, os racismos, sexismos não são lutas apenas dessa comunidade, mas, de todas as pessoas que concebem um mundo melhor amplo, democrático, inclusivo e laico. A luta das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas é uma luta de todas e todes nós.

Por fim, acredito que este livro tão bem escrito e didaticamente primoroso possa ser indicado e usado como um dispositivo potente nas escolas, nas instituições de saúde e segurança pública, assim como nas casas de axé e de candomblé, para fomentar conversas e debates sobre a inserção das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas por todos os espaços sociais, culturais, políticos e de lazer por onde queiram circular no mundo.

Prólogo

AS ÁIYÁGBÁS NÃO NOS REDUZEM A GENITAIS

Jaqueline Gomes de Jesus³

“Não-se-deixe-morrer”

KOJEKU

³ Professora de Psicologia do Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ). Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (ProfHistória/UFRRJ) e do Programa Interinstitucional de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva da Fundação Oswaldo Cruz (PPGBIOS/Fiocruz). Doutora em Psicologia Social do Trabalho e das Organizações pela Universidade de Brasília (UnB), com pós-doutorado pela Escola Superior de Ciências Sociais da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC/FGV). Presidenta da Associação Brasileira de Estudos da Trans-Homocultura – ABETH. Autora do livro “Transfeminismo: Teorias e Práticas” (Metanoia Editora, 2014), primeiro em língua portuguesa sobre o tema. Mulher Trans Negra de Axé. E-mail: jaqueline.jesus@ifrj.edu.br. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0121194567584126>.

Há questões que se repetidas, recebem várias respostas ao longo do tempo, e mesmo assim não se esgotam. Há, porém, aquelas que surgem para falar do que sequer, outrora, cogitar-se-ia relacionar ao tema. Quando pretendemos nos aprofundar naquilo que a nós parece óbvio, mas que certamente não o é a outras pessoas, das quais algumas são muito mais experientes que nós, uma delas é esta: o que aprendemos, pensando a ancestralidade não apenas em termos da matrilinearidade inerente à Religião dos Orixás, Voduns e Inquices, mas considerando a resistência histórica das mulheres transexuais e travestis nas casas e terreiros?

Iyá Fernanda de Moraes nos responde essa pergunta com primazia, longamente, associando seu conhecimento e experiência ímpar neste livro que já lhe recomendo a leitura, independentemente de afiliação religiosa ou falta dela, pois, mais que uma história do Candomblé, este é um estudo, sobretudo, sobre como mitos fundadores e práticas rituais, em uma cultura colonizada como a nossa, baseada em opressão racial, sexual e de gênero, têm sido utilizados como tentativa de justificar discriminação, por meio da naturalização de lugares onde pessoas deveriam estar e funções que deveriam ocupar desconsiderando não o “desejo delas” mas a sua própria identidade, com base em estereótipos sobre os corpos.

Eu gostaria de ser mais frequente na rotina do meu Ilê, do que de fato sou, porém, enquanto curiosa acerca dos mistérios, e tendo, há anos, conversado com amigas mais assíduas, como a Iyáwò Geovana Soares, de Aracajú/SE, e a Iyáloríṣá Thiffany Odara, de Lauro de Freitas/BA, permito-me afirmar, sem correr o risco de soar arrogante ou ignorante, que não há um único itàn que ensine transfobia! Entretanto, essas narrativas, transmitidas oralmente por gerações e gerações, e há cerca de um século sendo publicadas, não fogem de serem alvo de esquecimentos, acréscimos e interpretações das mentalidades de cada época.

Este não é o primeiro escrito sobre Candomblé que tenho a honra de apresentar. Nas páginas de “Identidades Trans em Candomblés: Entre Aceitações e Rejeições”, publicado pela Editora Devires em 2020, e citado nesta obra, o Doutor Claudenilson da Silva Dias se propôs a refletir sobre os desafios de pessoas transexuais e travestis nas casas, no que concerne ao respeito a suas identidades de gênero, mesmo sendo essa uma religião que tanto preconceito sofreu ao longo de séculos de colonização nas terras brasileiras, ao que constatou a recorrência de processos de subjetivação marcados por violências simbólicas que acentuavam assujeitamentos, invisibilizações, quando não a exclusão da população de mulheres transexuais e travestis, expressas, por exemplo, na forma de ridicularização, oriunda inclusive de pessoas iniciadas homossexuais.

Já em “No Candomblé, Quem É Homem e Quem Não É?”, publicado pela Metanoia Editora em 2019, também referenciado neste livro, o Doutorando Kaio Lemos explicita como a heteronormatividade e a cisnormatividade dificultam a permanência, ou plenitude, de pessoas trans em espaços religiosos, mesmo no Candomblé, amplamente reconhecido por sua abertura para a diversidade sexual e de gênero, porém esta comumente restrita a pessoas cis gays e lésbicas, porque ainda apegada à noção binária e reducionista de mulheres de vagina e homens de pênis.

Iyá Fernanda de Moraes nos demonstra que, apesar do ciscentrismo⁴ e do apagamento, o princípio da harmonia que orienta qualquer religião não pode ser confundida com silenciamento, anuência cega e naturalização de que os papéis sociais do homem e da mulher se reduzem a estereótipos de cada tempo e cultura acerca de sua constituição anatômica e biológica, ciente de que os espaços religiosos são sobretudo simbólicos e revelam as relações sociais de sua própria comunidade, mesmo quando marginalizadas, de modo que o Candomblé, por mais aberto que seja, não escapará desse problema sem que ele seja reconhecido, pensado, refletido, problematizado e discutido também abertamente.

Lutando para trans-formar esse espaço fundamental para sua espiritualidade e extremamente relevante para o convívio social, as mulheres trans e travestis formam o matriviariado que é citado no título do livro. Não confunda com um mero avesso

⁴ Com relação ao conceito, recomendo a leitura do artigo científico “Heterocentrismo e Ciscentrismo: Crenças de Superioridade sobre Orientação Sexual, Sexo e Gênero”, publicado em 2020, por Ícaro Bonamigo Gaspodini e esta que vos escreve, na Revista Universo Psi. Disponível em: <https://seer.faccat.br/index.php/psi/article/view/1371>

do patriarcado, enquanto sistema de poder hegemônico, mas sobretudo pense num travariarcado como um novo lugar de protagonismo trans que é saudável e empoderador também para pessoas cis. Basta desse preconceito, arraigado no imaginário acerca das mulheres transexuais e travestis, que nos coloca como perigosas simplesmente por defendermos a autonomia que temos sobre as nossas identidades. Não confunda a nossa justa ira e revolta com agressão e belicismo.

O capitalismo está enraizado, nestes seus mais de 500 anos, em epistemicídio e conseqüente extermínio de mulheres com saberes e liberdade sexual que afrontavam os dogmas da tradição judaico-cristã; de povos que ocupavam territórios alvo da cobiça dos colonizadores europeus; e da escravidão e tráfico em escala global de povos africanos⁵. Faz-se mister reconhecer essa realidade como base da condição em que nos encontramos, e que nos encoleriza, tanto quanto a resistência da herança africana, entretanto não se deve menosprezar o valor de nossa insurgência, inclusive intelectual, retratada nesta obra.

⁵ Para um entendimento aprofundado da historicidade e da relação entre apagamento do pensamento de um grupo oprimido e seu extermínio, recomendo a leitura do artigo de Ramón Grosfoguel denominado “A Estrutura do Conhecimento nas Universidades Ocidentalizadas: Racismo/Sexismo Epistêmico e os Quatro Genocídios/Epistemicídios do longo século XVI”, publicado em 2016 e disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6078>

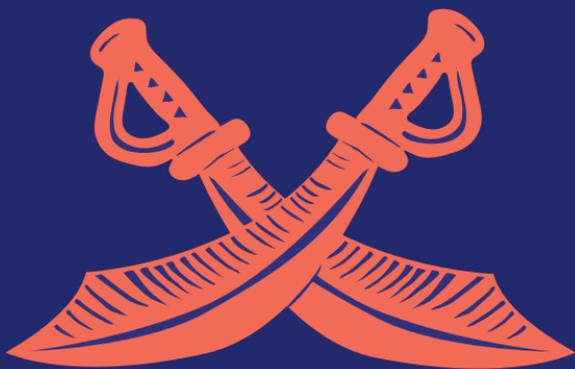
Remeto-me aqui a “Pedagogia da Desobediência: Travestilizando a Educação”, publicado pela supramencionada Iyá Thiffany Odara na Editora Devires, em 2020, que demonstra o papel do modelo educacional LGBTIfóbico para a manutenção de currículos excludentes, para chamar atenção ao fato de que as casas e terreiros de Candomblé também são espaços educacionais, de modo que, caso almejemos a inclusão neles, é imprescindível superar a imposição, explícita ou por meios ocultos, de padrões cisheteronormativos que seguem violentando, especialmente, mulheres transexuais e travestis.

Enfim, o denso texto da Iyá Fernanda de Moraes se tornará especialmente instigante para as pessoas iniciadas e aquelas que se interessam nas religiões de matriz africana, ao ter sido escrito por uma especialista que participa do cotidiano das casas e terreiros, e que há décadas é uma voz ativa contra a pseudo-aceitação da vivência plena das feminilidades das mulheres transexuais e travestis nos terreiros. Tenho certeza que o seu impacto no pensamento social será proveitoso para todas nós, pessoas.

Gratidão, Axé e Até!

*Escrito no bairro de Santa Teresa
Rio de Janeiro/RJ – setembro de 2023.*

MATRITRAV



VIARCA DO

A DECOLONIALIDADE DO CANDOMBLÉ TRADICIONALISTA

Por Iyá Fernanda de Moraes

“Niwon igba ti kiniun ko ba
so itan won, itan ode yoo
ma se ogo fun awon ode”

*Tradução: “Enquanto os leões não
contarem suas histórias, os contos de
caça glorificarão sempre os caçadores*

PROVÉRBIO YORUBÁ

Sinopse

Esta obra se propõe a sistematizar algumas ideias que potencializem de maneira produtiva um debate, dentro das casas e terreiros de candomblé, em torno da presença das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, buscando enfatizar os elementos internos da tradição, questionando e problematizando essa ideia mesma de tradição, e alguns temas que são recorrentes nos discursos, como o corpo e as modificações corporais, a identidade, as vestimentas femininas e a atribuição dos cargos e funções. Embora não se pretenda apresentar elementos conclusivos sobre esse debate, objetiva-se oferecer elementos para que esse diálogo aconteça sob um entendimento de decolonização dos termos tradicionais, mas a partir de teorias centradas nas experiências das sociedades ocidentais, sem deixarmos de considerar o caráter de acolhimento, histórico nas casas e terreiros de candomblé.

Considerando que a grande maioria das pessoas já devem ter ouvido sobre mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e sobre as religiões de matriz africana e afro-brasileiras. No entanto, por reconhecer ser importante entender como essas identidades femininas e essas afro-religiosidades são demarcadas por um contexto histórico forâneo e de distorções errôneas, preconceito, intolerância e racismo religioso. É imprescindível definirmos ainda o papel da intolerância e racismo religioso e da transfobia estrutural nessas perseguições e qual a relevância da discussão dessa temática.

Nesse sentido, procurando compreender quais são as matrizes religiosas brasileiras, quais as religiões de matriz africana e afro-brasileiras e suas tradições, sua relação com as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, as violências, violações de direito e as intolerâncias sofridas, tanto por essa população como pelas afro-religiosidades, o conteúdo do presente texto também apresenta o pensamento decolonial matratriarcal que expressa o sistema de pensamento utilizado essencialmente pelo movimento transfeminista e de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, bem como, as histórias de Vitória do Benim e Xica Manicongo, reconhecidas atualmente como as primeiras travestis negras da história. A primeira natural do Benim e a segunda do Congo, traficadas e escravizadas nas cidades de Lisboa, Portugal e Salvador, Bahia. Considerando os registros de sua existência, derivados os arquivos da primeira visitação da inquisição. Xica Manicongo tem como reconhecimento ser a primeira travesti negra – mulher trans – pelo movimento social de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e transfeministas brasileiras.

Delineando uma trajetória histórica dos usos das informações disponíveis desde o século XVI, por parte de pesquisas, historicidades e movimentos sociais e transfeministas, reitera-se o caráter de mobilização, ao mesmo provocativo e entusiasta, da construção de memória coletiva, e seu papel relevante na construção e protagonismo de identidades grupais, como a de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas particularmente, daquelas identificadas no âmbito das identidades de gênero femininas, tendo em vista sua apropriação simbólica e ressignificação na contemporaneidade nas casas e terreiros de candomblé.

Πρεâmbulo

“Um dos mitos da criação do mundo diz que Ọdùdúwà é seu criador, fundador e o primeiro Ọbá Ọóni Ifè de Ilé-Ifè, o progenitor de todo o povo yorùbá”

PAULO BARRETTI FILHO
ILÊ-IFÈ A ORIGEM DO MUNDO
1984/2003 – 2012

Esta publicação também resulta de uma breve revisão sobre as transexualidades e travestilidades nas diversas vertentes das casas de religiões de matriz africana e afro-brasileiras e na literatura sobre a importância do matriviariado sacerdotal das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas na decolonidade das constituições das comunidades afro-religiosidades e candomblecistas. A presença dessa população dentro das casas e terreiros de candomblé, como figura principal, ou seja, como Sacerdotisa ou Ìyáloriṣá (popularmente chamada de Mãe-de-Santo), ou como Ọmọbinrin Ọriṣá (filhas-de-santo), que representam do mesmo modo a força das comunidades afro-religiosas e candomblecistas como afro-religião de resistência, de luta e de resgate das identidades culturais negras, bem como, das identidades femininas das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas no Brasil e nas casas e terreiros de candomblé e, que tem nas suas Divindades Negras, os Ọriṣás, N'kinsis e Vòdúns a sua representatividade, dentro do ambiente dos terreiros de asé, toda uma forma de viver e de socializar dessas pessoas com as demais. Dentro das hierarquias presentes nas casas e terreiros de candomblé os rituais são reverenciados e realizados, conforme a determinação dessas casas, que detêm um conjunto de qualidades, características e de preceitos, doutrinas e ensinamentos adquiridos ao longo das suas vivências e da hereditariedade deixada pelos nossos antepassados vindos do continente africano.

A intolerância, racismo religioso e a transfobia estão enraizadas na estrutura da sociedade brasileira, e por isso é importante manter a atenção, vigilância e precaução para não acabar reproduzindo e compartilhando comportamentos, atitudes e falas intolerantes, preconceituosas, racistas e transfóbicas. O primeiro passo para combater a intolerância, o racismo religioso e a transfobia, ambos de âmbito recreativos, é parar de fazer chacota, deboche, zombaria e rir de expressões, de falas, de linguagens e “piadas” que diminuem, achincalham, menosprezam, destratam mulheres transexuais e travestis negras ou pretas e afro-religiosas, tendo por consciência que é possível fazer humor sem ofender e causar danos a ninguém.

Outra estratégia para combater a intolerância, o racismo religioso e a transfobia recreativa é através da educação básica. Seja no Brasil ou em outros países, crianças, adolescentes e pessoas adultas em geral reproduzem comportamentos aprendidos dentro do próprio núcleo social e no ambiente familiar. Por isso a principal resposta ou solução para combater e enjear esse preconceito é a educação.

Também é importante ter leis, normas e regras que sejam aplicadas nos casos de racismo e de transfobia. No Brasil, por exemplo, no dia 11 de janeiro de 2023, o crime de injúria racial passou a ser equiparado ao de racismo (Lei Nº 14.523/2023) e o crime de transfobia, há quatro anos, em 13 de junho de 2019, o Supremo Tribunal Federal – STF decidiu, por ampla maioria, pela criminalização da

transfobia, com a aplicação da Lei do Racismo (Lei Nº 7.716/1989) – racismo social. Marco histórico na luta pela pluridiversidade sexual no país. A decisão majoritária é mais lembrada nos meses de janeiro e junho. No entanto, precisa ser presente, ou melhor, precisa ser fixada, ser memorizada durante o ano inteiro.

O julgamento do STF, que teve a ANTRA como *amicus curiae* (amigos da corte), determinou que discriminações e ofensas às mulheres transexuais travestis negras e pretas, e de modo geral, podem ser enquadradas no artigo 20º da referida norma, com punição de 01 a 03 anos de prisão, além de multa. E pode chegar a até cinco anos de reclusão se houver divulgação ampla do ato. O crime é inafiançável e imprescritível.

Por isso, hoje é possível a aplicação de penas maiores àquelas pessoas que são responsabilizadas por cometerem esses atos de discriminação e preconceito em função de cor, raça, etnia, identidade social feminina ou expressão de gênero, inclusive com “gracejos ou piadas jocosas”. Na decisão, a Suprema Corte definiu como crime condutas que “envolvem aversão odiosa à identidade de gênero de alguém”.

Introdução

Uma das temáticas mais polêmicas na atualidade, dentro das casas e terreiros de candomblé é a experiência das transexualidades e travestilidades. Ou seja, de mulheres transexuais e travestis. O fato de que pessoas que nasceram com uma determinada genitália relacionada socialmente a este determinado sexo/gênero fático, mas se identificam existencialmente com o sexo/gênero feminino ou, de se recusarem a essa designação social do sexo/gênero ocorrida em seu nascimento. Esse fenômeno está ligado com o que os estudos sobre subjetividade da sexualidade humana – transexualidades e travestilidades –, que Robert Stoller, no final dos anos de 1968 chama de “identidade de gênero”, ou seja, como essas pessoas experimentam sua presença na sociedade, no mundo, através de relações de identificação, com imagens culturalmente construídas de identidade feminina em relação a suas corporalidades individuais, tencionando ideias naturalizadas do que significa ser mulher e que ligação teriam essas ideias com essas corporalidades em suas múltiplas experiências.

Não se trata, portanto, de uma questão que envolve a experiência sexual dessas pessoas, como se toda pessoa que vivencia, por exemplo, a transexualidade ou travestilidade experimentasse sua orientação sexual na forma da homossexualidade.

A experiência das transexualidades e travestilidades enfrenta uma diversidade de tabus, preconceitos e violências, no mundo, nas sociedades ocidentais, que determinaram não apenas um papel, mas corporalidades específicas para serem vivenciadas pelo gênero feminino. Estes gestos de recusa das experiências das transexualidades e travestilidades são determinadas por atuação de uma cisnormatividade engessante, isto é, uma lógica social que naturaliza e prescreve como se as experiências cisgêneras fossem as únicas corretas para serem vivenciadas. E, mais recentemente, vemos um recrudescimento, ou seja, um agravamento do preconceito e suas expressões de violências transfóbicas contra as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, em parte em função da maior visibilidade – resultado das lutas dos movimentos sociais e transfeministas – que nos últimos anos proporcionaram uma evidência à essa população que vivencia cotidianamente a identidade social feminina.

Essa questão, até pouco tempo silenciada, ou melhor, omitida ou não mencionada, dentro das casas e terreiros de candomblé, tem agora eclodido, despontado intensamente, de maneira que já não é mais possível furtar-se às questões que ela traz para o interior das comunidades afro-religiosas e candomblecistas. A intenção aqui não é resolver de imediato a questão da presença de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas nas casas e terreiros de candomblé, mas oferecer alguns elementos que subsidiem a compreensão dessa temática, que se fazem extremamente necessários e que se situa polêmica, controversa e problematicamente

dentro das comunidades afro-religiosas e candomblecistas. A polêmica, a controvérsia, a questão se instaura quando as posições tradicionalistas, que sustentam é que as casas e terreiros de candomblé, aparecem como espaços de segregação e de intolerância transfóbica, enfrenta, ou melhor, confronta a posição de que a vontade de usar vestimentas e ter cargos e funções sacerdotais femininas, pelas mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, estariam desrespeitando a tradição colonial das casas e terreiros de candomblé que teriam papéis definidos para mulheres e homens – entendidos em uma abordagem que se aproxima do biologicismo e do genitalismo.

Os elementos que traremos estão completamente interligados com a percepção e experiência – como mulher transexual, negra, assistente social, Ìyálọ̀rìṣá de Candomblé, ativista pelos direitos humanos e transfeminista, que questiona e problematiza, se posiciona pública, direta e frontalmente contra as transfobias, todos os tipos de preconceito e violências e violações de direito – sobre a controvérsia, a questão, a problemática, dentro e fora das comunidades afro-religiosidades e candomblecistas.

Esses debates – com fervorosas, acaloradas e apaixonadas defesas e recusas – têm sido bastante intensificados nos últimos anos, sobretudo através de encontros e seminários com a participação de Ìyálọ̀rìṣás, Babálorìṣás, Mamètòs, Tarètòs, Donés, Dotés, pessoas iniciadas (èlégùns) e demais povos tradicionais de terreiros, mas também nos movimentos sociais e transfeministas e nos inúmeros grupos das redes sociais. Algumas observações e análises também foram realizadas como parte da temática discutida ou sobre o debate e grande parte delas se equivoca, na percepção, de que são utilizadas um referencial teórico forâneo, ou seja, alheio às casas e terreiros de candomblé, de modo que haverá sempre um ruído para as comunidades

afro-religiosas e candomblecistas por não se identificarem com os discursos acionados para argumentar a questão das transexualidades e travestilidades, ou por não levarem em consideração as complexas redes de sociabilidade que se instalam no interior das casas e terreiros de candomblé.

Como são muitos os elementos que usualmente se utilizam para contestar, condenar a presença das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas dentro das casas e terreiros de candomblé, traremos aqui apenas os elementos que vemos, nesse momento, relevantes para questionar e problematizar essa contestação, condenação e, ao mesmo tempo, interpretar algumas possibilidades de luta e resistência, desde referenciais mais internos às casas e terreiros de candomblé.

Queremos manifestar, também, a posição sobre a necessidade de um debate argumentativo baseado nos fundamentos sagrados tracionais, e não em fundamentalismos tradicionalistas, biologicistas, genitalistas e reducionistas, buscando pensar em proposta de criação de espaços para a presença pacífica, amistosa e, principalmente, fraternal das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas dentro das casas e terreiros de candomblé, que foram constituídas historicamente como espaços de cuidado, acolhimento e equilíbrio espiritual (GUIMARÃES, 2003) para pessoas, com identidades femininas, ou não, mas, também, que tiveram suas experiências socialmente assediadas, marginalizadas, violadas e agredidas.

As Afro-Religiosidades Tradicionais e suas inúmeras vertentes

No Brasil diversas crenças ocupam um mesmo território e é possível afirmar que essa diversidade de credos e religiões marcaram a construção da cultura no país. Dessa forma, com o objetivo de abarcar toda essa multiplicidade, essa pluralidade, foram estabelecidas algumas divisões, por meio de matrizes religiosas.

As religiosidades brasileiras podem ser categorizadas em quatro matrizes. Matrizes Africanas, Matrizes Indígenas, Matrizes Ocidentais e Matrizes Orientais.

Essas matrizes podem ser consideradas como instrumentos que objetivam agrupar várias vertentes religiosas com aspectos e origens semelhantes, apesar de suas particularidades entre si, formando uma concepção religiosa plural.

Tudo começou com a chegada dos portugueses no Brasil. Junto com novos hábitos e culturas, a colonização brasileira deu espaço para chegada de outras religiosidades. Além disso, com a vinda de povos da África, a variação de crenças e religiões ficou ainda maior.

As religiões de matriz africana e afro-brasileiras estão interligadas, afinal as práticas afro-religiosas originadas aqui no Brasil são junções das doutrinas dos vários povos oriundos do continente africano, aliadas as crenças católicas e kardecistas. Além disso, como as comunidades afro-religiosas e candomblecistas foram se formando em diversas regiões e estados do país, elas foram aderindo formas diferentes umas das outras, inclusive nomes, e possuem características específicas de cada região do país.

Essas são adaptações e reinvenções surgiram após a junção da cultura das diversas formas de crença dos povos africanos, e suas descendências, traficadas para o Brasil e trazidas para serem escravizadas, em meados, e entre os séculos XVI e XIX. Essas tradições e vertentes afro-religiosas podem ser diferenciadas pelos seus rituais históricos, possuindo diversas especificidades, ainda que compartilhem filosofias e influências similares advindas do continente africano.

Durante os quatro séculos, cerca de 3,5 milhões de povos africanos foram traficados e chegaram ao Brasil para servir como escravos. Entre eles, povos de etnias: yorúbás, fons, maís, hauçás, éwés, axântis, congos, quimbundos, umbundos, macuas, lundas e diversos outros povos, cada qual com sua própria religião e cosmogonia.

As religiões de matriz africana e afro-brasileiras deram origem a diversas manifestações sagradas aqui no Brasil e possuem diferentes influências e denominações regionais e que, por sua vez, contemplam várias vertentes, além daquelas mais famosas, como o Candomblé e a Umbanda. Dentre as religiões com influência principal das culturas “sudanesas”, isto é, dos povos yorúbás (“nagôs”) e daomeanos (“jêje”), estão:

Babaçuê (PA), Batuque (RS), Candomblé Jêje (BA), Candomblé Ketu (BA, RJ, SP), Tambor-de-mina (MA, PA), Xangô (PE).

Entre as religiões com influência dos povos bantos (quimbundos), estão:

Cabula (ES), Candomblé Bantu ou Angola (BA, RJ, SP), Candomblé de caboclo (BA), Catimbó (PB, PE), Macumba (RJ, SP), Pajelança (AM, PA, MA), Toré (SE), Umbanda (RJ, SP e todo o Brasil), Xambá (AL, PB, PE).

Enfim, outras religiões de matriz africana e afro-brasileiras:

Culto aos egunguns (BA), Encantaria, Jurema de terreiro, Jurema sagrada, Quimbanda, Quiumbanda, Omolokô, Terecô.

Para o Candomblé, os **Oríxás**, **N'kinsis** e **Vóduns** são deidades negras supremas, possuindo habilidades e personalidades diferentes, assim como as formas ritualísticas de culto. Estes também escolhem as pessoas que utilizam para incorporar no ato do nascimento, podendo compartilhar com outros Oríxás, N'kinsis ou Vóduns, caso necessário.

O Candomblé, por exemplo, é um termo genérico usado para designar tradições criadas ou recriadas no Brasil por povos originários, principalmente, de países atualmente conhecidos como Angola, Nigéria e República do Benim. Dessa maneira, considera-se que, ainda que algumas tradições tenham sido criadas de forma única no Brasil, a religião resgata a herança cultura religiosa ancestral e milenar africana que chegou ao país no período da escravidão.

Candomblé Queto (Ketu) ou candomblé de rito nagô é a maior e a mais popular “nação” do candomblé, uma das religiões afro-brasileiras, tendo origens nas tradições dos povos da região de Queto, incluídos entre os yorúbás (“nagôs”).

O **Candomblé Banto** (ou candomblé de angola/congo) é uma das maiores nações de candomblé. Desenvolveu-se entre escravos que falavam Quimbundo, Umbundu e Quicongo.

Candomblé Jêje, é o candomblé que cultua os Vóduns do Reino do Daomé levados para o Brasil pelos africanos escravizados em várias regiões da África Ocidental e África Central. Essas divindades são da rica, complexa e elevada Mitologia Fon.

Candomblé

Uma Religião

Afro-Brasileira

O termo “**candomblé**” é uma junção do termo quimbundo “candombe” (dança com atabaques) com o termo yorùbá “*Ilé*” ou “*Ilé*” (casa): significa, portanto, “*casa da dança com atabaques*”.

Candomblé é uma afro-religião derivada do animismo africano onde se cultuam os Oríxás, N'kinsis e Vòdúns, designações dadas às “entidades incorporadas” (termo popular) no culto do candomblé, que variam de acordo com a nação de procedência africana. Sendo de origem totêmica e familiar, é uma das religiões de matriz africana e afro-brasileiras mais praticadas, tendo mais de três milhões de pessoas adeptas, simpatizantes e seguidoras em todo o mundo, principalmente no Brasil.

Dentre as nações africanas praticantes do animismo, cada uma tinha, como base, o culto a um único Oríṣá (nação Ketu ou Keto), N'kinsi (nação Angola ou Banto) ou Vódún (nação Jêje ou Daomé). A junção dos cultos é um fenômeno de ressignificação brasileira em decorrência do tráfico da população negra, oriunda do continente africano, que foi escravizada no Brasil e onde, agrupada nas senzalas, nomeava uma zeladora de santo, também conhecida como Ìyálọrìṣá (nação Ketu ou Keto), Mam'èto (nação Angola ou Banto) ou Doné (nação Jêje ou Daomé), no caso das mulheres e, como Babálorìṣá (nação Ketu ou Keto), Tar'èto (nação Angola ou Banto) ou Doté (nação Jêje ou Daomé), no caso dos homens.

A religião tem, por base, a alma (alma) da Natureza, sendo, portanto, chamada de anímica. As sacerdotisas e sacerdotes africanos que vieram traficados para o Brasil e foram feitos como escravos, vieram juntamente com suas Deidades Negras, denominadas como: Oríṣás, N'kinsis ou Vòdúns, sua cultura, e seus idiomas, entre 1549 e 1888, é que tentaram de uma forma, ou de outra, dar continuidade praticando suas afro-religiosidades em terras brasileiras. Foram os povos africanos que implantaram suas afro-religiosidades no Brasil, juntando várias em uma casa só, para a sobrevivência das mesmas. Portanto, o Candomblé não é uma invenção da população brasileira.

A religião afro-brasileira, genericamente denominada de Candomblé (lugar de culto dos povos negros), e de origem (Íbere) africana significa “dança”, visto como uma dança

propriamente religiosa, na qual se rezam, invocam e é uma das formas de culto e crença na ancestralidade negra dos Ọrísás, N'kinsis e Vòdúns. Ọrísás (Orixás), N'kinsis (Inquises) ou Vòdúns (Voduns) são energias, são forças, são a própria natureza em suas variações, nuances de beleza e devastação, assim é correto dizer que o Candomblé é uma dança ritualística que cultua a natureza em suas mais diversas formas. No caso do Brasil, o Candomblé surgiu, historicamente, como foco de resistência afro-religiosa e identidade cultural das populações negras e periféricas, para preservarem suas histórias (Ìtàn), tradições e os elementos fundamentais do seu conjunto de crenças.

Ọrísás, N'kinsis e Vòdúns têm personalidades individuais, habilidades e preferências rituais, e são conectados ao fenômeno natural específico: Fogo, Terra, Ar e Água. Toda pessoa é escolhida no nascimento (Ìbí) por um ou vários “patronos” chamados de Ọrísás, N'kinsis ou Vòdúns que uma Ìyálọrísá ou Babálọrísá, Mam'èto ou Tat'èto, Doné ou Doté, os identificará pelo jogo de búzios (mérindilogún).

Alguns Ọrísás, N'kinsis ou Vòdúns são “irados” por pessoas iniciadas durante o ritual do candomblé, outros Ọrísás, N'kinsis ou Vòdúns não, apenas são cultuados em árvores pela coletividade. Alguns Ọrísás chamados Fúnfún (branco), que fizeram parte da criação do mundo, também são incorporados.

De modo conceitual partimos da ideia de:

Ọrísáismo entendido como: conjunto das religiões ou a religião dos que cultuam os Ọrísás Yorùbá. Somos, então, Ọrísáístas. (BERRETI Filho, Aulo. Nações Africanas: Miscigenação nos Candomblés do Brasil. In: Revista Ébano, nº 19, pp.4-5, 1983, e em aula curricular do curso de Cultura e Teologia Yorùbá Comparada).

O Candomblé cultua, entre todas as nações, umas cinquenta das centenas de Deidades Negras ainda cultuadas na África. Entretanto, na maioria das casas e terreiros de candomblé, das grandes cidades, são dezesseis as mais cultuadas. O que acontece é que algumas divindades têm “qualidades” que podem ser “identificadas” em suas características e cultuadas como um diferencial na pronúncia das denominações em cada casa e terreiro de candomblé, que podem ser chamados por: Oríşás (Ketu), N’kinsis (Angola) ou Vòdúns (Jêje). Então, a lista de divindades das diferentes nações é grande, contudo na realidade não são os mesmos; e seus cultos, rituais e toques são totalmente diferentes.

Não é de hoje que a educação social e antropológica vem sendo considerada e reanalisada, pelas mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e transfeministas como um espaço de ação contra a intolerância e o racismo religioso, as desigualdades sociais e racismo transfóbico, como um ambiente estratégico de atuação, já que dentro deste recinto afro-religioso, se reproduz um modelo de educação fundado nos valores civilizatórios ocidentais coloniais, numa perspectiva cisnormativa hegemônica, negando a pluralidade, a diversidade, sexual e de gênero, existentes na sociedade brasileira, na natureza e no mundo, reproduzindo, assim, uma ideologia de recusa e de inferiorização das transexualidades e travestilidades, que estão presentes no cotidiano desses cultos, o que se intensifica quando associados a outros marcadores sociais, tais como, classe, raça e etnias.

O Candomblé é, em sua composição, uma comunidade afro-religiosa e candomblecista (Ègbé) detentora de uma diversificada herança afro-cultural, onde se mesclam elementos provenientes, sobretudo da África e do Brasil, que abrigam minorias e que buscam a aceitação e o acolhimento de uma pessoa tal como ela se apresenta socialmente, ou seja, tal

qual a identidade de gênero que ela expõe, sem a necessidade de “conversão” a determinados juízos de valores ou “ajustes sociais”. É, também, uma afro-religião com hierarquia, códigos e simbologias muito peculiares.

As comunidades afro-religiosas e candomblecistas ritualísticas (Égbé) têm para cada pessoa adepta, o seu lugar próprio e nenhuma pessoa fica aleatória dentro desse amálgama humano. Porquanto, mulheres e homens, sejam cisgêneros ou transexuais e travestis, tem cargos e funções muito bem definidas, pontuadas, não sendo permitido que determinados postos estabelecidos para mulheres sejam exercidos por homens e/ou vice-versa, contudo, diante das discussões sobre as identidades sexuais e de gênero femininas, como ficam as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas iniciadas nas casas e terreiros de candomblé?

O Candomblé faz parte de uma resistência espiritual dos povos africanos escravizados no Brasil. É uma afro-religião dividida entre três grandes nações, as quais se distinguem pelas divindades cultuadas e os idiomas utilizados nas celebrações religiosas, sendo elas a Nação Ketu e Nagô, Nação Angola e Banto e Nação Jêje (*djedje*) ou Daomé, as quais apresentam inúmeros subgrupos com características próprias.

O Candomblé é uma afro-religião regionalizada somente aqui no Brasil, porém com muitas características trazidas pelos povos negros oriundos do continente africano. E, como nesse período de colonização, a igreja católica proibia os rituais dos cultos religiosos africanos, porque tinha o apoio maciço do governo, que os julgava como atos pagãos e criminosos, pois, sempre tentou obrigar os povos negros africanos escravizados a aderirem as doutrinações cristãs, impedindo que esses povos propagassem e exercessem suas obrigações afro-religiosas nas quais acreditavam.

Por isso os povos africanos negros escravizados usavam as imagens católicas, para poderem dar continuidade aos cultos das Deidades Negras africanas, seus Oríxás, N'kinsis e Vóduns, omitindo-os em santos católicos brancos europeus. Com isso, essa prática simultânea de diversas religiões resultou no surgimento de outras, que levavam características africanas, cristãs e indígenas, ou seja, o surgimento do sincretismo religioso.

Em relação ao sincretismo religioso é possível defini-lo como um fenômeno social que combina princípios de religiões diferentes, ou pode ser uma fusão de ideias heterogêneas, que acontece em todas as religiões. Sociologicamente, isso seria a fusão de dois ou mais elementos culturais opostos em um único elemento, porém, deixando alguns sinais de suas diferentes origens.

No entanto, devido a essa combinação, ou a fusão de elementos isolados, alguns sinais de sua origem ainda são detectados, de modo que o termo resultante tem um certo caráter “ecclético”.

Atualmente, podemos identificar essa diversidade religiosa quando no mesmo dia e data, em que acontecem as celebrações para os santos da igreja católica, também são feitas mobilizações, festividades e celebrações para divindades de origem africana, os Oríxás, N'kinsis, Vóduns e Entidades Espirituais.

No entanto, especialistas apontam os efeitos negativos que o sincretismo religioso teve nas práticas das comunidades afro-religiosas e candomblecistas. Observamos que mesmo com a abolição da escravidão, um processo um tanto recente, algumas reparações históricas ainda levam algum tempo para serem retratadas.

O sincretismo religioso vem de origens e tradições completamente distintas e as trocas culturais, motivadas pelo processo de colonização, acabaram sendo inevitáveis. Dessa forma, a religião católica foi “adotada” de forma compulsória pelos povos negros escravizados, que tinha de esconder suas práticas afro-religiosas ou disfarçá-las para que conseguissem continuar a praticá-las. Isso alterou, ressignificou e recriou algumas tradições que tiveram influências da “catequização” das afro-religiosidades. Nesse contexto, o sincretismo religioso pode ser visto como uma forma de resistência e resiliência na época do colonialismo.

Por esse motivo, atualmente é necessário que a sociedade revise as narrativas que basearam os estudos afro-brasileiros e que o sincretismo não é mais uma necessidade e precisa ser refutado, ou seja, é contrapô-lo. Desse modo, muitos movimentos sociais e grupos trabalham a ideia de dessincretização e decolonização dessas práticas ainda muito enraizadas nessas afro-religiões.

O Candomblé não é uma afro-religião institucionalizada, não havendo uma autoridade central nessa afro-religiosidade para determinar uma doutrina e uma ortodoxia. É bastante heterogêneo e não tem nenhum texto ou dogma sagrado central, com variação regional nas crenças e práticas. Cada linhagem ou comunidade afro-religiosa e candomblecista de praticantes é autônoma, abordando essa afro-religião de maneiras informadas por sua tradição e pelas escolhas de suas lideranças ou dirigentes. Algumas

pessoas adeptas e praticantes também se referem ao Candomblé como uma forma de ciência.

Entretanto, a decolonialidade do matriviariado objetiva uma construção do conhecimento que valorize os saberes dessas tradições e vertentes afro-religiosas, de grupos ou comunidades de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, que foram, por inúmeros anos, somente abjetas, subalternizadas e subordinadas, mas que lutaram, e continuam lutando com resiliência, e resistem para manter sua (re)existência e agora estão erguendo-se e têm como foco principal a realidade e complexidade das identidades negras e femininas, dentro e fora, das casas e terreiro de candomblé, como *Iyalorixás*, *Mam'etos*, *Donés*, *Nochês* e *Mães-de-Santo*, das várias vertentes das religiões de matriz africana e afro-brasileiras.

Tanto, esses saberes decoloniais matriviariais buscam produzir formas de conhecimento que não sigam só a lógica tradicionalista da ciscolonialidade de intolerância transfóbica, mas que também têm como e por objetivo libertar a produção de conhecimento da epistemologia cishegemônica heteronormativa. Fazendo uma análise corretiva de uma suposta universalidade atribuída somente a um conhecimento e ao domínio de uma cultura cisnormativa etnocêntrica. Tais perspectivas decoloniais, dessas mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas veem esse cisnecentrismo hegemônico como sendo a base do fundamentalismo e da intolerância afro-religiosa, como patriarcal, colonialista, imperial e transfóbica.

Em resumo, cabe mencionar e questionar o por que o atual contexto ainda necessita de instrumentos capazes de minimizar a frequência com que as religiões de matriz africana e afro-brasileiras sofrem com a intolerância e a discriminação? E porque as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas ainda são tão perseguidas, condenadas e rechaçadas pela mesma religião? Sendo fundamental que o histórico de tratamento, a raiz desses pensamentos, desses pré-conceitos e a origem dessas violências e violações de direitos sejam observadas, assim como o racismo religioso e o seu impacto na permanência dessas perseguições.

Esse debate levanta diversas questões acerca da necessidade da promoção efetiva da liberdade religiosa, a todas as crenças e a importância de desconstruir essas narrativas e inverdades acerca das religiões de matriz africana e afro-brasileiras, as quais são tão enraizadas, estruturadas e naturalizadas na sociedade brasileira.

Iniciação e Sacerdócio Ματρηναριακα

Conhecer a si mesmo: pressuposto básico para a realização pessoal em todos os níveis espirituais. Desde sua origem, o ser humano almeja encontrar-se com o infinito.

Essa busca incansável frequentemente gera certas batalhas que são travadas no interior de cada pessoa, acompanhadas por sentimentos de angústia, ansiedade, inconformismo ou até mesmo de desespero face ao desconhecido ou ao irremediável: as fatalidades e incertezas do amanhã, ciclo da vida, o destino e a morte.

Uma pessoa com mediunidade tem nisso um peso ancestral, nós somos a soma da consciência dos nossos antepassados, e com isso carregamos em nosso DNA uma memória ancestral, heranças, dívidas, sofrimentos, alegrias e sabedoria e até mesmo suas personalidades, o que resguarda este contexto é o fato de sermos pessoas parecidas com nossos pais, avós e bisavós, ou seja, somos semelhantes à nossa ancestralidade mais longínqua, os *Oríṣás*, *N'kinsis* e *Vòdúns*. E esta ancestralidade é carregada de responsabilidades e encargos.

Fui iniciada para o *Candomblé* (*Igbódù Oríṣá*), no *Ilê Aṣé Ọpọ Mesán Ọrun*, uma Casa de *Ọyá Topè*, em Manaus/AM, em fevereiro de 1993. Cumpri com todas as minhas obrigações (*Igbese oore*): 01 ano (*Odùn Kíni*), 03 anos (*Odùn Ketá*) e *boṛí* de 05 anos, antes de me radicar, no final da década dos ano de 1990, na cidade de São Paulo.

Recebi meu *Òiyè* (título de independência) e meus 07 anos (*Odùn Eje*), cargo sacerdotal, como *Ìyálọrìṣá*, no *Ilê Aṣé Odé Ópá Óká*, no Rio de Janeiro, em 2010, pelo meu *Babáloríṣá* Gilmar Pereira – minha navalha – , Fomo de *Iyèmojá*, (*Babá Sesú Toyan*).

Apesar de estar relutante no começo, e por causa da responsabilidade dessa missão, de ser uma *Ìyálọrìṣá*, fui abençoada, escolhida e agraciada pelos *Oríṣás Ọyá* e *Şango*, *Şango* e *Ọyá*, os *Oríṣás* que regem minha *Orí*, pois sou de *Orí Meji*, para ocupar esse posto, pois havia perdido o contato com meu *Babáloríṣá*.

Restabeleci o contato com meu *Babáloríṣá* Gilmar e hoje com meus 30 anos de iniciação para os *Oríṣás*, também já cumpri com minhas obrigações (*Igbese oore*), de 14 anos (*Odùn Mérinlá*) e de 21 anos (*Odùn Okanlelógún*). Dessa vez, na Casa de *Iyèmojá*, *Ilê Aṣé Sesú Toyan*, em Manaus/AM.

E muito embora eu jamais queira entrar em controvérsia, polémica e/ou fazer provocações e contestações pessoais enquanto Ìyálorìṣá e Mulher Transexual, contudo, não poderia me furtar, me omitir e nem deixar de fazer minha análise além de vir convidar minhas e meus Agbás (pessoas antigas), Égbón mi (pessoas mais velhas), Abúrò mi (pessoas mais novas) e família (Ebí) de asé Ọrìṣá para conjecturar e refletir sobre o contexto de um assunto que a sociedade, em diversos espaços e em muitos estudos, vem há bastante tempo suscitando, porém dentro das comunidades afro-religiosas e candomblecistas e demais religiões de matriz africana e afro-brasileiras, mais antigas e afamadas, como sempre tão-somente vista como uma religião tradicional e um culto matriarcal, pouco tem refletido e dialogado sobre a temática das (trans)sexualidades, pois as transexualidades ou travestilidades possuem particularidades e peculiaridades que são específicas de cada pessoa e não podem ser tida como referencial na iniciação de uma Iyáwò.

As categorizações dos gêneros são criadas conforme a sociedade cisnormativa determina, seguindo padrões criados pelo patriarcado ou pelas religiões. Contudo, como definimos as transexualidades e travestilidades dentro do culto afro?

Uma definição possível para Candomblé pode ser encontrada em JOAQUIM (2001), quando nos diz que:

“Candomblé é a religião do Axé. Quando chamamos a vida nos remetemos às origens. O candomblé é celebração desta vida, de Ọḷòdùmarè, que se faz presente em nossa luta e história; dançando, cantando e comendo com as pessoas. Os orixás caminham com as pessoas”.

JOAQUIM, MARIA SALETE

2001, P. 78

Invariavelmente tropeçamos em casos que não se adequam aos modelos da sociedade cisnormativa, feitos a “imagem” de Ọ̀ḷòḍùmarè (Divindade Suprema) em toda a sua manifestação, aditando elementos femininos e masculinos ao mesmo tempo. As transexualidades e travestilidades não possuem espaços nesta intolerante sociedade cisnormativa que tentam, por muitas vezes, apagar, suprimir e extinguir o diferencial feminino das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas.

Sejam pelas suas vestimentas femininas e pela sua liberdade de ocupar um cargo como *Iyás* (mães) dentro do culto afro-religioso ou contra a opressão supersticiosa, cisnormativa, biologizante, colonial, escravista, patologizante, genitalista e reducionista que vão se caracterizando pelas mais variadas formas de enfrentamento de acordo com o argumento e contextualização de como se deve tratar as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas.

Essas “lutas” tendem a assumir um aspecto de ações mais regulares e até mesmo respeitosos, pois não queremos apartar ou subtrair o Candomblé entre pessoas ou guetos; a exemplificação disso, seria surgir novas casas e terreiros de candomblé conduzidas, geridas e frequentadas apenas por mulheres transexuais e/ou travestis negras e afro-religiosas, já que somos uma irmandade única, embora espalhadas por todo território brasileiro.

Entretanto não é assim no orixáismo, porquanto as divindades, ou seja, os Orixás, N'kinsis e Vódúns não se importam com a identidade de gênero feminina da pessoa, desde que ela tenha um bom caráter (*Iwá Pèlé*). Há um provérbio yorubá que diz: *Ayanmó ni Iwá Pèlé, Iwá Pèlé ni Ayanmó*. Este provérbio traduzido aproximadamente significa: Destino é bom caráter, bom caráter é destino.

Se nos cultos afro-brasileiros a fé preconiza que a cabeça (Orí), enquanto princípio de individuação e objeto de culto, da afro-religiosidade, é quem comanda e carrega o corpo (Árá), como podemos exigir que uma pessoa que nasceu com o sexo incongruente com seu gênero de nascimento, mas o adequou para o gênero feminino, se comporte, se vista e se porte em nossos ritualísticas coloniais conforme a “predeterminação” cisnormativa, reducionista, genitalista, biologizante?

Na reminiscência oral, os mitos (itans) trazem o entendimento de nossos ancestrais acerca de diversas questões que intrigam a humanidade, e, com uma interpretação mais apurada, podem ser o vetor que nos ajudará a não só aceitar e acolher as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas como elas são, mas, principalmente, a respeitar suas reais identidades femininas, seus desejos e suas crenças.

Sendo assim, uma mulher transexual ou travesti negra e afro-religiosa, por exemplo, poderá vestir-se com baiana, que é uma indumentária feminina, e ter um cargo condizente com seu gênero atual. Pois, neste sentido,

“Na união mística constituída entre o orixá e o seu duplo prevalece a natureza sagrada e não biológica da relação contraída entre ambos. O homem iniciado não é um ser sexuado durante a possessão. Ele não perde sua masculinidade porque, naquele momento, não é ele quem está presente, mas o orixá para o qual foi iniciado. Não há uma contradição sexual, afinal, é a divindade quem se veste com as roupas rituais a fim de executar suas coreografias litúrgicas”.

MILTON SILVA DOS SANTOS

2008, P. 06

O comportamento deve ser dado pela identidade de gênero apresentada, ou seja, por aquela quem de fato (e, por que não, é de direito) a pessoa é e não pelo que outras acham ou pensam que a mesma seja, evidenciando a dimensão política entre o candomblé e as expressões das transexualidades e travestilidades.

As Transexualidades e Travestilidades dentro das Casas de Axé

As transexualidades e travestilidades há muito tempo estiveram presentes na maioria dos cultos afro-religiosos das inúmeras casas e terreiros de candomblé, Brasil afora, entretanto ocultas e, indiscutivelmente camufladas, apagadas ou “desapercebidas” por princípios e muitas vezes renegada por muitas Ìyálọ̀rìṣás ou Babálorìṣás, Mam'ètos ou Tat'ètos, Donés ou Dotés, que negam as suas filhas-de-santo mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas de vestirem-se como a sua identidades femininas, com as quais identificam-se socialmente.

Nas comunidades afro-religiosas e candomblecistas, as transexualidades e travestilidades são amplamente acolhidas, mas pouco debatidas nos dias atuais. No entanto, já existiu um período, mais remoto, que mulheres transexuais e travestis não podiam ser iniciadas como “rodantes” (termo usado para pessoas que entram em transe com o Oríṣá, N’kinsi ou Vódún), também não eram permitidas nos cultos de candomblé, porque eram vistas somente como homossexuais masculinos e também dançar no Xírè “Ṣírè” (roda de candomblé) mesmo que estivessem em “transe”, pois afrontavam as antigas matriarcas.

As mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, ao sentirem-se incomodadas pelo fato do não pertencimento ao seu sexo/gênero de nascimento, buscam por modificações corporais intensas, tais como injeções e ingestão de comprimidos de hormônios (femininos), aplicações de silicone líquido industrial e, outras cirurgias plásticas, encontrando, nesses métodos, alguns ilegais, uma forma, mais atrativa, do ponto de vista cisestético naturalizante, de adequar corpo e mente. Por conta disso não têm como ocultar suas verdadeiras identidades femininas por trás de biombos ou dentro de “armários” sociais.

Essa “(in)visibilidade” é praticamente obrigatória a partir do momento em que sentem o desejo de exporem-se pública e socialmente. E para aquelas em que as fluências, as alianças e os conflitos entre essas “identidades” sociais e politicamente construídas e constituídas está inscrita no corpo como um resquício estigmatizante de seu gênero

de nascimento e, que não podem estar omitidas sob qualquer disfarce cisnormativo, o qual é o causador maior do preconceito (transfobia) e das violências que sofrem no seu cotidiano. As mulheres transexuais e travestis, negras e afro-religiosas, não são homens gays afeminados que querem ser, ou apenas usar vestimentas femininas e se portar como mulheres, pois, social, política e psicologicamente, já são.

Como a sociedade das comunidades afro-religiosas e candomblecistas pode insistir em que uma mulher transexual ou travesti negra e afro-religiosa possa ter dupla personalidade? Ou seja, uma personalidade feminina fora das casas e terreiros de candomblé e uma personalidade masculina dentro das mesmas casas e terreiros de candomblé, nos cultos ritualísticos e também no Şirè (roda de candomblé)? Onde estaria o bom caráter (Iwá Pèlé) delas ao negar a sua própria identidade social feminina?

Na cultura yorubá tradicional Ọrí (cabeça) pode originar uma abertura para o mote da transexualidade ou travestilidade, visto que como Ọrí pode ou não transportar essa identidade de gênero consigo; porém, caso a traga do Ọrun, poderíamos considerar que os Ọríşás, N'kinsis e Vódúns não se importam com as transexualidades e travestilidade de suas Ọmọ Ọríşá.

Nas comunidades afro-religiosas e candomblecistas, é corrente entre as Ìyálọ̀rìşás e Babálorìşás, Mam'ètos e Tat'ètos, Donés e Dotés, a afirmação de que o gênero de uma pessoa não se altera com o transe do Ọríşá, N'kinsi ou Vódún (èlégùns), sejam as Áiyágbás (Ọríşás femininas) ou Ọgbọros (Ọríşás masculinos), uma vez que a pessoa iniciada (Iyáwò) não se encontra nessa ocasião como ser, pessoa sexuada, mas sim “habitada”, ou seja, incorporada pela presença sagrada do Ọríşá, N'kinsi ou Vódún. Desta forma, podemos considerar

que as transexualidades e travestilidades, não afetam a espiritualidade e nem a fé de uma pessoa, uma vez que percebemos que Ọrísá, N'kinsi ou Vódún não discrimina, nem tão pouco possui qualquer preconceito com o gênero ou com a identidade de gênero de ninguém.

Se uma mulher transexual ou travesti negra e afro-religiosa ocupar um cargo dentro de uma casa ou terreiro de Candomblé, como será vista e aceita? Serão consideradas Ìyálọrìsá ou BabáỌrìsá, Mam'èto ou Tat'èto, Doné ou Doté? Seu gênero de nascimento não é mais condizente com a identidade de gênero que tal pessoa apresenta, ou seja, uma mulher transexual ou travesti negra e afro-religiosa possui traços dos gêneros femininos. Então, o que fazer com essas pessoas dentro da hierarquia do Ọrìsáismo candomblecista?

Partindo da premissa de que o Candomblé aceita a pessoa com seus sonhos, aspirações, idiosincrasias, características, particularidades, neuroses, enfim, na condição que se apresenta, então uma mulher transexual ou travesti negra e afro-religiosa, deveria ter o cargo de ser Ìyálọrìsá, Mam'èto ou Doné. Uma vez que essa pessoa se vê desconfortável com seu gênero de nascimento e não se vê e não se aceita em tal categoria da condição cisnormativa reducionista biologizante e genitalicista.

Porquanto as comunidades afro-religiosas e candomblecistas iriam confrontar, ou melhor, investir ao contrário e agredí-las com um cargo de santo que não condiz e não se harmoniza com a sua real identidade feminina?

Os Ọrísás, N'kinsis e Vódúns não se resumem às sexualidades e incluem e aceitam mais do que qualquer ser humano as nossas necessidades. Um cargo, antes de mais nada, é oferecido e abençoado pelo Ọrísá, N'kinsi ou Vódún. Tenhamos a percepção que essa energia linda que são os Ọrísás, N'kinsis e Vódúns, jamais iriam acometer uma pessoa em um momento tão belo, luminoso e importante que é a concessão e o agraciamento de um cargo de tamanha responsabilidade.

Os Ọrísá, N'kinsis e Vódúns, são divindades intermediárias, junto com Ọlọrun (Nação Ketu ou Nagô), N'Zambi (Nação Angola ou Banto) ou Mawu (Nação Jéje ou Daomé), proporcionam, apoio espiritual à suas Ọmọ Ọrísás, e governam o mundo e o ser humano, mas também são partes deste mundo, enquanto elementos da natureza; parte da humanidade, enquanto ancestrais míticos; e parte do ser humano, enquanto componentes de sua personalidade.

O Candomblé é a afro-religião do Aşé. Quando evocamos a vida nos remetemos às ascendências dos nossos Ọrísás, N'kinsis e Vódúns, portanto o culto dos Ọrísás no Candomblé, seja na iniciação ou nas obrigações, é a promoção e a celebração da vida de uma pessoa, de Ọlọdumarè, que se faz presente em nossa luta e história; dançando, cantando, comendo e caminhando junto com as pessoas.

No Candomblé, as Divindades Negras têm atributos humanos, dados por virtudes e defeitos; e as pessoas fiéis, adeptas, possuem, por sua vez, características divinas, uma vez que além de sermos Ọmọ Ọrísás, carregamos Ọrí (cabeça), significando, além disso, uma divindade guardiã do nosso caminho (Ona) e do nosso destino (Odu).

A língua sagrada utilizada nas cerimônias nas comunidades afro-religiosas e candomblecistas é derivada da língua Yorubá ou Nagô. Os povos tradicionais de matriz africana e afro-brasileiras procuram manter-se fiéis aos ensinamentos dos antepassados africanos que fundaram as primeiras casas e terreiros de candomblé, para reproduzir os rituais, rezas, tradições, cantigas, comidas, festas, e esses ensinamentos são passados oralmente até hoje.

No Candomblé, não há a ideia de pecado, de inferno ou de purgatório o que, não obstante, não sugere em um existir permissivo e reducionista. O referencial de vida é a própria vida, uma vez que a essência e composição decorrem em dois planos paralelos: No Ìiyé (mundo) e no Ọrun (além). Assim, cada elemento material tem seu duplo sentido espiritual e abstrato no Ọrun e cada componente existente no Ọrun tem seu aspecto material no Ìiyé. Portanto,

“Candomblé é, na essência, uma comunidade detentora de uma diversificada herança cultural, onde se mesclam elementos provenientes, sobretudo da África Ocidental, e no Brasil, por força das relações de contato a que estiveram permanentes submetidos, integram-se outros tantos componentes religiosos de procedência igualmente variada. Pela sua dinâmica interna e pelo sentido de religiosidade que ali se consta em todos os instantes da vida grupal, é gerador constante de valores éticos e comportamentais que enriquecem a imprimem a sua marca no patrimônio cultural do país”.

BRAGA, JÚLIO

1998, P. 37

A Decolonialidade do Matritraviarado

Apesar de vários costumes derivados das religiões de matriz africana e afro-brasileiras terem sido introduzidos, incorporados e reproduzidos no Brasil, como o ato de entregar flores no mar (Okun) para Iyèmojá, pular sete ondinhas e vestir-se de branco no ano novo, muitas vezes as associações com essas crenças afro-religiosas são perdidas e frequentemente preteridas, menosprezadas, ou seja, apagadas, por mais que a sociedade cristã ainda as façam. Assim, é importante analisar o contexto histórico brasileiro e como essas afro-religiosidades foram inseridas nessa cultura.

Desse modo, observa-se que desde o período colonial brasileiro há a persistência de relações diretas entre o poder político e a religião católica (cristã ocidental), sendo essa a religião oficial nessa época. Para que pudessem manter suas referências e heranças socioculturais as religiões de matriz africana e afro-brasileiras tiveram de ser recriadas, ressignificadas e readaptadas ao novo contexto.

No período do colonialismo, celebrações da fé afro-religiosas eram proibidas e consideradas como manifestações de feitiçaria, bruxaria, malefícios ou associadas somente ao mal. Constata-se, portanto, que essas repressões, a intolerância e a criminalização das religiões de matriz africana e afro-brasileiras remontam ao período escravocrata. Isso demonstra, ainda, que essas afro-religiosidades sofreram um período histórico de tratamento, respaldado pelo racismo – racismo religioso –, sendo apenas vistas como manifestações maléficas, subalternas, incorretas, inferiores, perigosas e intoleráveis.

A decolonialidade matratriarcal das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas refere-se a um processo que busca transcender, histórica, social e culturalmente a ciscolonialidade da branquitude hegemônica e conjectura um projeto básico de inclusão, acolhimento, emancipação e empoderamento, mas com profundidade nas tradições hieráticas, ou seja, sagradas, de uma tarefa urgente para as presentes casas e terreiros de candomblé possam subverter do padrão de poder cisnormativo colonialista hegemônico.

No Brasil, as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas sempre foram historicamente perseguidas, discriminadas, subordinadas, vulnerabilizadas e marginalizadas a partir de uma determinada crença de uma “anormalidade patológica e pária” diante da hegemonia da heterocisnormatividade. A partir do século XVI, surgiram novas leis que buscavam ditar as condutas para as normas sociais e até o modo correto de se vestir como o gênero de nascimento.

De acordo com algumas concepções das comunidades afro-religiosas e candomblecistas, a palavra é regida pelo elemento fogo, ou seja, uma palavra pode tanto queimar, quanto aquecer. É por isso que ativistas e pessoas defensoras de direitos humanos ligados ao movimento transfeminista e das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas reconhecem a importância sobre a reflexão de determinadas terminologias e palavras amplamente absorvidas pelo senso comum.

No Brasil, país estruturado pelo racismo e pela transfobia, o termo “intolerância religiosa” não é suficiente para descrever as violências e as violações de direitos sofridas pelas mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e demais pessoas que cultuam os Oríxás, N’kinsis, Vóduns, povos da rua e outras entidades espirituais que não cabem no imaginário das sociedades ocidentais. Então, torna-se necessária a busca por outra expressão que dê conta de nomear essas violências de forma a não deixar dúvidas sobre a quem elas se direcionam.

Portanto, pronomes de tratamento, tais como: ela/dela/aquela, para mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, também são afirmações identitárias femininas, que ultrapassam o universo das relações interpessoais chegando ao mundo social coletivo, bem como, dentro das casas e terreiros de candomblé.

Para elas, se declararem e serem reconhecidas como elas se autodenominam é o grito da reafirmação, resistência e reconhecimento da identidade feminina nos ambientes sociais e afro-religiosos e, legítima direitos conquistados e amplifica vozes, por muitas vezes cerceadas e silenciadas dentro da sociedade.

A utilização errônea dos pronomes de tratamento é um dos entraves para que as relações interpessoais não evoluam. Se na vida “real” a transfobia é muito presente, nos ambientes sociais ela se amplifica. São cotidianos os casos de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas ofendidas e perseguidas nos variados ambientes sociais e dentro das casas e terreiros de candomblé por sua identidade de gênero feminina. O anonimato, a clandestinidade e a impunidade, dos ambientes sociais, nas casas e terreiros de candomblé, dão, à elas, a impressão de que estes crimes por desrespeitos e “linchamentos públicos” ficarão sem respostas ou absolvidos. No entanto, é na existência do direito à expressão que essas ilegalidades verbalizadas podem ser contestadas e confrontadas. A luta por dignidade, direitos iguais e respeito tem se fortalecido. Uma dentre as muitas demandas, está o direito de uso do nome social e a retificação de documentos civis.

O reconhecimento da identidade feminina, do nome social e a retificação de documentos civis já são direitos conquistados, especialmente por mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, que lutaram e lutam, dentre outras demandas, contra o constrangimento de serem chamadas pelo nome, ou usarem vestimentas, que não representam o gênero com o qual elas não se identificam atualmente.

Muitas mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas enfrentam por anos não apenas a luta contra o preconceito, a

discriminação e o estigma social, mas também uma luta de resistência pelo desenvolvimento livre e respeitoso da própria identidade feminina. Permanecer sendo chamadas por um nome e gênero, ou usar vestimentas, que não lhes representam, implicam em grandes prejuízos psicoemocionais e sociais à muitas delas.

A transfobia afro-religiosa não se manifesta somente no plano de percepções e juízos morais e meramente pessoais, mas envolve formas de atuação em rede e em oposição à visibilidade e ao reconhecimento da identidade feminina das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, dentro das casas de candomblé e terreiros de ašé, vistas somente como minorias sexuais. Esse preconceito implica em articular grupos e atores sociais para o apagamento, cancelamento e cortes nas esferas públicas e privadas. Por outro lado, a expressão transfóbica afro-religiosa é um instrumento de análise que procura dar conta de expressões como transfobia candomblecista ou transfobia dentro das casas e terreiros de candomblé, mais circunscritas e delimitadas no nível da interação entre lideranças, dirigentes sacerdotais e algumas pessoas adeptas, que eventualmente transparecem em discursos que servem como “guias” ou exemplos cisnormativos para a conduta das pessoas adeptas e simpatizantes e as atividades de cuidado sacerdotais afro-religiosas.

Portanto, o que confere alguma unidade a essa rede heterogênea de discursos e práticas discriminatórias, e também criminosas, é justamente que estas pessoas extraem da sua autoridade sacerdotal afro-religiosa de “princípios” e “tradições” cosmológicos, argumentos doutrinários sobre uma “ideologia de gênero” e interpretações preconceituosas, conservadoras, fundamentalistas, reducionistas e genitalistas do que é “ser mulher”.

As pessoas que sustentam tais discursos falaciosos constroem sua relativa “legitimidade” representando-se como porta-vozes de valores universais, bastiões da moralidade e dos bons costumes tradicionalistas, conjugando percepções negativas, sobre as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e diversidade sexual, a uma atuação em oposição ao seu reconhecimento e visibilidade, compreendidos como ameaças ao tradicionalismo colonial das comunidades afro-religiosas e candomblecistas.

Infelizmente, dentre esses atores sociais, encontram-se lideranças de comunidades afro-religiosas e candomblecistas, como: Iyalòrìṣás, Babálorìṣás, Mam'ètos, Tat'ètos, Donés, Dotés, dirigentes de casas e terreiros de candomblé, e profissionais da medicina, da psicologia e parlamentares. A cosmologia afro-religiosa “fornece”, para tais “porta-vozes” da “ideologia de gênero”, somente perspectivas forâneas, conservadoras, fundamentalistas, reducionistas e genitalistas um idioma e um repertório de falácias e justificativas que são acionados em defesa deste modelo particular de representação do gênero feminino e da sexualidade das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas.

Em primeiro lugar, a nomenclatura “ideologia de gênero” é tecnicamente incorreta. Conforme se verifica nos mais recentes estudos acerca da sexualidade humana, o gênero não compõe uma “ideologia” da pessoa, mas sua identidade, ou seja, o modo como a pessoa se vê e gostaria de ser vista pela sociedade. Quando falamos de identidade de gênero estamos diante da interação entre o sexo/gênero de nascimento de uma pessoa e sua autoidentificação mental.

A depender da interação entre o sexo/gênero de nascimento e a identificação psicológica de uma pessoa, estaremos diante de uma gama de possibilidades de identidades de gênero, como bem conceitua a ONU (Organização das Nações Unidas):

“A identidade de gênero se refere à experiência de uma pessoa com o seu próprio gênero. Mulheres transexuais e travestis possuem uma identidade de gênero que é diferente do sexo que lhes foi designado no momento do seu nascimento (...)”.

Partindo de uma formulação da transfobia estrutural como um fenômeno plural, a conjectura sustentada aqui é a de que existem especificidades da transfobia que se expressam em discursos afro-religiosos ou na conduta e nos atos de fala de pessoas que aderem a tais perspectivas. A proposta é de exploração da lógica interna desses discursos, entendendo que eles não formam um sistema isolado e autônomo, mas articulam-se a representações difusas na sociedade brasileira e correspondem, em última instância, a fios no interior de uma densa trama de relações de poder. Para tanto, compreendemos a transfobia afro-religiosa como um conjunto muito heterogêneo de práticas e discursos baseados em valores afro-religiosos tradicionalistas, que opera por meio de táticas plurais e polimorfos de desqualificação, subalternização, cerceamento, apagamento e controle das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas dentro das casas e terreiros de candomblé.

A reiteração da cisnormatividade compulsória em discursos afro-religiosos pode se manifestar de maneiras e graus distintos, variando desde o total silenciamento acerca das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, da identidade de gênero feminina até a produção de estereótipos que operam por

uma franca discriminação estigmatizante das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas.

O confronto de pessoas que aderem a perspectivas conservadoras, fundamentalistas, reducionistas e genitalistas com a visibilidade e a articulação política das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e transfeministas enseja justificações e fundamentações afro-religiosas que podem comparecer como fonte de “legitimidade” para estes juízos qualificáveis como transfóbicos, extraíndo sua força de cosmologias, crenças e práticas afro-religiosas.

A transfobia afro-religiosa, contudo, não se restringe ao plano das interações e aos manuais de cuidado sacerdotal. São formas de repúdio muito mais explícitas que as estratégias de acolhimento possam se configurar, atravessando a esfera privada e emergindo no espaço público. Ao apresentarem o “transexualismo” e “travestismo” como práticas contingentes e moralmente condenáveis para as comunidades afro-religiosas e candomblecistas, os discursos sustentados por essas segmentações afro-religiosas conservadoras, fundamentalistas, reducionistas e genitalistas mais radicais subtraem a legitimidade às identidades femininas das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e às reivindicações por cidadania correlatas.

Neste ponto, poderiam ser levantadas questões acerca das relações entre as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e as comunidades afro-religiosas e candomblecistas: em primeiro lugar, é preciso destacar a existência de respostas muito plurais que variam entre as inúmeras vertentes das religiões de matriz africana e afro-brasileiras, assim como no interior de uma mesma denominação ou mesmo no seio de um grupo local.

A revisão dos discursos disponíveis sugere que, ao menos em um plano normativo, há afro-religiões em que haveria espaço para uma relativa valorização das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, enquanto posicionamentos contraditórios expressariam a persistência de uma rejeição às práticas sacerdotais matriviárias, qualificadas como uma violação e transgressão a partir de diferentes estratégias discursivas.

Estas tendências cishegemônicas não eliminam a existência de vozes e iniciativas dissidentes no interior das casas e terreiros de candomblé, conduzidas por lideranças que flexibilizam as prescrições normativas e cissexistas dos povos tradicionais de terreiro (NATIVIDADE & OLIVEIRA, 2007).

Por todos os lados, se espalham discursos seletivos que insistem em deslegitimar a existência das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, entre pessoas conservadoras, fundamentalistas, supostas progressistas e mesmo dentro da população LGBTI+ afro-religiosa, as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas são constantemente anuladas, apagadas e cerceadas. Fato é que, nesse contexto, a marginalização das corporalidades das mulheres transexuais e travestis, como um todo, se aprofundam, principalmente quando não se é branca. Apesar disso, a transexualidade e travestilidade negra existem muito antes dos rótulos cisgêneros heteronormativos: é tão histórica e decolonial quanto pode ser.

Poucos registros históricos falam sobre a existência de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas ou de pessoas que iam contra essas ditas leis e que desviavam desta lógica de “cisheteronormatividade”, dentro das comunidades afro-religiosas e candomblecistas. Porém, denúncias feitas aos Tribunais do Santo Ofício tornaram Xica Manicongo como uma das primeiras travestis – mulher trans – da história do Brasil, como incongruente desviante dessa racionalidade cisheteronormativa.

Xica Manicongo (F. Manicongo), também conhecido como Xica de Congo (Reino do Congo - Salvador), foi uma das primeiras identidades travesti, africana escravizada que viveu em Salvador, na Bahia, no Estado do Brasil, na segunda metade do século XVI. Segundo estudos, pesquisas e historicidades, Xica Manicongo foi, juntamente com Vitória do Benim, outra escrava negra travesti, natural do Benim, detida em 1556 pela Inquisição de Lisboa por crime de sodomia naquela cidade, onde exercia a prostituição; documentada em Lisboa em 1556, um dos primeiros casos documentados de travestilidade africana entre pessoas naturais da África Subsaariana pré-colonial. Enquanto Xica foi acusada de ser e se vestir como um imbanda, homossexual passivo na tradição das partes do Congo.

Vitória nasceu no Reino de Benim, sendo escravizada e nomeada por um nome masculino, em função do seu sexo biológico. Constava que, quando fora

capturada como escrava, “*se fez de negra e por tal a deitaram com outras mulheres negras e só depois que se viram as cartas que se notou o erro [...]*”. Vitória foi levada para Portugal em 1556, Vitória morou inicialmente em Ponta Delgada, na Ilha de São Miguel, nos Açores, onde andava de jaquetão vermelho, calções e coifa na cabeça, saindo à noite travestindo-se, para vivenciar sua mulheridade, ou seja, sua identidade feminina.

Segundo o processo, “*quando a chamam de homem, não gosta disso. Comumente o chamam de Vitória e só queria que lhe chamassem de Vitória, e quem lhe chamava de negro, corria às pedradas*”. Vitória tinha uma figura imponente, sendo “*grande de corpo, mal-assombrado, sem barba, muito preto*”. Durante o dia, Vitória “*trazia um pano muito alvo na cabeça, com um chapéu em cima, e um açafate, um cestinho, em riba do chapéu, e um gibão branco atacado todo por diante, e um avental de burel cingido aberto à frente*”. E sendo-lhe perguntada na rua: “*por que chama os homens, se és um negro?*” Ela respondia: “*Sou negra e não negro*.” E mostrava os peitos [...].”

Em maio de 1557, Vitória foi presa na ilha Terceira, e enviada a Lisboa. A 2 de junho de 1557, compareceu na Casa dos Autos da Santa Inquisição, dizendo chamar-se Vitória (A. do Benim), natural do Benim, de onde viera um ano atrás, que seu senhor era Pallos Manrique, morador em Lisboa, sem conseguir dizer se era cristã e batizada. As dificuldades de comunicação acabaram determinando a interrupção da confissão, até que se arranjasse um intérprete.

Disse que “*era mulher e tinha um buraco na ilha [sic]*”. Intrigados, os inquisidores perguntaram: “- *O buraco que tem sido feito por ele, ou lhe fizeram por causa de alguma inferioridade, ou se nasceu com ele?* - Disse que nascera com os ditos buracos e que havia muitos na sua terra que tinham os mesmos buracos e nasceram com eles...” Não acreditando nessa história contada por Vitória, os inquisidores ordenaram aos oficiais dos cárceres que a vistoriassem “*para ver se era homem, ou mulher ou mofrodito*” (hermafrodita). Amarrada com as mãos nas costas, com as pernas abertas numa escada, para melhor ser examinada, concluíram em seu laudo pericial: “*Damos fé que o dito A. do Benim, alcunhado por Vitória, tem natura de homem, sem ter buraco algum nem modo algum de natura de mulher*”.

Vitória foi condenada a degredo perpétuo nas galés del-rei, servindo como remeiro no Algarve, para onde foi enviada a ferros numa caravela, em agosto de 1557.

Xica Manicongo e Vitória de Benim tornaram-se duas figuras de destaque a partir da década de 1990, sobretudo entre a comunidade LGBTI+, mas principalmente entre o movimento transfeminista e as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas.

Xica na Cidade de Salvador do séc. XVI

Havia na antiga capital do Brasil, São Salvador da Bahia de Todos os Santos, também conhecida, posteriormente, como Cidade da Bahia ou simplesmente Salvador, então colônia de Portugal, nos idos anos de 1591, uma travesti africana do Congo escravizada e vendida a um sapateiro, a qual chamamos de Xica Manicongo.

Xica veio para o Brasil traficada em meio aos navios negreiros e foi escravizada, ela passou por uma anulação social da sua identidade de gênero feminina e viveu na cidade de Salvador, sede da América portuguesa no período colonial brasileiro, desafiando muitas normas de sua época. Foi trabalhando também como sapateira que ela se tornou uma figura imponente por toda Cidade Baixa, e apesar de sua condição desumanizada, imposta pelos homens brancos, os candangos, ela andava sobranceira (superior) por toda Cidade Baixa, às vezes subindo para a Cidade Alta e voltando, a serviço do seu senhor, ou só passeando, inclusive para encontrar os seus homens. Diz-se que Xica era conhecida por ser muito namoradeira. Mesmo no inferno da escravidão havia frestas, sempre escavadas pela gente negra. A então resistência de Xica diante das normas da cisgeneridade no século XVI lhes renderam denúncias aos Tribunais do Santo Ofício em 1591 e ela foi acusada pelo crime de sodomia.

Como exemplo, temos o Código de Ordenações Filipinas, que substituíram as Manuelinas em 1603, que proibia expressamente toda e qualquer forma de “inversão dos gêneros” através de ato sexual ou vestimenta, exceto se em festas ou jogos, cujas penas iam do degredo de três anos para os homens e de dois para as mulheres, além do pagamento de multa para o denunciador. A sodomia (prática do sexo anal) chegou a ser considerada um crime de lesa-majestade, e a pessoa que fosse pega praticando o ato era queimada viva diante de fiéis.

Estudos, pesquisas e historicidades afirmam que Xica possuía uma grande resistência em se vestir com roupas masculinas, pois isso ia contra as tradições de sua origem, onde ela assumia sua identidade feminina e vivia enquanto *cudina* (divindade do Congo que pode ser equivalente a uma identidade de gênero decolonial). Por consequência da sua origem ser caracterizada como uma divindade, ela também foi tachada pejorativamente e criminalizada enquanto “quimbanda, membro de uma quadrilha de feiticeiros sodomitas (QUIMBANDA DUDU, 2005, p. 27). O que se comenta é que Xica, para continuar viva, abriu mão de se vestir como *lhe convinha* e adotou o estilo de vestimenta tradicional para os homens da época.

Sufocada pela pressão social do meio em que vivia e tentando fugir da pena de morte, Xica Manicongo se viu obrigada a negar sua identidade feminina e viver sob a constante vigilância da igreja. Até os fins do século XX, Xica era ainda considerada erroneamente como homossexual por muitos estudiosos, o que apagou por décadas a possibilidade de existência de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, no Brasil Colônia.

A ausência dessas memórias construiu um grande processo de apagamento histórico e de desconhecimento social sobre a população das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas. Uma imensa tentativa cruel de manter à margem da história do Brasil e alimentar o processo de desumanização dos corpos transexuais e travestis.

As informações a respeito de Xica e sobre o comportamento dela afirmam que ela se recusava a se vestir com vestimentas masculinas, mantendo a tradição dos negros gentios de Angola e Congo, onde os somitigos viviam como mulheres. O Brasil Colônia era uma extensão de Portugal, suas leis impunham qual era o modo correto de vestimenta e de conduta a ser adotado, como no Código das Ordenações Manuelinas e no Código de Ordenações Filipinas, que proibiam qualquer forma de “inversão” dos gêneros. Xica redespontou pela descoberta das extensas pesquisas realizadas por MOTT (1999) sobre a perseguição aos chamados “sodomitas” no Brasil, em documentos inquisitoriais oficiais arquivados na Torre do Tombo, na cidade de Lisboa, Portugal.

MOTT (1999) ainda identificou que Xica era uma travesti negra guerreira – exatamente, como suas descendentes sucessoras – e se vestia com um pano amarrado com nó para frente, similar às vestimentas dos quimbandas (termo bantu para definir “invertido” ou “curador”) de sua Terra Natal. Já o seu sobrenome, Manicongo (Mwene Kongo), que foi transformado na corruptela que conhecemos pelos portugueses, para designar pessoas oriundas da região. Era um título utilizado pelos governantes no Reino do Congo para se referir aos seus senhores e às suas divindades. Dessa forma, podemos então traduzir o nome dela como Xica Rainha ou Realeza do Congo?

O maior segredo dela está em seu nome, utilizado para se referir aos governantes do Reino do Congo, que pode ser traduzido como Senhora do Congo. Xica foi condenada à morte pela Santa Inquisição e na atualidade é considerada a primeira travesti da história do Brasil. A transfobia estrutural, o cissexismo, aliado ao racismo religioso, produziu o apagamento de mulheres transexuais e travestis negras ao longo da história (OLIVEIRA, 2017). Perseguições, exclusões, violências físicas e simbólicas marcam a existência de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, africanas e brasileiras, desde o final do século XVI.

Segundo CUNHA & YORK, “*Xica foi a travesti mais corajosa de que se tem notícia neste começo da nossa história*”.

De acordo com MOTT, nesta época os **imbandas** ou **quimbandas** eram tidos como seres sobrenaturais, e alvo de uma deferência especial por parte da população, havendo queixas sobre o poder que detinham e a liberdade de fazer o que queriam, inclusive o que estava vedado à restante população, não havendo “*lei que o condene como não há ação que não lhe seja permitida. Portanto, fica sempre sem castigo, embora abuse sem embaraço de sua imprudência, tão grande é a estima que por ele o demônio inspira!*”.

Τρανσφοβία e o Ματριπatriarκάδο Sacerdotal Τradicional

“No Brasil, temos uma maior visibilidade fora dos guetos, mas o outro lado da visibilidade é a exposição à violência. Quando você está mais visível, se torna um alvo. Não podemos retroceder na visibilidade, mas é preciso trabalhar também com a questão da segurança.

Ser uma mulher trans feliz afronta a transfobia. Faço isso de forma espontânea, porque sei que não sou inferior a qualquer outra mulher. A minha identidade de gênero não me torna uma mulher “menor”, como pensam os transfóbicos, ela só me dá algumas características, lugares de fala e condições de vida diversas das de outras mulheres, como também ocorre com mulheres negras. Fazemos coro ao fato de que não cabe se falar em um modelo único de mulher, mesmo entre as mulheres cis, que não são iguais nem pensam e sentem a sua realidade da mesma forma, só por se identificarem com o gênero que lhes foi atribuído socialmente.

Eu chorei muito para estar aqui. Eu senti muita dor e desprezo. Isso não me torna melhor do que ninguém, porém coroa uma caminhada cheia de ideias e ações, mas principalmente de afeto. Eu aprendi a ser feliz para poder sobreviver ao ódio contra quem eu sou. Ainda tenho mais caminhos a desbravar, nesta conquista de mim mesma, e de desbravamento do mundo que me cerca.

Eu amo ser uma mulher trans!”

JAQUELINE GOMES DE JESUS

Uma mulher transexual ou travesti, negra e afro-religiosa, que já cumpriu com as suas obrigações de 07 anos de iniciação (Odun Eḡe ou Odun Ìḡe) já é considerada uma Ìyálọ̀rìṣá, ou seja, uma Sacerdotisa de candomblé que dirige uma casa ou terreiro de candomblé; já é uma Mãe-de-Santo.

A obrigação de 07 anos é uma das maiores obrigações de uma casa ou terreiro de candomblé, que todas as pessoas iniciadas (èlégùns) serão obrigadas a tomar, sem exceção. Com essa obrigação a pessoa iniciada poderá receber posto, cargo, título e direitos de independência (Òíyè) da sua Ìyálọ̀rìṣá ou Babálorìṣá, Mam'èto ou Tat'èto, Doné ou Doté.

Só quando fizer a obrigação de sete anos Odun Eḡe (Odun Ejé) ou Odun Ìḡe é que será considerada um uma Ègbón (Ebom).

Essas Ìyálọ̀rìṣás, Mam'ètos, Donés, Sacerdotisas ou Mãe-de-Santo de Candomblé são responsáveis por todas as ritualísticas e funções importantes, incluindo dar educação (fun ẹ̀kọ) das pessoas noviças (Iyáwòs), julgar disputas e fornecer serviços de cura e adivinhação; são esses últimos serviços que muitas contam como sua renda principal. Não limitados por autoridades afro-religiosas externas, essas Mães-de-Santo” muitas vezes exercem controle considerável sobre suas Iyáwòs, que se espera que se submetam à sua autoridade; conflitos entre essas Mães e suas Iyáwòs são, no entanto, comuns.

Uma Ìyálọ̀rìṣá, Mam'èto, Doné ou Sacerdotisa de Candomblé cuida de Ọ̀rìṣás, N'kinsis ou Vódúns e de pessoas. Ela cuida de Ọ̀rí (cabeça). Nesse sentido, vale salientar que a obrigação de 07 anos é um passo muito importante na vida de qualquer Ọ̀mọ Ọ̀rìṣá e é condição sine qua non, ou seja, condição essencial, fundamental para uma futura Sacerdotisa, mas não é a

obrigação de 07 anos (Odùn Eje) que tornará uma Ọmọ Ọrísá em uma Sacerdotisa. Isso deve ser claro a todas. Portanto, uma Sacerdotisa de Ọrísá, N'kinsi ou Vódún, além de obviamente zelar por essas Divindades Negras, zela pelas filhas e filhos dessas Deidades Sagradas, ou seja, uma Sacerdotisa cuida de pessoas, de Ọrí e das suas espiritualidades ancestrais (Èmí Àwọn baba nílá).

Na rica e bela cultura dos Ọrísás, N'kinsis e Vódúns, acreditamos que trazemos para o Àiyé (terra), a missão de nossas vidas acordada ainda no Ọrun (Céu espiritual). Em linhas gerais, isso quer dizer que uma mulher transexual ou travesti negra e afro-religiosa, já traz a missão de se tornar uma Ìyálọrísá, Mam'èto ou Doné, uma Sacerdotisa de Candomblé desde o seu nascimento, isso está cravado, demarcado irreversivelmente no seu destino, elas são as Ọmọ Bibi (as bem nascidas). Isso está impresso na memória ancestral dessa pessoa, ela traz consigo essa missão do Ọrun, que será revelada por meio do oráculo (mérindilogún) ou por voz pessoal do Ọrísá, N'kinsi ou Vódún.

É exíguo o número de pessoas que conhecem o termo e pouco tem se falado sobre o Matritraviarcado, a não ser em grupos e comunidades transfeministas, tipos de correntes que circulam nas redes sociais. A expressão matritraviarcado ganhou lugar de destaque não apenas nas rodas transfeministas, mas também nos movimentos sociais de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas.

Matritraviarcado é um tipo de sociedade ou modelo sociopolítico em que as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas desempenham um papel central, como sacerdotisas, líderes e dirigentes sociais, afro-religiosas e políticas, autoridades morais, controladoras da propriedade e tomadoras de decisões.

A palavra **matritraviarcado** é utilizada para representar uma sociedade governada por mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas como mães, como matriarcas.

Muitas vezes esta expressão é utilizada erroneamente para referir-se as comunidades onde as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas exerceriam um poder de dominância, porém ao estudarmos a etimologia do termo matritraviarcado, ou matritraviarca, que deriva da união dos termos do grego + latim + grego: *mater* (mãe), *trans* (através, além, do outro lado de, que vai além), mais *vestitus* (vestida) e *archein* (arca) ou reinar, governar e pode ser traduzida como “*mãe transexual ou travesti das regras*” ou “*mãe transexual ou travesti da iniciação*”, percebemos que esta palavra pode ser interpretada de duas formas:

- **A primeira faz analogia à dominância** exercida pelas mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas como matritraviarcas, sendo confundido com o patriarcado, regime vigente hoje onde os homens cisheteronormativos exercem o papel de dominância sobre a sociedade, elaborando regras para manter o controle.
- **A segunda faz analogia ao início da vida**, ao pilar de sustentação de ensinamentos práticos, psicoemocionais, sociais e políticos que moldam as pessoas de forma empática, sensível e respeitadora, descartando a necessidade da imposição de regras heteronormativas, que sobrepõe pessoas e subjuga outras.

No caminho do movimento transfeminista e de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, ao longo do tempo, encontramos diversas tentativas de enfrentamento ao modelo de sociedade patriarcal heterossexista cishegemônica — que

sempre subjugou as identidades femininas, como um todo, e tudo o que lhes era relativo, fruto de um paradigma moderno ocidental colonial, que colocou algumas pessoas da sociedade candomblecista e afro-religiosa branca cisheteronormativa como centralizadora e lhe atribuiu poder para subordinar o que lhes era considerado como “outro”, incluindo outras pessoas pretas, de diferentes etnias e de outras vertentes das afro-religiosidades

Nessa relação binária, cishegemônica, etnocêntrica, colonialista e hierarquizada se constituíram diferentes lutas transfeministas e de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, todas com seus respectivos e merecidos respeitos, afinal, todas as trouxeram até aqui. Estas lutas, porque as permitem o direito de assumi-las como “de todas”, uma vez que buscam também superar a opressão cissexista, misógina, patriarcal e heteronormativa, que foram pautadas por uma lógica construída e imposta sócio-historicamente, em um projeto de sociedade que garantiu poder a algumas pessoas, mas cerceou e silenciou outras, construindo modelos estratificados, excludentes e de oposição. Conforme esses sentidos o conceito cisgênero androcêntrico heteronormativo foi criado, pontuando o lugar transcendente, hierarquizado e de supremacia e, secundário, marginalizado e subalterno para as identidades femininas das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas.

Formador de um paradigma cishegemônico e etnocentrado, o conceito cisgênero androcêntrico heteronormativo se constrói a partir de modelos binários: mulher/feminino e homem/masculino, onde a figura masculina do homem branco cisheteronormativo sempre se encontra em posição hierárquica e superior à da figura feminina de qualquer mulher, tendo como consequência uma estrutura de sociedade patriarcal, colonial, sexista, misógina e machista, que secundariza a identidade feminina das mulheres

transexuais e travestis negras e afro-religiosas e tudo o que lhes for relativo, inclusive o matriviariado, fora e, principalmente, dentro dos vários cultos de religiões de matriz africana e afro-brasileira e nas comunidades afro-religiosas e candomblecistas.

Na ideia nenhum pouco romantizada e estigmatizada do matriviariado, dentro do culto das religiões de matriz africana e afro-brasileira, as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, disfarçada por uma “camada” de delicadeza, mas que é de vulnerabilidade e fragilidade, é onde encontramos a figura feminina das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, na sociedade afro-religiosa moderna, pois, são aquelas que não nasceram biologicamente como sexo/gênero feminino, mas que transformaram e modificaram seus corpos, não apenas para serem marginalizadas e só se sujeitarem a prostituição, aquelas que serão sempre subordinadas a uma figura androcêntrica cisheterossexista, ao núcleo familiar patriarcal colonial, cujo lugar nessa sociedade será ditado sempre pelo outro, como marginal e confinada a uma condição social de inferioridade, improdutiva, abjeta e de total vulnerabilidade. É válido dizer que esse modelo se aplicou e se aplica diariamente e da mesma forma às mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas ao longo da história moderna ocidental das casas e terreiros de candomblé.

Às mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, nunca foi negado o lugar de prostitutas, de profissionais do sexo, ou seja, do trabalho sexual, servil, opressor subserviente e pesado, destinado, também, a outras mulheres pretas, dos povos africanos que foram traficados e escravizados no período de exploração colonial, assim como suas corporalidades não foram poupadas de inúmeras violências e violações

de direitos, como dito na epígrafe que abre esse tópico, deste artigo, pela psicóloga, professora universitária e ativista de direitos humanos, civis e sociais, das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, e demais pessoas trans, Professora Doutora Jaqueline Gomes de Jesus.

Birman (2005) aponta que um dos temas mais polêmicos na atualidade das casas e terreiros de candomblé é a experiência das transexualidades e travestilidades: o fato de que pessoas que nasceram com uma genitália relacionada socialmente a um determinado sexo/gênero, mas se identificam existencialmente com o sexo/gênero feminino e, se recusam a essa designação social do sexo/gênero ocorrida em seu nascimento.

Se a epistemologia, ou melhor, o conhecimento teórico nigeriano yorubá de OYÈRÓNKĔ OYĒWÙMÍ (1997) tiver razão, a ideia de que o gênero seja um elemento fundamental da identidade de qualquer pessoa é oriunda das sociedades ocidentais. Segundo esta abordagem, a identidade de alguém, mesmo fora de contextos reprodutivos, é completamente determinada pelo tipo sexuado de corpo dessa pessoa. Uma mulher não é apenas uma fêmea da espécie: toda a sua identidade é atravessada por sua anatomia genital, tornando o sexo/gênero biológico de nascimento um fundamento incontornável da identidade, mesmo quando se possa pensar que as identidades sociais definidas para os tipos generificados de corpos tenham sido construídos culturalmente.

Esta importância do corpo sexuado para a identidade das pessoas seria também presente na organização das sociedades, de modo que haveriam papéis com lugares diferentes de prestígio, conformando o patriarcado, que confere socialmente lugares hierarquizados de supremacia ao grupo da figura masculina do homem e de desprestígio e subalternizado ao grupo da figura feminina das mulheres.

OYĒWŪMÍ (1997) sustenta que essa ideia não era presente entre os povos yorúbás antes dos contatos coloniais com as nações europeias. Os tipos sexuais dos corpos só eram frisados no contexto da reprodução e não apontavam nenhum tipo de relação de superioridade, de poder ou lugar de importância nas relações sociais.

Para OYĒWŪMÍ (1997) os tipos de corpos apresentados por obìnrin (mulher) e ọkùnrin (homem) seriam melhor entendidos, para os povos yorúbás, como expressando uma “distinção sem diferença social”. Esse tipo de generalização em relação a todos os povos africanos, não era, no continente africano, exclusiva dos povos yorúbás, podendo ser encontrada em outras sociedades africanas.

Esse fenômeno está ligado com o que os estudos sobre subjetividade da sexualidade humana (transsexualidade e travestilidade). BUTLER (2003) chama esse fenômeno de identidade de gênero, ou seja, como as pessoas experimentam vivenciar suas

identidades femininas, suas presenças na sociedade, no mundo por meio de relações de identificação com imagens culturalmente construídas de feminino em relação às corporalidades das pessoas, tensionando ideias naturalizadas do que significa ser mulher e que ligação teriam essas ideias com às corporalidades em suas múltiplas experiências.

Tal questão, até pouco tempo silenciada nas casas e terreiros de candomblé, vem sistematicamente aparecendo, de maneira que já não é mais possível furtar-se às questões que ela traz para o interior dessas comunidades afro-religiosas e candomblecistas. De tal forma, é inadiável e imperiosa essa discussão de modo que possamos oferecer, alguns elementos que possam contribuir, auxiliar e amparar esse debate, que há tempos se faz necessário e que se situa polemicamente nas casas e terreiros de candomblé.

Apesar de ainda existirem poucas produções sobre esta temática, é possível perceber o crescimento e o empoderamento do debate não só entre seus pares – mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e transfeminista – como também entre comunidades afro-religiosas e candomblecistas, como: Iyálòrìsás, Babálorìsás, Mam'ètos, Tat'ètos, Donés, Dotés, outras pessoas integrantes, adeptas e simpatizantes aos cultos das religiões de matriz africana e afro-brasileiras, favoráveis à presença das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e ao matrivraviarcado.

Tradicionalizando a Tradição e o Matritraviarcado

O primeiro elemento que traremos aqui é a discussão sobre a **Tradição**. As casas e terreiros de candomblé são comunidades tradicionais. Isso quer dizer que nossas práticas e olhares do mundo são orientados pelo viés da tradição. Entretanto, o que seria a “tradição”? Muitas vezes somos tentadas a pensar em tradição como sendo aquilo que não muda, que permanece o mesmo de geração em geração, sendo, portanto, estática, ou seja, algo que já está consolidada. Porém, as noções africanas de tradição têm muito mais a ver com a dinâmica da transmissão do que com a estática de uma experiência conservada (AGUESSY, 1980).

Outra questão fundamental frente à pertença a uma comunidade tradicional afro-religiosa e candomblecista é que nem tudo em uma comunidade afro-religiosa tradicional é essencialmente tradicional. Portanto, diferenciar o que é acessório e o que é fundamental na tradição se transforma, então, esse é o ponto primordial em nosso desafio básico do matritraviarcado.

Então, sabemos que a noção de ancestralidade é um desses eixos fundamentais das tradições africanas que nos foram legadas nas casas e terreiros de candomblé. E essa noção de ancestralidade, obviamente, está vinculada com a noção de descendência e esse ponto coloca em questão a noção de reprodução, questão considerada importante para parte dessa discussão em torno das transexualidades e travestilidades.

A palavra tradição, tal como a utilizamos, é advinda do latim *tradere* que significa transmitir; desse modo, tradição seria um sinônimo de transmissão. Tradição significa que ensinamos e aprendemos, o conhecimento e práticas fundamentais e básicas para a compreensão de nossa existência e para os parâmetros de avaliação de nossas ações (BASSI, 2012). Até aqui, parece que a definição é pacífica;

Entretanto, o problema se coloca quando precisamos saber o que é fundamental ou basilar para compreender esse existencial de tradicionalidade e o que necessitamos para orientar essas ações dinâmicas matrivravircais. Conforme argumenta INIESTA (2010, p. 16-20), transmissão do quê? Do que é realmente importante.

Se o corpo é templo do Oríxá, N'kinsi ou Vodún, isso significa que o templo deva permanecer sempre do mesmo modo? Quais os limites para essas modificações? E o que pode ser modificado em um corpo para que ele siga permanecendo templo das divindades africanas? As vestimentas utilizadas permaneceram as mesmas do decorrer dos tempos? O que nelas se modifica e qual o sentido dessas modificações? As divisões das tarefas das casas e terreiros de candomblé, em função do tipo de corpo, são universais? Permanecem invariavelmente a todo o tempo e o tempo todo?

Todos esses questionamentos podem ser colocados para relacionar o que entendemos como tradição e o que esse entendimento impacta do cotidiano das comunidades afro-religiosidades e candomblecistas em relação com o que se pensa sobre o que permanece no tradicional (NASCIMENTO, 2019).

Não sabemos se nos cabe questionar os motivos pelos quais a ancestralidade e sua projeção na forma da reprodução se tornaram um elemento basilar da tradição. Provavelmente isso não importe. Mas, o que é fato, é que não podemos, simplesmente, abrir mão dessa noção em termos tradicionais. E é na discussão sobre a ancestralidade que a reprodução coloca de maneira incontornável, incontestável, pois, os papéis binários de fêmea e macho da espécie humana.

Para a tradição, as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, só podem experimentar um desses dois papéis. E, a partir desses papéis, outros papéis sociais são determinados, com interditos gerais a qualquer dos papéis. Algumas funções sociais só podem ser desempenhadas por mulheres e outras por homens e, como para nossas comunidades tradicionais candomblecistas não há uma distinção radical entre o espaço ritual e o restante da vida social, isso se transfere para os cultos afro-religiosos.

E aqui começa nossa dificuldade em pensar essa questão matrilinear, no que diz respeito às comunidades tradicionais das casas e terreiros de candomblé: Qual o sentido dessas interdições? É só para sermos coerentes ao ciclo da ancestralidade e da reprodução que funda papéis? Suponhamos que sim. Se esse for mesmo o caso, naturalmente nenhuma mulher transexual ou travesti negra e afro-religiosa poderá desempenhar um papel destinado a uma mulher cisgênera, já que a primeira é terminantemente impossibilitada de menstruar, de gestar uma criança, ou seja, de constituir descendência biológica na forma do *parir*.

Entretanto, se o critério for esse, logicamente deveríamos interditar que mulheres estéreis ocupassem qualquer papel em qualquer culto afro-religioso, uma vez que essas mulheres também são impossibilitadas de procriar. Isso parece não fazer qualquer sentido (ou pelo menos não vemos ninguém que se disponha a interditar uma mulher cisgênera estéril ou uma mulher idosa que não teve uma prole biológica por qualquer outro fator além da esterilidade de participar de qualquer culto afro-religioso, que seria destinado a qualquer outra mulher).

Matririarcado: deslegitimação, invisibilidade e negação

Todos os movimentos coletivos acabaram aproximando as massas e, com isso, o aumento de pessoas do movimento LGBTI+ adeptas dos cultos afro-brasileiros cresceu por todo país (NASCIMENTO, 2019), uma vez que em meio as violências vivenciadas emergem a necessidade de amparo psicossocial que de alguma forma caminha junto com a necessidade de fortalecimento espiritual e o exercício da fé (GUIMARÃES, 2003), o que é algo inerente do ser humano ao longo de toda história, bem como assegurado em Carta Magna no Brasil (BRASIL, 1988).

Devido à associação do culto ritualístico do candomblé e demais afro-religiosidades a população negra, oriunda de um período escravocrata, estas afro-religiões eram vistas como inferiores, subalternas, maléficas à religião católica, conforme explicitado em item anterior.

Com isso, as afro-religiões também sempre foram reconhecidas como religiões acolhedoras das pessoas excluídas por uma sociedade branca dominante, onde as pessoas não poderiam ser o que elas são naturalmente, sendo assim, eram os templos, as casas e os terreiros de candomblé que iriam acolher as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e demais pessoas LGBTI+, as prostitutas, as pessoas pagãs.

Como entender esta relação de materno/paterno dessas comunidades tradicionais afro-religiosas para com a população de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, marginalizadas, perseguidas e excluídas por uma sociedade cissexista, seletista e excludente, amparada numa ideologia cristã fundamentalista que irá demonizar as pessoas com base em valores morais, religiosos, sociais e culturais de uma sociedade etnocêntrica hegemônica europeia.

Sinalizam PEREIRA e CHEVITARESE (2019) ser possível reconhecer que não são as religiões que dão origem ao preconceito, pois todas têm um núcleo humanizador ou deveriam ter. A origem do preconceito está dentro da condição humana. As religiões na verdade, aspiram o aperfeiçoamento do ser humano e todas elas são fruto de um preenchimento cultural do processo de construção simbólica de uma identidade também cultural. E, são estes mesmos dados culturais que vão determinar outros valores sociais como o machismo, o preconceito e qualquer outro padrão de relacionamento humano.

O que torna possível perceber que apesar das afro-religiosidades descendentes da matriz africana ainda serem as religiões que mais acolhem a população LGBTI+, este ainda é um espaço de opressão e discriminação que fere a identidade principalmente da população das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas (NASCIMENTO, 2019).

Uma vez que lhe é negado o pleno exercício de sua identidade de gênero feminina e sua afro-religiosidade assegurada hoje pela Carta Magna no Brasil (BRASIL, 1988) e demais legislações, declarações, resoluções, decretos, de forma que essas identidades femininas também são excluídas e negadas dentro das casas e terreiros de candomblé.

Devido à associação histórica do culto das afro-religiosidades das casas e terreiros de candomblé à população negra escravizada, estas afro-religiões que sempre foram reconhecidas como religiões sem regras, associadas a promiscuidade, festas, músicas, onde as pessoas poderiam ser o que elas são naturalmente, onde as pessoas adeptas foram as primeiras a ousarem brincar com os gêneros em suas vestimentas, com isso, eram as casas e terreiros de candomblé que iriam acolher as pessoas LGBTI+.

as prostitutas, as pessoas pagãs, enfim, toda população que por qualquer motivo vivia à margem da sociedade dominante ao longo da história (BASSI, 2016).

Contudo, percebem-se mudanças significativas dentro destas comunidades tradicionais afro-religiosas, uma vez que apesar das afro-religiosidades descendentes da matriz africana ainda serem as religiões que mais acolhem a população LGBTI+ nos dias de hoje, este também vem se tornando um espaço de opressão, transfobia e discriminação, que segrega e fere a identidade feminina da população de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas.

O Candomblé é uma afro-religião fortemente hierarquizada, em que dirigentes, lideranças sacerdotais afro-religiosas têm poder e condições de, inclusive, escolher as vestimentas utilizadas durante os ritos. Diferente de uma *Iyáwò*, que embora tenha sido iniciada, ainda não cumpriu com os rituais de obrigação, que duram sete anos, e portanto não pode escolher. As vestimentas femininas são marcadores sociais de gênero e também de poder para uma *Iyálọrìṣá*, *Mam'èto* ou *Doné*, no *Şirè* do Candomblé.

É importante analisar o quanto é perturbadora para quem recebe esse tipo de comunicado, um tanto quanto, incisivo, uma vez que é possível perceber que o contexto transcende à vestimenta feminina dentro dos cultos afro-religiosos. A “saia”, o “camisu”, a “bata”, o “pano da costa” são vestimentas femininas.

As vestimentas femininas usadas no Candomblé possuem um simbolismo muito rico, além de ético e moral. Os *axós* (*Aşós*) dão para as mulheres posição e postura. É bonito se notar a forma e a reverência que estas roupas expressam em sua aparência e jeito: respeito acima de tudo!

O vestuário de uma Ìyálọ̀rìṣá, Mam'èto ou Doné é diferente das roupas usadas pelas Èkédjís e Iyáwòs, é caracterizado pelo uso da “Bata” que é usada por fora da saia com o camisu por baixo. A Bata é símbolo de cargo ou posto (Òíyè) dentro da hierarquia do Candomblé.

Vale salientar que muitas mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, adeptas do culto candomblecista alegam inclusive não terem problemas com as vestimentas, contudo se faz necessário compreender o que está para além disso. É reconhecer um processo de negação que existe ali naquele espaço, ou seja, dentro de algumas casas e terreiros de candomblé, as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, não podem ser quem são, por causa da “tradição”.

Toda luta, resistência, dores vivenciadas até o momento caem por terra e o que prevalece é o sexo/gênero de seu nascimento, conforme ratificam as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e movimentos transfeministas, em um debate sobre transexualidades e travestilidades, onde pontuam sobre a questão do uso de vestimentas femininas dentro das casas de candomblé, no Şirè, e a afirmação, o respeito e o acolhimento conforme a identidade de gênero feminina.

Segundo BASSI (2012), é notória a demarcação cruel de território, pois, este lugar não é para as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, o qual endossa um espaço de preconceito, de segregação, de transfobia, que põe por terra todo um trabalho de luta, de resistência, de ocupação de espaço, conquistado por essa população marginalizada, abjeta, massacrada, estereotipada. Para as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, não há espaço nesse mundo que elas possam habitar sem causar desconforto e estranhamento – a não ser o lugar da esquina e da prostituição.

Fica perceptível que esse processo de “ligação” ou “religação”, com os Orixás, N’kinsis e Vodúns, vai para além do exercício da fé, para além da devoção afro-religiosa, esse processo abarca outras questões importantíssimas para o desenvolvimento das mulheres transexuais travestis negras e afro-religiosas, como a convivência, a autoestima, o empoderamento social e, mais que isso, o processo de negação dessas corporalidades transexuais e travestis na sua essência social reforça o estigma de que essa população não é bem-vinda, ela é tolerada nos espaços previamente demarcados por uma sociedade androcêntrica, hegemônica, cristã, fundamentalista, reducionista, genitalista e cisheteronormativa que irá determinar “onde pode”, “como pode”, “de que forma pode”.

Façamos, então, uma análise do quão nocivo pode ser essa inserção da população mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas nos cultos afro-religiosos das casas e terreiros de candomblé, ao contrário do que se esperava desse encontro sacrossanto. percebemos que as afro-religiosidades e a espiritualidade poderiam ser como uma alavanca em combate a uma das vulnerabilidades mais perversas que as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas enfrentam, que é a solidão nos trânsitos e nas trajetórias vivenciadas por elas. Por não terem acesso a uma série de direitos constitucionais, como saúde, educação, família, segurança pública, emprego, moradia e somando a solidão tudo isso, para elas é bastante doloroso e desesperador. Quando elas vivenciam todas essas vulnerabilidades, encontrar um local de amparo é fundamental. As religiões de matriz africana e afro-brasileiras são conhecidas pelo processo de inclusão social e acolhimento em relação às religiões cristãs ocidentais.

É possível entender, por meio da reflexão acima, como seria importante para as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas que buscam esse amparo espiritual afro-religioso, inerente do ser humano, encontrar nesses espaços o conforto espiritual e humanizador do qual se espera. Por tratar-se de uma necessidade humana, é possível perceber que existe aí uma linha tênue entre o existir, o pertencimento e o desistir, o invisível. Quantas mortes ainda serão necessárias para que a sociedade de forma geral reconheça a existência dessa diversidade humana e entenda que o universo é capaz de acolher a todas as pessoas numa convivência pacífica. Não existe raça superior, religiões superiores, gênero capaz de se sobrepor a outros. A religião tem um grande papel nesse contexto social que é de fato a “Re Ligação” com a espiritualidade e o compromisso social com o próximo (GUIMARÃES, 2003).

Pensar na população de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas dentro das casas e terreiros de candomblé hoje é propor uma análise de como essas identidades femininas perpassam pelos espaços privados, sociais e políticos dentro de uma sociedade patriarcal com severo recorte conservador, fundamentalista e cissexista.

As identidades e os papéis sexuais estão, portanto, inscritos no domínio do social e do cultural. Santos (2008, p. 149) sinaliza:

“No que concerne aos Terreiros de Candomblé, é necessário admitir que os valores específicos do povo de santo somam-se ou fundem-se às ideias dominantes na sociedade mais ampla. Não se pode falar de um sistema simbólico independente, mas sim da reprodução ou reinterpretação, parcial ou integral, do discurso hegemônico sobre a questão da sexualidade e de seu exercício, presente na sociedade brasileira abrangente”.

Assim sendo, é possível ver nos dias de hoje que estes espaços, que já foram tidos como os mais acolhedores para essa população de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas perseguida, abjeta e marginalizada, transformaram-se em um espaço que segrega, exclui e nega as identidades de gênero femininas em sua diversidade (conquista histórica, resultante de muita luta e resistência). É importante que se fale sobre essa solidão vivenciada, principalmente, por uma população de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas que transita em meio a uma população conservadora, preconceituosa e excludente e mais, é necessário que se tome consciência que essa solidão, o esvaziamento do ser, adoce e mata essas pessoas. Quando um espaço que deveria acolher e fortalecer as pessoas, na verdade está desagregando e ceifando vidas (PEREIRA; CHEVITARESE, 2019).

É importante pensar em como estão sendo produzidas regras? Até onde vai o Divino – Sagrado – e o Ser Humano? Quem discrimina, segrega? Aponta JAGUN (2019, p. 88):

“A gestão dos terreiros é feita diretamente pelo(a) líder religioso(a): Babáloriṣá (Pai de Santo), ou pela Ìyáloriṣá (Mãe de Santo), ou ainda por pessoa(s) designada(s) por estes. Mas, as regras são estabelecidas em um sistema teocrático. Ou seja, as leis divinas são as leis dos homens”.

Pensar os cultos das deidades ancestrais do Candomblé no Brasil como mecanismos de segregação provoca uma inquietação, tendo em vista a construção acerca das casas acolhedoras que sempre receberam e continuam acolhendo uma população excluída de seus lares bem como de toda sociedade, conforme salientam OLIVEIRA, SOUZA e PAULA (2020):

“O sistema mítico do candomblé não é fragmentário nem excludente; é totalitário – no sentido de abranger o ser humano como um todo -, e integrativo. Os mitos, os processos de iniciação, os rituais, enfim, toda a estrutura mítica do candomblé obedece a uma lógica própria, lógica essa que concebe o tempo e o espaço diferentemente de como os concebe o mundo racional, baseado em axiomas científicos, do ocidente. Enquanto o que regula a sociedade capitalista ocidental é o tempo cronológico, tempo medido sempre pela produção do capital, tempo, enfim, sempre capitalizado, no candomblé prevalece o tempo mítico. Enquanto o primeiro é fragmentado e linear o segundo se realiza plenamente dentro de um ciclo que abarca a totalidade do ser humano”.

Outrossim, o Candomblé, baseado na crença na ancestralidade africana, diviniza forças da natureza e busca reconectar as suas pessoas adeptas às suas origens ancestrais. Trazido para o Brasil pelas pessoas negras escravizadas, se expandiu em parte do território brasileiro, se reconfigurou e é constituído por uma diversidade de cultos, assim como ocorre no continente africano, onde é realizado, em regiões específicas, em geral, a partir de clãs (OXALÁ, 2005). E, sendo uma das religiões de matriz africana e afro-brasileira, tem uma organização social e política própria, um contexto específico e, como não poderia ser diferente, também sofre os impactos das normatividades de gênero e sexualidade que vigoram na sociedade.

Matrilinearidade, Espiritualidade e Afro-Religiosidades

Por meio da visão de mundo nagô/iorubá, crê-se que, antes de uma pessoa nascer no **Àiyé** – mundo dos corpos transitórios, ela escolhe sua cabeça-destino (**Orí-inú**). A partir desta escolha feita no **Orun** – mundo das divindades/ da ancestralidade e das origens – a pessoa é parte da massa cósmica, da massa primordial, da massa ancestral, da massa Orun, da massa natureza, da massa-raiz, da massa gênese de tudo o que há no mundo, aqui e lá.

Essas substâncias primordiais, das quais as nossas várias cabeças são feitas, podem ser vivenciadas em suas manifestações naturais, intrinsecamente, relacionadas à essência e existência de todo ser vivo: água, vento, fogo, ar, terra, plantas, árvores, rios, tempestades, raios entre outros elementos naturais.

Essas forças que nos habitam e das quais somos feitas não são adoradas, simplesmente, como o são, mas, por meio de sua “antropomorfização”⁶ mítica passam a serem adoradas, devido a importância da natureza e da força primordial que nos habita, como manifestações de seres “superiores” denominados Oríxás, N’kinsis e Vódúns – guardiões das cabeças, cabaças, cabeças-cabaças.

Os Oríxás, N’kinsis e Vódúns são recipientes de vida, alegria, felicidade, saúde, naturezas, paixões, lágrimas, gargalhadas, cólera; recipientes de tudo o que há de mais humano e a esses recipientes que rendemos culto no Candomblé.

A riqueza do Candomblé e sua liturgia residem na adoração da natureza-humanidade ou humanização-natureza.

⁶ O termo refere-se à atribuição de características humanas a seres não humanos.

Nossas cabeças “internas”, como as cabaças, contém pequenas quantidades de substâncias sagradas que, a um só tempo, nos diferenciam e nos unem. Ajalá – o oleiro universal – foi quem manipulou esses elementos e nos fez quem somos. Por isso, o Candomblé é um grande culto à cabeça e a tudo que ela abarca.

Não se trata de adorar o que os olhos podem ver, mas de adorar o que a mente pode produzir, sentir, tocar, fazer, perceber, ouvir e, sobretudo, realizar.

Hoje, muita gente pensa que faz “Candomblé” e pensa que o faz honrando o que está dentro do recipiente, mas muitos têm trocado o conteúdo pelo continente. O Candomblé não é capitalista, não é comercial, não é vaidoso, não é “espetacular” – no mal sentido da palavra, não é cárcere, não é ruptura, porque a cabaça está sempre aberta para que a água-natureza possa entrar e sair: fluir livremente, escorregar, vazar para que, de forma cíclica, a cabaça-Orí possa sempre ser preenchida novamente. O Candomblé é continuidade.

O Candomblé é a continuidade da espiritualidade ancestral. E todas as pessoas tem, de alguma forma, essa ancestralidade, que precisa ter essa continuidade para fluir com naturalidade, com acolhimento, com amparo, com discernimento, com amor. Inclusive, as mulheres transexuais travestis negras e afro-religiosas.

A presença de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas nas casas e terreiros de candomblé não é nenhuma novidade (SANTOS, 2008). O que parece “novo” é o debate sobre quais lugares que elas podem ocupar dentro dessas casas ou terreiros e sobre as consequências das eventuais transformações corporais (ex: silicone, cirurgias de redesignação sexual) para a presença delas, nas rotinas de uma casa e terreiros de asé.

O debate está organizado, normalmente, em torno de quatro dimensões: o lugar desses corpos dentro das casas e terreiros de asé e em suas dinâmicas ritualísticas; o “direito” às modificações corporais e seus impactos na rotina das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas que fizeram essas modificações corporais, durante suas presenças nas casas de candomblé e terreiros de asé; a questão das vestimentas femininas no cotidiano dentro das casas de candomblé; e, por fim, quem pode ocupar determinados cargos ou funções dentro da casa de candomblé e terreiros de asé (OLIVEIRA; SOUZA; PAULA, 2020). Cada uma dessas dimensões está vinculada com pressuposições, nem sempre debatidas o suficiente, sobre os modos como as tradições africanas instaladas nas casas de candomblé e terreiros de asé pensam os fenômenos relativos a cada uma dessas dimensões.

O espaço das casas ou terreiros é de afirmação de uma afro-religiosidade cada vez mais marginalizada por integrar diferentes comportamentos e expressões, inclusive de gêneros e a crença coloca em evidência, como podemos desatrelar das pesquisas, identidades sexuais e de gênero que transitam entre o reconhecimento aos padrões normativos dominantes e a sua transgressão (SANTOS; DALLAPICULA, 2020) compreendendo então, que apesar de todas as divergências e dificuldades, esses espaços são possíveis.

Não obstante, emerge um diálogo das casas de Candomblé quanto a questão do binarismo sob o olhar que descendem de uma cultura eurocêntrica, cristã, uma vez que códigos binários como bem-mal, certo-errado, céu-inferno, feminino-masculino, não contemplam a pluralidade da pessoa humana para as tradições culturais de descendência africana, conforme citado por SANTOS (2008, p. 151):

“A condição humana, por exemplo, não é expressa pelo binário homem-mulher. No panteão do candomblé existem Oríxás eminentemente femininos, eminentemente masculinos, e Oríxás ambivalentes ou andróginos, isto é, feminino e masculino ao mesmo tempo. Essa trindade, esse terceiro, é a possibilidade de várias expressões do humano sem reduzi-lo à binaridade calcificante”.

SANTOS (2008, P. 151)

É possível perceber que, apesar de compreender as divindades oriundas de terras africanas como elementos da natureza, energias do universo, muitas autorias, pesquisas e pessoas adeptas dos cultos de candomblé, buscam materializar estas energias ao longo da história a fim de compreender “o que são essas forças”, “de onde vêm”, “como se materializam”? Com isso, surgiram ao longo da história de uma afro-religiosidade que chega a cerca de 10.000 (dez mil) anos de existência, uma tentativa de humanização das deidades africanas, a fim de melhor entendimento, uma vez que se trata de uma tradição com base na oralidade. Essa humanização cria um vínculo ancestral dentro da cultura Nagô, em especial dos povos Yorúbás com seus Oríxás, N’kinsis e Vódúns através dos Itan conforme elucidada Souza:

“A palavra Itan é uma palavra de modo invariável mesmo quando for referida no plural. O Itan é o conjunto de mitos e lendas do panteão africano que narra as histórias envolvendo canções, danças, rituais e ensinamentos. Para os Yorúbás é considerado como verdade absoluta sobre a criação do mundo, possuindo grande respeito por ter sido repassado oralmente como ensinamentos através dos mais velhos”.

SOUZA (2018, P. 101)

Um grande exemplo dos **Itans** (mitos) africanos e que de alguma forma vem ao encontro da desmistificação dos tabus acerca da tradição e da ideia de transformação e da metamorfose na qual a população de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas é colocada dentro dos cultos de Candomblé é o Itan que narra a história chamada “punição dupla” (SOUZA; SOUZA, 2018):

“Oḽorun enviou Nàná e Oḽálá para viverem na terra e criarem a humanidade. Os dois foram dotados de grandes poderes para desempenharem essa tarefa, mas somente Nàná tinha o domínio do reinado dos egúns (espíritos desencarnados), e guardava esses segredos, bem como o da geração da vida, em sua cabaça”.

As religiões, em geral, têm negado às mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas o direito de existir nas comunidades afro-religiosas das casas de candomblé (SANTOS, 2008; SANTOS 2011). Os espaços afro-religiosos, que deveriam acolher indistintamente as pessoas que os procuram para um bem-estar espiritual, têm afastado determinadas pessoas do convívio e da afetividade afro-religiosa. E, um debate que muito contribui para esse entendimento, que por vezes parece tão simples, mas é extremamente complexo ao mesmo tempo, que é a questão das vestimentas femininas para as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas.

O fato das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas serem proibidas de usarem vestimentas femininas, ou seja, roupas que se identifiquem com o gênero feminino, o qual elas se reconhecem, transcende a afro-religiosidade e a forma hostil como muitas vezes isso é imposto, acaba por constituir uma relação abusiva de poder, onde mulheres transexuais e travestis

negras e afro-religiosas têm suas identidades de gênero femininas negadas tal qual, outros espaços sociais e políticos.

Essa postura, em geral, significa uma adesão às normas sociais de gênero e sexualidade impostas por uma sociedade evidentemente conservadora, fundamentalista, cissexista, cisheteronormativa, reducionista, genitalista, excludente e perversa. O problema se agrava ainda mais em relação às identidades de gênero femininas, das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, em geral porque as suas próprias histórias, estigmatizadas socialmente, trazem o peso da existência de seus corpos abjetos, indesejáveis e que já contestam e evidenciam pressupostos ordenados cisheteronormativos.

Os inúmeros exemplos de transfobia estrutural, dentro das casas e terreiros de candomblé, nas diversas vertentes das religiões de matriz africana e afro-brasileiras, que nos apresentam características tão similares de sociedade não generificada, nos fazem reconhecer a existência de uma pluridiversidade cultural étnica trazida do continente africano para as distintas afro-religiosidades brasileiras. Porém, apesar dessa pluridiversidade encontramos também pontos em comum nas diferentes culturas e sociedades, fator que pode ter sido importante nessa diáspora, onde as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas não precisam esquecer ou desconsiderar essas diferenças, mas lembrar, quando for necessário para ressignificar suas (re)existências, dentro da sociedade e das casas de candomblé e terreiros de asé, para continuar lutando e resistindo.

Esse afastamento, essa dispersão ou afastamento, ou seja, essa diáspora originada pelo sequestro e negacionismo das identidades femininas das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, também traz consigo a tentativa de

desagregação, do deixar para trás partes da vida, mas as culturas familiares, das casas e terreiros de candomblé, criadas a partir dela são culturas de resiliência, resistência, recriação e reconstrução. Nas diferentes casas e terreiros de candomblé, elas recontam suas histórias, mantêm vivas suas memórias, resgatam suas origens de ancestralidade e de afro-religiosidades. Por isso o interesse matriviário vivenciado pelas mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, dos saberes ancestrais afro-religiosos praticados e ensinados dentro das casas de candomblé e terreiros de aṣé, as ensinam muito mais do que a leitura de quaisquer livros ou investigação virtual, por aprendizado didática afro-religiosa.

Segundo a tradição yorubá, hoje a mais popular entre as casas e terreiros de candomblé, nossas almas são compostas por três partes diferentes. Uma fração é proveniente do Ọrìṣá, N'kinsi ou Vódún da qual descendemos e nos conecta à natureza. Outra é relacionada às nossas sociabilidades e relacionamentos – o egún. A última parte é responsável pelo nosso mental e chamada Ọrí, ou cabeça, em tradução literal para o português. Todas essas partes podem ser afetadas pelas dificuldades que enfrentamos na vida, principalmente a Ọrí, que é diretamente responsável pela saúde mental, como afirma PRANDI (2002).

Portanto, o conceito mais importante e essencial nessa articulação da cosmo-percepção matriviária afro-religiosa, das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, seja a percepção primordial de Ọrí (cabeça). Como tudo mais na vida afro-religiosa, Ọrunmilá Ifá é a divindade oracular detentora da sabedoria (ogbon), que altera o dia da morte (Ojo Iku), com trânsito entre o Ọrun e o Àiyé, isto é, entre o céu e a terra, encarregado de organizar e ordenar o mundo nos caminhos do bem (Awon ọna ti o dara) – um sistema religioso de

comunicação divina (Ibawi ibaraenisoro) que milenarmente é transmitido através da cultura oral – aborda o significado de Orí em vários odus. Orí significa, literalmente, cabeça e Orunmilá ('Salvador', um dos títulos do Deus supremo), nos remete a ter duas distinções interdependentes: orí-inú (cabeça interna) e orí-òde (cabeça externa). Orun (orun), céu ou o mundo espiritual, paralelo ao Àiyé (aié), a terra ou mundo físico. Tudo que existe no Orun coexiste no Àiyé através da dupla existência Orun-Àiyé.

Orí é elaborada como a sede do destino ou sina individual. Portanto, destino e sina são dois sinônimos para orí-inú. Na vida cotidiana afro-religiosa, orí-inú é referida apenas como Orí, e seguimos esse uso. Nesta cosmologia afro-religiosa, a tarefa mais importante que as pessoas enfrentam em sua forma pré-terrena é escolher uma Orí no Orun (outra dimensão do mundo), antes de fazer a viagem para esse plano terreno. Em questões relativas à vida humana, há uma preocupação em escolher a Orí adequada a fim de ter um bom destino (ti o dara ayanmo) na terra. Em Orunmilá Ifá, também aprendemos que Orí é uma divindade de pleno direito.

Orí é, assim, uma divindade pessoal. Uma narrativa de Orunmilá Ifá nos diz que a divindade mais fiel e, portanto, a mais importante para o bem-estar de qualquer pessoa é sua Orí. Daí a injunção de que a propiciação de sua Orí deve preceder qualquer súplica a outras divindades, pois não há nada que elas possam fazer por uma pessoa sem o consentimento de Orí.

Entretanto, não é assim no orísháismo – designação genérica das divindades cultuadas pelos iorubas do Sudoeste da atual Nigéria, e também no Benim e do Norte do Togo – porquanto as deidades africanas, ou seja, os Sagrados Oríshás, N'kinsis e

Vóduns não se importam com a identidade de gênero feminina das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, desde que elas tenham um bom caráter (Iwá Pèlè). Se nos diferentes cultos das religiões de matriz africana e afro-brasileiras a fé, individual ou coletiva, preconiza Orí (cabeça) enquanto princípio de individuação e objeto de culto, da afro-religiosidade, é quem comanda e carrega Árá (corpo), como podemos exigir que as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, mas que adequaram sua identidade social para o gênero feminino, se comportem, se vistam e se portem nas ritualísticas candomblecistas e afro-religiosas, contrariando suas identidades femininas, conforme uma “determinação” cishegemônica, heteronormativa, conservadora, genitalista, colonizada, reductionista, biologizante e não fundamentada na cosmologia africana e afro-religiosa. Ou melhor, fundamentada apenas num tradicionalismo preconceituoso do colonialismo europeu.

A palavra em yorubá Oríṣá (Orixá) é uma modificação fonética de Oríṣè que vem de: Ibítí orí tí ṣè (a origem ou fonte de orí-cabeça) em referência que toda orí vem de Oḷorun, ou ainda, Orixá é “o Senhor e Guardião da nossa cabeça!”.

Esta reflexão insere-se em uma vertente de trabalhos socioantropológicos que – alinhados a uma perspectiva na qual a obra de Foucault (1997) pode ser tomada como um marco – compreendem a sexualidade – transexualidade e travestilidade – como uma complexa malha de regulações historicamente constituídas. Ao comentarmos certos discursos que sustentam repúdio e rejeição ao “transexualismo” e “travestismo”, procuramos realçar o caráter improdutivo, incorreto e imperfeito destes termos (“ismo” - doença), mas aclarar uma compreensão patologizante altamente prejudicial para a forma de referir-se à essas pessoas que, em função da transexualidade ou travestilidade, não estão

de nenhuma forma incapacitadas ou inabilitadas, por essa razão, a exercer ou desempenhar atividades cotidianas e habituais da vida pública e privada.

Estamos tratando, em última instância, sobre alguns discursos que dão margem a técnicas de sujeição no meio candomblecista e afro-religioso transfóbicos, na interação das pessoas adeptas entre si e com a sociedade mais abrangente, podendo impactar a vida das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, nas esferas pública e privada. Seus autores apresentam-se como porta-vozes ou paladinos de instituições, grupos e valores afro-religiosos que falam em defesa de uma cisheteronormatividade compulsória.

Ao se afirmar a “cisheteronormatividade” como única e legítima forma de exercício do desejo, confere-se inteligibilidade, importância e materialidade ao “sexo” biológico, tomando diferenças de gênero e subordinações culturalmente constituídas como se fossem “naturais” (BUTLER, 2003:38-48). Esta construção de uma conexão naturalizada entre “sexo”, “gênero”, “desejo” e “práticas” cisheteronormativas requer uma desqualificação de modos de vivência da sexualidade – transexualidade e travestilidade –, do gênero e da identidade de gênero feminina, que sejam dissidentes em relação a esta norma cisgênera imposta.

O Matritraviarcado e as Argumentações Temáticas

Como já falamos em outro item desse artigo, a existência de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas nas afro-religiosidades e no candomblé não é algo de novo. O que parece “novo” é os argumentos sobre quais lugares essas mulheres podem ocupar dentro das casas de candomblé e terreiros de asé e sobre as consequências das eventuais transformações corporais, que podem ir da inserção de hormônios femininos, de introdução de silicone e até as cirurgias de redesignação sexual, para a presença dessas mulheres nas rotinas de uma casa ou terreiro de candomblé.

O debate sobre as transexualidades e travestilidades está organizado, e normalmente argumentado, em torno de quatro dimensões:

- O lugar das corporalidades transexuais e travestis;
- O ‘direito’ às modificações corporais;
- As vestimentas femininas e os cargos e funções sacerdotais afro-religiosas;
- As dinâmicas ritualísticas e na convivência cotidiana do dia a dia.

Cada uma dessas dimensões está vinculada com pressuposições, nem sempre debatidas o suficiente, sobre os modos como as tradições africanas instaladas nas casas de *asé* e terreiros de *candomblé* e sobre como pensam, as *Ìyálọrìṣás*, *Babálorìṣás*, *Mam’ètos*, *Tat’ètos*, *Donés*, *Dotés* e as demais pessoas adeptas, sobre os fenômenos relativos a cada uma dessas dimensões.

Sobre a primeira dimensão, o lugar dos corpos, normalmente se evoca a ideia de que o corpo é morada do *Oríṣá*, *N’kinsi* ou *Vóndún* (MANDARINO, GOMBERG, 2013, p. 200). E, assim sendo, não propriamente de uso exclusivo à pessoa que o habita, seja essa pessoa, cisgênera, transexual ou travesti. Ao corpo estariam associadas uma série de interdições, inclusive algumas conhecidas como *kizilas* (quizilas) ou *ewós* (euós) – são regras de conduta do *candomblé* e da religião *yorùbá*. São “mandamentos” requeridos pelos *Oríṣás*, *N’kinsis* ou *Vódúns*, na feitura de santo e na iniciação em *Orunmilá*, determinando o que uma pessoa iniciada (*Èlégùn*) não pode comer ou fazer, durante um curto ou longo período da sua vida – de modo que o corpo demandaria uma série de cuidados específicos que seriam determinados no interior da própria tradição das casas de *candomblé* e terreiros de *asé* (BARROS; TEIXEIRA, 2000).

Os banhos de ervas, as oferendas rituais que tocam o corpo, como ebós – vêm do idioma yorúbá e significa oferenda, sacrifício ou troca de elementos com os Oríṣás, N’kinsis ou Vódúns. O principal objetivo do Ebó é transformar ou equilibrar dificuldades, seja na saúde, trabalho, família, amor, justiça ou em outras situações da vida – e sacudimentos, etc. seriam parte desses cuidados e estariam pensados, em determinados casos, especificamente para os corpos “naturalmente” femininos ou masculinos. E uma vez que as experiências das corporalidades transexuais e travestis não participariam dessa tradição, pois estariam tensionadas com ela.

A segunda dimensão é dependente da primeira, a modificação dos corpos mudaria, também, a posição que as corporalidades femininas das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas ocupariam na dinâmica das casas e terreiros de candomblé, causando uma espécie de estranhamento com a presença dessas corporalidades na comunidade (Egbé). Esse é o motivo pelo qual muitas casas e terreiros de candomblé não permitem que as pessoas iniciadas (Iyáwòs) tatuem seus corpos, uma vez que o corpo da pessoa iniciada (Èlégùn) é identificada pelas divindades e pela comunidade (Egbé) do modo como se apresentava no momento da iniciação.

A terceira dimensão, as vestes (aṣò, axó) femininas (que se relacionará com a última das dimensões), parece supor que a identificação dos lugares e papéis na comunidade afro-religiosas e candomblecistas são também expressos pelos modos como as pessoas pertencentes à comunidade (Egbé) se vestem. Há roupas específicas para as pessoas mais velhas, pessoas mais novas, para determinadas situações e ritos e, sobretudo, para mulheres e homens. E essa especificidade estaria incrustada também na tradição, não sendo facilmente mutável.

A última dimensão, cargos ou funções, supõe que haja uma espécie de divisão sexual por gênero da atividade ritualística de uma casa ou terreiro de candomblé. E essa divisão sexual por gênero não estaria vinculada com a expressão social do sexo/gênero das pessoas, mas de sua apresentação “natural”, biológica. Para essa percepção haveria uma corporalidade “naturalmente” feminina ou masculina. E várias das funções importantes dentro das casas e terreiros de candomblé só poderiam ser desempenhadas por alguém que tivesse um tipo, ou outro, de corporalidade, ou seja, um corpo feminino ou masculino.

Por outro lado, uma parte dessas discussões sustenta que essas dimensões estão perpassadas, ou melhor, estão atravessadas por uma transfobia estrutural, pois não reconheceriam o direito das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas de exercerem suas atividades nas casas e terreiros de candomblé em consonância com o modo como elas se identifiquem, sendo obrigadas a desempenharem papéis, a vestirem roupas a utilizarem seu corpo de acordo com as normatividades cisgêneras da sociedade.

Para um melhor entendimento, todas essas dimensões e posições carregam equívocos de interpretação da experiência da vida comunitária nas casas de candomblé e terreiros de asé e sobre o que significa tradição afro-religiosa candomblecista. Vamos pensar que quando reconsideramos os aspectos africanos componentes da tradição e da rotina das casas e terreiros de candomblé, sobre a constituição e o funcionamento da comunidade afro-religiosa, temos outros elementos para o debate. E, nesse contexto, gostaríamos de trazer alguns elementos que nos ajudem a promover essa reconsideração para que a discussão se encaminhe para termos mais próximos ao histórico de relação que as casas de candomblé e terreiros de asé mantiveram com as maneiras de lidar com as exclusões sociais no Brasil. Uma delas é o sincretismo religioso.

Apesar das instituições escravagistas e da igreja católica apostólica romana, foi possível aos povos negros escravizados comunicar, transmitir e desenvolver sua pluridiversidade cultural e tradições afro-religiosas, pois o processo de catequização dos povos negros foi bem superficial e houve também vários fatos que os ajudaram a manter esta continuidade: os vários grupos étnicos africanos continuaram com sua língua materna; havia um certo número de lideranças afro-religiosas entre eles; e os laços com a África eram mantidos pela chegada constante de novas pessoas escravizadas, que possibilitava a permanência da prática afro-religiosa. Embaixo do altar católico e das imagens de santos católicos brancos europeus, os povos negros louvavam e cultuavam suas Deidades Negras Sagradas, tendo assim o sincretismo afro-brasileiro, os santos foram justapostos aos Oríxás, N'kinsis ou Vódúns africanos. Essa mistura religiosa originou as religiões afro-brasileiras. O sincretismo religioso é um fenômeno vivo até hoje nas religiões afro-brasileiras, em especial no Candomblé [...] (COSTA, 2019).

Cisnecentrismo, Estigma Social, Estereótipo

“A convivência com a diversidade implica o reconhecimento o respeito, e a valorização da outra pessoa, e supõe não ter medo daquilo que se apresenta inicialmente como diferente. Esses são passos essenciais para a promoção da igualdade de direitos”

A reação diante da disparidade e diversidade fazem parte da própria natureza das sociedades. Em diferentes épocas, sociedades particulares reagiram de formas específicas diante do contato com uma cultura diversa à sua. Um fenômeno, porém, caracteriza todas as sociedades humanas: o estranhamento, que chamamos cisetnocentrismo, diante de costumes matriviários de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e a avaliação de formas de vida distintas a partir dos elementos da cultura cis-normativa da sociedade patriarcal brasileira.

Assim, percebemos como o cisetnocentrismo se relaciona com os conceitos de estigma social e estereótipo. Os estigmas sociais e estereótipos são maneiras de “*biologizar*”, “*genitalizar*” as características das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, isto é, considerá-las como fruto exclusivo do reducionismo biológico e do genitalismo patologizante. No interior da sociedade brasileira patriarcal, encontramos uma série de atitudes altamente estigmatizantes, etnocêntricas, biologicistas e genitalicistas.

O conceito de cisetnocentrismo – etnocentrismo cisgênero –, surge como a valorização da cultura cis-normativa acima de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, ou seja, quando pessoas cis-gêneras afirmam serem socialmente, ou etnicamente, melhores ou superiores que mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas por algum aspecto.

São exemplos de ações voltadas para a prática do cisnecentrismo:

- Preconceito cultural;
- Preconceito afro-religioso;
- Colocar a pessoa cisgênera na condição de centralidade.

O conceito de estigma social está relacionado com as características particulares da população de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, que seguem o oposto das normas culturais tradicionais de uma sociedade. Ou seja, tudo o que não é considerado um padrão cultural social é tido como um estigma para aquela sociedade.

O estigma social, para muitas pessoas, ajuda a provocar a criminalização, a marginalidade, a vulnerabilidade e a exclusão da população de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas.

Nas afro-religiosidades, como o candomblé, nota-se, hoje em dia, uma maior participação de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas. A mídia constantemente cria personagens caricaturizadas. Assim, difunde e compartilha estigmas sociais e estereótipos e, também, fortalece a intolerância e o racismo religioso e a transfobia recreativa.

O estereótipo funciona como um carimbo que alimenta os preconceitos ao definir, a priori, quem são e como são as pessoas, sendo engessada por um “cistema” binarista. Sendo assim, o cisnecentrismo se aproxima também do preconceito. Encontramos um exemplo de intolerância e racismo religioso na relação entre o candomblé e outras vertentes das religiões de matriz africana e afro-brasileiras com relação ao matririarcado. Esse preconceito implica diretamente na relação de

uso das vestimentas femininas usadas pelas mulheres transexuais e travestis negras e dentro das casas e terreiros de candomblé e suas práticas afro-religiosas, que está profundamente arraigado na estrutura da sociedade brasileira (SOUZA, 2018, p.101), por essas práticas estarem somente associadas a pessoas cisgêneras, pois esse grupo de pessoas se impõem como superiores às mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, porque subjagam as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas como pobres e de periferia, ou seja, a um grupo de pessoas historicamente que sempre foram estigmatizadas, marginalizadas e excluídas.

Além do profundo preconceito que subjuga as práticas afro-religiosas matriviárias sofridas pela sociedade afro-religiosa cisnormativa, existem também outras atitudes que se chamam de “culto tradicional”, por parte dos setores cishegemônicos, ou seja, por parte daquelas pessoas que se aproximam do que é considerado “correto” segundo as pessoas que detêm esse dito “poder tradicional”. Seguindo essa lógica, as vivências das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, são condenadas e vistas como transtorno, perturbação ou desvio à “naturalidade” cisheteronormativa. Foi necessária a contribuição de outros campos do conhecimento para romper com a ideia de “transexualismo” e “travestismo” como patologia clínica e construir os conceitos sobre transexualidade e travestilidade e de identidade de gênero feminina, incluindo a sexualidade como constitutiva da identidade de todas as pessoas.

A transexualidade e a travestilidade atualmente estão vistas como uma variação esperada da diferenciação socio-psico-fisiológica entre os gêneros binários, impostos socialmente:

- **Transexualidade** – trata-se de um desejo de viver e ser aceita enquanto pessoa do gênero oposto ao de seu nascimento. Este desejo se acompanha em geral de um sentimento de incômodo ou de inadaptação por referência a seu próprio sexo anatômico de nascimento e do desejo de submeter-se a uma intervenção cirúrgica ou a um acompanhamento hormonal, a fim de tornar seu corpo tão conforme quanto possível ao gênero desejado.
- **Travestilidade** – trata-se de um desejo de viver e ser aceita enquanto pessoa do gênero feminino. Este desejo, porém, não está acompanhado de sentimento de incômodo por referência a seu próprio sexo biológico de nascimento.

O preconceito contra as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, ou seja, contra pessoas com identidade de gênero feminina diferenciada do binarismo cisheteronormativo, vem sendo fortemente combatido pelos movimentos transfeministas e demais movimentos sociais. Consideradas, no passado, uma profanação, uma heresia pelas afro-religiosidades (e por muitas pessoas fundamentalistas até hoje), uma patologia pela psiquiatria médica, um desvio de conduta pela psicologia, as práticas eróticas com as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, nas últimas décadas, têm contribuído para a superação do estigma que tanto as reprovam e perseguem, pois, a sociedade brasileira cisheteronormativa é a que mais consome esse tipo de conteúdo. Embora se trate de um grupo social ainda fortemente marginalizado e estigmatizado, é inegável que a atuação dos movimentos sociais tem provocado

mudanças no imaginário, e agregado conhecimentos sobre a sexualidade – transexualidade e travestilidade –, das mulheres transexuais e travestis afro-religiosas, dentro das casas de candomblé e terreiros de asé, e assim, dessa maneira, poder tirá-las da “subalternidade clandestina”.

Questões como, identidade de gênero, afro-religiosidades, raça/etnia, orientação sexual e suas combinações direcionam práticas preconceituosas e discriminatórias da sociedade contemporânea, como um todo. Se o estereótipo e o preconceito estão no campo das ideias, as discriminações estão no campo das ações, ou seja, são atitudes.

Se por um lado, o predomínio de saberes oralísticos matriarcais, em que a figura das mulheres cisgêneras, como *Iyálòrìsá*s, *Mam'ètos* ou *Donés*, é e está presente ou caracterizada como mais qualificada do que as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, na luta pelo matriviariado, tem contribuído para uma imagem de inferioridade das identidades de gênero femininas, por outro, essa superioridade cisgênera continua a subjugar-las, mesmo que a iniciação e os saberes sejam exatamente os mesmos. Silenciosamente, vão sendo demarcados, com uma linha tênue, porém nada imaginária, os lugares das pessoas cisgêneras e os lugares das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, dentro das afro-religiosidades. E esse grupo e as pessoas afro-religiosas que fugirem desse roteiro pré-definido e engessado, terão seus valores humanos ameaçados ou violados, por infringirem as “tradições” culturais africanas. Alguns grupos sociais são respaldados por um conjunto de discursos e ideias patriarcais, machistas, fundamentalistas, reducionistas e genitalistas, que buscam exercer seu controle e fortalecimento nos mecanismos de exclusão e negação de oportunidades iguais e de equidade.

A superação das discriminações implica a elaboração de políticas públicas específicas, estratégicas e articuladas. Os exemplos relativos às mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas tiveram a intenção não apenas de explicitar que as práticas preconceituosas e discriminatórias – misoginia, transfobia, intolerância e racismo religioso – existem no interior da sociedade candomblecista e afro-religiosa, mas também que essas mesmas práticas vêm sofrendo profundas transformações e mudanças de visão, em função da atuação dos próprios movimentos sociais afro-religiosos, LGBTI+, transfeministas e de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas. Tais movimentos têm evidenciado o quanto as discriminações se dão de formas combinadas e sobrepostas, refletindo um modelo sociopolítico e econômico de negativismo de direitos e considera inferiores as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas.

A desnaturalização das desigualdades exige um olhar transdisciplinar, que, em vez de colocar cada segmento numa determinada caixinha isolada, convoca as diferentes disciplinas e saberes oralísticos e científicos para compreender a correlação entre essas formas de discriminação e construir formas igualmente transdisciplinares de enfrentá-las e de promover a igualdade e a equidade de todas as pessoas integrantes das afro-religiosidades.

Preconceito no Brasil

Preconceito, violências e violações de direitos costumam estar interligados. Nesse sentido, é preocupante o aumento do número de casos de violência contra a população de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas.

Chamam atenção, a cada 15 horas, por exemplo, casos de intolerância e racismo religioso. As mulheres transexuais e travestis, negras e afro-religiosas, adeptas das religiões de matriz africana e afro-brasileiras são, de longe, as mais afetadas.

Previsto no inciso IV do Artigo 3º da Constituição Federal de 1988, o combate ao preconceito faz parte dos objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:

“Promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”

Desde 1989, alguns tipos de preconceito são considerados crime no Brasil. É o que diz a Lei nº 7.716, conhecida popularmente como “**Lei do Racismo**”:

Art. 1.º Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional.

A pena para as pessoas que cometem atos de preconceito é de reclusão de dois a cinco anos. Em 2019, por decisão do Supremo Tribunal Federal, casos de LGBTIfobia (homofobia e transfobia) passaram a ser equiparados aos chamados crimes de racismo (racismo social), podendo ser enquadrados na mesma lei. Com isso, a discriminação por orientação sexual e identidade de gênero passou a ser considerada crime no Brasil.

Uma educação voltada à cidadania é uma das principais formas de se combater a intolerância e o racismo religioso. Os chamados Temas Contemporâneos Transversais (TCTs), que devem ser incorporados nos planos pedagógicos das escolas brasileiras, garantem a discussão em sala de aula de temas como ética, pluralidade cultural e orientação sexual e identidade de gênero.

O objetivo de se estudarem esses temas na Educação Básica é construir uma sociedade mais comprometida com valores como a igualdade, a ética e a justiça. Portanto, uma sociedade com menos preconceito.

O tema transversal “multiculturalismo”, por exemplo, prevê a valorização da diversidade cultural brasileira, com o objetivo de promover uma sociedade mais tolerante e democrática. Sob essa perspectiva, as diferenças culturais são vistas como uma riqueza e não como um problema social.

Outra medida importante no campo da educação foi a inclusão do ensino da História e da Cultura Africana e Afro-Brasileira nos currículos dos Ensinos Fundamental e Médio (Lei 10.639/2003). Com isso, espera-se que as novas gerações valorizem cada vez mais a história dos povos negros, combatendo estigmas, estereótipos, preconceitos e a marginalização das afro-religiosidades.

Outra ação afirmativa são as cotas universitárias, que permitem o acesso de pessoas negras ao ensino universitário através de vagas especialmente destinadas para essas pessoas. Com isso, pretende-se diminuir as profundas desigualdades educacionais e sociais que existem no Brasil.

Grupos preconceituosos são aqueles que emitem um pré-julgamento antes de conhecer algo ou alguém. Por causa disso, esse julgamento tende a ser desprovido de fundamento, critério ou racionalidade. Geralmente, o preconceito está associado à discriminação e à intolerância em relação às diferenças, sociais ou de sociedades, que existem no mundo – etnocentrismo e cisetnocentrismo.

Podemos notar que as atitudes preconceituosas costumam estar associadas a rótulos, estigmas ou estereótipos que se desenvolveram e se desenvolvem na sociedade. Esses estereótipos promovem uma visão distorcida sobre um determinado grupo social, podendo motivar atos discriminatórios.

O *bullying*, por exemplo, é o nome que se dá à uma série de ações de violência repetidas e agressões geralmente motivadas por visões preconceituosas, praticadas por uma pessoa agressora (*bullie*) ou um grupo delas. Essas violências e agressões, que podem ser físicas ou psicológicas, ocorrem com frequência e geralmente no ambiente escolar, com intenção de causar mal a uma ou mais vítimas. Sua versão virtual é chamada de *cyberbullying*. O *cyberbullying* é uma forma virtual do *bullying* que se caracteriza por usar a internet, em mídias sociais, para a violência e agressão.

Vale ressaltar que todos os tipos de preconceito podem gerar hostilidade e estão intimamente relacionados à irracionalidade e à ignorância. Por exemplo: adeptos da chamada supremacia branca justificam seu discurso de ódio com base numa ideologia racista que se fundamenta na falsa ideia de superioridade do homem branco heterossexual.

Algumas Formas e Tipos de Preconceito

Existem **diversos tipos de preconceito** que acabam gerando discriminação, estigmas e intolerância, dentre os quais podemos destacar os seguintes:

Preconceito Racial

Preconceito contra pessoas que possuem características físicas associadas a um determinado grupo racial. Essas características físicas incluem cor da pele, formato do nariz ou textura dos cabelos. Um tipo de preconceito racial bastante comum é aquele que ocorre contra populações negras.

Do ponto de vista estritamente científico, raças não existem. É incorreto, de uma perspectiva biológica, falar em raça para classificar seres humanos, já que não há raças humanas puras ou geneticamente homogêneas. Aspectos físicos aparentes, como cor da pele e textura dos cabelos, são determinados por um número irrelevante de genes. Mais uma prova de que o preconceito racial não faz o menor sentido.

Porém, vale lembrar que práticas racistas de injúria racial são consideradas crimes em diversos países, inclusive no Brasil.

No Brasil, nota-se a existência de preconceito linguístico contra pessoas de uma determinada região do país (por exemplo, nordestinas) ou de um bairro (por exemplo, populações periféricas). Os grupos que praticam o preconceito linguístico partem da premissa de que o seu jeito de falar é o mais adequado e mais correto – e, portanto, superior.

É possível dizer que o preconceito linguístico é um tipo de preconceito cultural, já que ele se baseia num elemento central em todas as culturas: o idioma.

Preconceito Afro-Religioso (Intolerância e Racismo Religioso)

A intolerância e o racismo religioso se caracterizam quando uma pessoa, um grupo ou instituição não aceitam as afro-religiosidades ou crença nas inúmeras vertentes das religiões de matriz africana e afro-brasileiras.

Tal atitude se manifesta desde a intolerância depreciativa até a intolerância recreativa, tais como: as críticas em âmbito privado, as piadas, agressões verbais e físicas, ataques aos locais de culto e até ao assassinato.

No caso do Estado, a intolerância e racismo religioso pode se manifestar em leis que criminalizem as práticas de uma vertente de uma afro-religião ou a proibição da mesma.

A intolerância e racismo religioso no Brasil começaram com a implantação do catolicismo pelos portugueses. Ao longo de toda história do país verificamos casos de intolerância de católicos contra as crenças indígenas, africanas e, mais tarde, contra as denominações cristãs protestantes. Nesse sentido, o termo racismo religioso e suas implicações epistemológicas, parece muito mais adequado para definir uma prática que ameaça à liberdade de crença e a existência das casas de ašé e dos povos tradicionais de terreiro há séculos. Grada destaca que:

“O racismo, por sua vez, inclui a dimensão do poder e é revelado através de diferenças globais na partilha e no acesso a recursos valorizados, tais como representação política, ações políticas, mídias, emprego, educação, habitação, saúde [...]”

GRADA KILOMBA (2019, P. 76)

Para algumas pessoas, contudo, declaram que esse termo é limitado, pois enfatiza o condicionamento religioso com base na cor da pele das pessoas afro-religiosas. Nesse caso caberia o questionamento: como dizer que pessoas brancas ou pessoas não negras, adeptas das religiosidades afro-brasileiras, sofrem racismo religioso, uma vez que as práticas de racismo estão ligadas às estruturas de poder, dimensões políticas e sociais?

A definição da intolerância e racismo religioso é um conjunto de práticas violentas que expressam o preconceito, a discriminação e o ódio pelas religiões de matriz africanas e afro-brasileiras, por pessoas integrantes, adeptas e simpatizantes, assim como pelos territórios sagrados, tradições e culturas de matriz africana e afro-brasileiras, casas de candomblé e terreiros de asé.

Quem defende o termo – racismo religioso – argumenta que, no caso das violências e violações de direito que atingem as religiões de origem africana no Brasil, o componente nuclear é o racismo. Nesse caso, parte-se do entendimento de que o objeto do racismo não é uma pessoa em particular, mas a certa forma de existir como discriminação. Um racismo que está, portanto, incidindo além do genótipo ou do fenótipo, mas na própria cultura (tradições de origem negro-africana). Para essa vertente, como pontua Nogueira:

“Chamar o processo sistemático de perseguição às Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) de “intolerância religiosa”, comparando-o à hostilidade sofrida, por exemplo, por outros grupos religiosos, como os cristãos, é diminuir e invisibilizar a gravidade e a complexidade do fenômeno, que ultrapassa as dimensões meramente espirituais/devocionais/ritualísticas.”

SIDNEI NOGUEIRA (2020)

O que a maioria desses autores ressalta é que existe um amplo histórico de perseguição à cultura afro-brasileira no Brasil, desde o período colonial até os dias atuais. O ataque as casas de candomblé e terreiros de asé não é um resquício da escravidão, assim como o racismo também não é, mas é uma engrenagem própria do capitalismo e da racionalidade moderna, constantemente reajustada por novos motivadores, repertórios e agentes.

Seja no período colonial, no Império, na República ou nos dias atuais, a criminalização continua, “ou seja, ‘o mal’ fora localizado nas populações negras, nas atividades provenientes de religiões de matrizes africanas que continuariam criminalizadas e perseguidas ao longo da história do nosso país” (MOTA, 2018, p. 29).

Toda essa criminalização e perseguição são frutos de um sistema capitalista, produtor de uma ordem social eurocentrada, que está legitimada em diversas esferas. Assim, pessoas fiéis das religiões cristãs estão mais protegidas das violências e violações de direitos por motivações religiosas, por serem adeptas de uma fé hegemônica, que não sofre opressão histórica em virtude do racismo e da colonização como as religiões de matriz africana e afro-brasileiras. Entretanto, antes de falarem em “nome de Deus”, nas periferias e nas favelas das grandes cidades urbanas do Brasil, essas pessoas têm que a consciência de que esses corpos têm cor, são em maioria de pessoas pretas, de pessoas negras.

Ainda que, por frequentar igrejas, sair “bem-vestidas” e carregar uma bíblia debaixo do braço, contrariando os estereótipos e estigmas padrão ligados as juventudes negras periféricas e faveladas, “confundidas” com “marginais” e “bandidas”, usando bermuda, boné e chinelo, garantam a essas pessoas algum *status* de respeitabilidade, pois elas continuam sendo os maiores alvos, tanto da criminosidade e assassinatos. Como diz FRANTZ FANON (2008), “pele negra, máscaras brancas”. A máscara branca das religiões cristãs confere proteção limitada. Na dinâmica da “guerra”, são os corpos negros, corpos pretos que são suspeitos, marginalizados e massivamente assassinados em um genocídio deflagrado.

A metáfora da “guerra” é o que Mbembe (2018) chama de **necropolítica**, ou seja, uma política de morte nas tecnologias de controle social. É uma produção colonial e dos estados escravistas, que instauram uma nova configuração do terror nas dinâmicas humanas que a norma jurídica não alcança.

Intolerância e Racismo Religioso é crime?

A intolerância e o racismo religioso podem levar as pessoas ou grupos a cometer atos criminosos que podem ofender às pessoas praticantes, adeptas ou simpatizantes das afro-religiosidades, ou seja, das religiões de matriz africanas e afro-brasileiras. Isso seria um caso de discriminação religiosa.

No Brasil, a discriminação religiosa é crime previsto na Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, alterada pela Lei nº 9.459, de 15 de maio de 1997.

Igualmente, desde 27 de dezembro de 2007, celebra-se o “Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa” no dia 21 de janeiro. O dia foi escolhido, pois coincide com a morte de Mãe Gilda, em 2000. Após seu terreiro ter sido atacado e destruído, o estado de saúde da sacerdotisa se agravou e ela faleceu.

Nesta data é comum representantes de diversas religiões fazerem passeatas com o objetivo de chamar a atenção para esta questão.

A sociedade civil brasileira também deve se mobilizar em torno do combate à intolerância e racismo religioso, pois isso é uma questão diretamente ligada ao racismo estrutural do país. Não se trata de um problema de segunda ordem. O fortalecimento da democracia passa necessariamente pelo fim das violências e violações de direitos contra as casas de asé e dos povos tradicionais de terreiro. A chave para combater a intolerância e o racismo religioso é o conhecimento e o respeito. Afinal, mesmo que algumas pessoas, grupos ou parlamentares não concordem com as afro-religiosidades é preciso aprender a conviver com as diferenças e acatar a laicidade prescrita pela Constituição Federal Brasileira.

Preconceito Sexual e por Identidade de Gênero (LGBTIfobia)

Trata-se do preconceito contra pessoas em virtude da orientação sexual e identidade de gênero.

Há diversos tipos de preconceito sexual (sexismo) e de gênero. O preconceito contra mulheres é um exemplo de preconceito sexual.

Há também o preconceito voltado contra a população LGBTI+: lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, intersexos e outras formas de existência de sexualidade e identidade de gênero.

O preconceito contra pessoas homossexuais e bissexuais é chamado de homofobia. Já o sentimento de aversão contra mulheres transexuais e travestis recebem os nomes de transfobia e cissexismo.

No dia 17/5, é celebrado o Dia Internacional contra a LGBTIfobia. Atualmente a LGBTIfobia (homofobia e a transfobia) pode ser enquadrada como crime de racismo (racismo social).

Os crimes de racismo estão previstos na Lei 7.716/89, que foi elaborada para regulamentar a punição de crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor e ficou conhecida como Lei do Racismo.

Anos depois, o texto da lei foi alterado para incluir os termos etnia, religião e procedência nacional, ampliando sua proteção para vários tipos de intolerância, mas não mencionou expressamente a discriminação em razão da orientação sexual e identidade de gênero.

Como não havia norma que tratasse do tema de maneira definida e precisa, o Superior Tribunal Federal - STF foi provocado a se manifestar, de relatoria do ministro Celso de Mello, e do Mandado de Injunção (MI) 4733, relatado pelo ministro Edson Fachin, em uma Ação Direta de Constitucionalidade por Omissão (ADO) 26. Na oportunidade, o STF decidiu majoritariamente que as práticas de LGBTIfobia (homofobia e transfobia) podem ser enquadradas nas hipóteses de crimes de preconceito e decidiu pela criminalização da LGBTIfobia (homofobia e transfobia), que passaram a ser enquadradas pela Lei de Racismo. Na decisão, a Corte definiu como crime condutas que “envolvem aversão odiosa à orientação sexual ou à identidade de gênero de alguém”

A pena pode ir de um a três anos de prisão, além de multa. E pode chegar a até cinco anos de reclusão se houver divulgação ampla do ato.

A decisão ainda fez a ressalva de que a repressão penal por crime de LGBTIfobia (homofobia e transfobia) não restringiria e nem limitaria o exercício da liberdade religiosa, ou seja, lideranças, dirigentes, fiéis e ministros de qualquer religião podem pregar e divulgar suas convicções religiosas, desde que tais manifestações não configurem discurso de aversão, repulsa ou ódio – que incita a discriminação, hostilidade ou violência contra essas pessoas.

A Corte ainda explicita que a decisão de enquadrar os crimes de LGBTIfobia na Lei de Racismo se deve ao conceito de racismo compreendido em sua dimensão social, enquanto uma construção histórico-cultural motivada para justificar as desigualdades entre aquelas pessoas que integram algum grupo vulnerável, neste caso a comunidade LGBTI+.

“Por não pertencerem ao estamento que detém posição de hegemonia em uma dada estrutura social, são considerados estranhos e diferentes, degradados à condição de marginais do ordenamento jurídico, expostos, em consequência de odiosa inferiorização e de perversa estigmatização, a uma injusta e lesiva situação de exclusão do sistema geral de proteção do direito”, diz o documento.

Assim, enquanto uma lei sobre o assunto não for elaborada, a Lei do Racismo pode ser aplicada aos casos de LGBTIfobia (homofobia e transfobia).

Características da Transfobia Estrutural

A transfobia estrutural se manifesta de vários modos discriminatórios e preconceituosos. Algumas das características da transfobia estrutural são:

- Considerar as mulheres transexuais e travestis inferiores, anormais, problemáticas ou doentes;
- Armazenar, insultar, abusar, discriminar, intimidar e manifestar violência física e/ou psicológica em relação às mesmas;
- Expressar aversão, discriminações, preconceitos, chacotas, gracejos e piadas;
- Não aceitar a identidade de gênero feminina com a qual as mulheres transexuais e travestis se identificam e negar-se a utilizar os pronomes que elas desejam.

Transfobia é todo e qualquer tipo de preconceito, discriminação, aversão, rejeição, ódio, medo ou abjeção de pessoas transexuais e travestis. Essas atitudes podem se manifestar, de forma explícita ou velada, por meio de velada, por meio de violências físicas, psicológicas ou morais.

Atitudes preconceituosas e atos discriminatórios que de alguma forma atacam a manifestação individual dessa população costumam partir de uma visão distorcida – e totalmente errônea – de que a transexualidade e a travestilidade não são algo que façam parte da sexualidade da condição humana. A transexualidade deixou de ser considerada um transtorno mental pela Organização Mundial de Saúde em uma assembleia mundial em Genebra no ano de 2019. Na prática, o que a assembleia da OMS fez foi desvincular a experiência transexual de uma patologia clínica. Isso significa que uma pessoa que mul transexuais e travestis têm o direito de serem acolhidas e receber cuidados de equipes multidisciplinares durante um eventual processo de ‘transição’ de gênero. Por muito tempo, mulheres transexuais que buscassem por uma cirurgia de readequação sexual ou transgenitalização eram consideradas portadoras de algum tipo de transtorno mental.

Tipos de Transfobia

Existem diferentes tipos de transfobia. Vejamos quais existem:

- **Transfobia direta:** de maneira intencional se expressa discriminação e violência física e/ou verbal por mulheres transexuais e travestis. Por exemplo, quando se nega um tratamento médico a elas pelo simples fato de serem mulheres transexuais e travestis.
- **Transfobia indireta:** na rejeição passiva. A pessoa não tem a intenção de provocar danos a outra e simplesmente o faz por ignorância ou desconhecimento. Por exemplo, na política de não discriminação muitas vezes as mulheres transexuais e travestis ficam cerceadas e excluídas.

Exemplos da Transfobia

A seguir, são expostos exemplos da transfobia em diferentes âmbitos nos quais este tipo de comportamento ocorre:

- **Ambiente Escolar:** nas escolas ou centros educacionais há muita violência deste tipo e, em certos casos, isto faz com que essas alunas sejam violentadas, excluídas e abandonem os estudos. Frequentemente as mulheres transexuais e travestis apresentam, em fator desses atos discriminatórios, problemas de autoestima e outros problemas sociopsicológicos. Além disso, também é importante destacar que entre jovens e adolescentes é muito frequente a transfobia recreativa, o *bullying* e o *cyberbullying*. Isto é importante, já que o abuso já não se limita ao ambiente escolar.
- **Ambiente Familiar:** outro dos exemplos da transfobia é que as violências, os abusos e os maltratos familiares geralmente aumentam nos casos de declaração de transexualidade e travestilidade. Muitas vezes esta autoidentificação, da identidade feminina, não é aceita pelas famílias ou por alguns familiares, que agem de maneira violenta – transfóbica – direta ou indiretamente.
- **Ambiente Profissional:** atualmente, a taxa de desemprego de mulheres transexuais e travestis está em torno de 20,47% no país. Estes dados refletem que para essa parcela da população a inserção laboral no mercado formal de trabalho é muito complexa, já que habitualmente o setor empresarial não está disposto a contratá-las. Isto causa isolamento e certo grau de apagamento e exclusão social, o que repercute em sua saúde mental.

A transfobia também se manifesta mediante o assédio sexual e moral no ambiente de trabalho. Com a perda de renda causada pela pandemia da Covid 19, em relação às mulheres transexuais e travestis, o percentual sobe para 56,82%. Mas, não foi apenas a pandemia que impactou na entrada de mulheres transexuais e travestis no mercado de trabalho. Segundo mapeamento, apenas 24% das mulheres transexuais e 13% das travestis declararam possuir trabalho formal.

- **Ambiente Afro-Religioso:** é o negacionismo, por conta do fundamentalismo sacerdotal tradicional, do reconhecimento da identidade feminina dentro das casas e terreiros de candomblé, o que causa um mal-estar e constrangimento por serem chamadas por nomes e obrigadas a usarem vestimentas que não representam o gênero com o qual as mesmas não se identificam atualmente. É importante ressaltar, já que o abuso e o assédio moral estipulam e limitam o ambiente afro-religioso de algumas casas de candomblé e terreiros de asé.

Infelizmente, a transfobia estrutural é um problema importante em nossa sociedade. Em muitas ocasiões podemos não ser conscientes de que algumas de nossas atitudes podem ser, de alguma forma, transfóbicas. No entanto, no presente existem muitas associações que lutam pelos direitos, civis e sociais, dessa parcela da população e contra a transfobia e isto está repercutindo paulatinamente em uma mudança de mentalidade da população, mesmo que ainda tenha um longo caminho a percorrer.

Lei Nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 – Lei do Racismo

Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. *Pena: reclusão de um a três anos e multa.*

§ 1º Fabricar, comercializar, distribuir ou veicular símbolos, emblemas, ornamentos, distintivos ou propaganda que utilizem a cruz suástica ou gamada, para fins de divulgação do nazismo. *Pena: reclusão de dois a cinco anos e multa.*

§ 2º Se qualquer dos crimes previstos no caput é cometido por intermédio dos meios de comunicação social ou publicação de qualquer natureza. *Pena: reclusão de dois a cinco anos e multa.*

§ 3º No caso do parágrafo anterior, o juiz poderá determinar, ouvido o Ministério Público ou a pedido deste, ainda antes do inquérito policial, sob pena de desobediência:

I – o recolhimento imediato ou a busca e apreensão dos exemplares do material respectivo;

II – a cessação das respectivas transmissões radiofônicas, televisivas, eletrônicas ou da publicação por qualquer meio;

III – a interdição das respectivas mensagens ou páginas de informação na rede mundial de computadores.

§ 4º Na hipótese do § 2º, constitui efeito da condenação, após o trânsito em julgado da decisão, a destruição do material apreendido.

Racismo

O racismo é o ato de discriminar, isto é, fazer distinção de uma pessoa ou grupo por associar suas características físicas e étnicas a estigmas, a estereótipos e a preconceitos. Essa distinção, ou discriminação implica um tratamento diferenciado, que resulta em exclusão, segregação, opressão e violência que acontece em diversos níveis, como o espacial, cultural, social e é a crença em que uma raça, etnia ou certas características físicas sejam superiores a outras.

O racismo pode se manifestar tanto em nível individual, como em nível coletivo e institucional, através de políticas como a escravidão, o apartheid, o colonialismo, o imperialismo, dentre outros.

Embora o racismo associe-se ao preconceito contra pessoas negras, ele pode se manifestar contra qualquer raça ou etnia, sejam pessoas asiáticas, indígenas, LGBTI+, etc. E convém lembrar que a prática do racismo, no Brasil, é considerada um crime inafiançável, com pena de até 3 anos de prisão.

De caráter estrutural e sistêmico, a desigualdade racial no Brasil é inquestionável e persiste devido a fragilidade de políticas públicas, específicas e estratégicas, para o seu combate. De acordo com o IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, a população negra representa 56,2%. Entretanto, a proporção deste grupo entre toda a população brasileira, abaixo da linha de pobreza, é de 71%, já a fração de pessoas brancas é de 27%. Quando olhamos os números de extrema pobreza, a discrepância quase triplica: 73% são de pessoas negras e 25% de pessoas brancas. Nessa perspectiva, construir uma sociedade mais igualitária requer a compreensão do papel de cada estrutura socioeconômica na reprodução do racismo para elaborar estratégias efetivas de enfrentamento.

Na educação, essa desigualdade é evidente e o confronto a ela é indispensável para qualquer mudança, de modo que sem uma educação efetivamente antirracista e antitransfóbica não é possível pensar em uma sociedade justa, igualitária, neutra e equitativa.

Aspectos Históricos do Racismo no Brasil

Última nação do ocidente a abolir a escravatura, o Brasil, entre o fim do século XIX e início do XX, não criou nenhuma condição para a inserção digna da população negra na sociedade. Ao contrário, diversas obras, políticas e instituições disseminaram a ideia de um país mestiço, no qual o convívio é harmonioso entre as diferentes raças.

Dessa maneira, o racismo estrutural foi sendo construído como processo histórico, que hoje funciona como:

“uma espécie de sistema de convergência de interesses, fazendo com que o racismo, de um lado, implique a subalternização e destituição material e simbólica dos bens sociais que geram respeito e estima social aos negros – ciclo de desvantagens – e, de outro, coloque os brancos imersos em um sistema de privilégios assumido como natural, como norma.”

PIRES E SILVA (2015, P. 66)

Assim, o conjunto de preconceitos direcionados à população negra encontra-se enraizado no inconsciente e na subjetividade de pessoas e instituições, se expressando em ações e atitudes discriminatórias regulares, mensuráveis e observáveis. Violência policial e violações de direitos atingindo na grande maioria das vezes a população de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, maior número de vítimas de transfeminicídios e travesticídios e, todos os dados de desigualdade sócioeducacional, permanecendo assim o racismo e a transfobia estrutural em diversos espaços da sociedade brasileira.

Ao mesmo tempo, muitos avanços foram conquistados ao longo das últimas décadas a partir da luta histórica dos movimentos negros e sociais de mulheres transexuais e travestis afro-religiosas e transfeministas, que muitas vezes não é visibilizada devido ao mesmo racismo e a transfobia que ousam enfrentar.

Como combater o racismo e a transfobia estrutural?

O racismo e a transfobia estrutural devem ser combatidos diariamente, primeiro em atitude individuais e depois, de forma social e coletiva. O mais importante é reconhecer que vivemos numa sociedade racista e transfóbica – cissexista – e isto é muito fácil de comprovar respondendo a estas perguntas:

O Brasil tem mais de 50% da população que se autodeclara negra ou preta, porém no Congresso Nacional temos pelo menos 30% dos parlamentares com pessoas negras ou de mulheres transexuais e travestis? Existem 30% nas empresas e/ou nos cursos acadêmicos universitários, mulheres transexuais e travestis negras, contratadas e/ou matriculadas?

Assim, seria interessante uma autoavaliação começando pelo senso comum ou das terminologias vocabulárias. A sociedade deveria tirar da sua linguagem expressões como “denegrir”, “preto de alma branca”, “moreninha do cabelo bombril”, “travestida ou travestido de” e tantas outras. Igualmente, conhecer outras culturas, costumes, como a cultura negra afro-religiosa, bem como, inserir e incluir mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas como pessoas do convívio diário.

Quantas personalidades de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas a sociedade admira e premia?

Ao ter contato com saberes diferentes dos quais essa mesma sociedade está acostumada e abrir a cabeça e perceber que os seres humanos são bem parecidos, nos seus sentimentos, qualidades e defeitos, mas, também, são plurais e diversos.

Por fim, devemos lembrar que o Dia Internacional da Eliminação da Discriminação Racial e o Dia Internacional da Visibilidade Trans são comemorados nos dias 21 e 31 de março, respectivamente, e são datas dedicadas a celebrar pessoas negras e mulheres transexuais e travestis, como um todo e, aumentar a consciencialização sobre a discriminação enfrentada por essas pessoas em todo o mundo, além de comemorar as suas contribuições para a sociedade.

Primeiras Considerações

A decolonialidade matrilinear das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas dentro das religiões de matriz africana e afro-brasileiras é uma temática importante, mas complexa, pois envolve a luta contra o racismo, a transfobia estrutural e a discriminação que remontam ao regime escravocrata e que desde o Brasil colonial rotulam tais afro-religiosidades pelo simples fato de serem de não europeia, mas de origem africana.

A intolerância e racismo religioso também são temas relevantes e de urgente discussão entre a sociedade, os movimentos sociais – na sua totalidade –, de mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e transfeministas. Afinal, esses preconceitos estão presentes na omissão das autoridades públicas em dar respostas à grande parte das cobranças feitas acerca dos casos de violências e violações de direitos sofridas, pelas mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, por lideranças e dirigentes sacerdotais afro-religiosos e por pessoas integrantes das casas de candomblé e terreiros de ašé, por causa da morosidade em suas tratativas com a população negra e de ašé do país e pelo desinteresse em fazer um debate mais amplo e qualificado para a construção de políticas públicas inclusivas, estratégicas, específicas, efetivas e assertivas.

Além de ocultarem que o protagonismo da barbárie, da intolerância, do racismo e da transfobia estrutural que estão, muitas vezes, em suas próprias mãos, seja por meio dos agentes de segurança pública, que não se furtam em invadir/ameaçar as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, bem como, as casas de candomblé e terreiros de ašé há décadas aqui no país; do sistema judiciário, que ainda discute a permissão para a imolação – sacralização – de animais nas “casas de santo”, porém pouco faz para deter o transfeminicídio, o travesticídio e o genocídio da juventude negra em curso e, ainda é capaz de tentar tirar a guarda de crianças de suas mães, por escolherem iniciar suas filhas e filhos nas religiões de matriz africana e afro-brasileiras.

O racismo e a transfobia estrutural são conformados pelo preconceito e discriminação por mais de três séculos de escravidão e por teorias racialistas e transfóbicas que, infelizmente, fizeram, e ainda fazem, parte da construção da identidade social nacional. Mesmo, após a abolição da escravatura e a decisão majoritária do plenário do Superior Tribunal Federal (STF), do dia 01 de março de 2018, que garantiu a efetividade dos direitos da população de mulheres transexuais e travestis contra a discriminação e contra o tratamento excludente, a ausência do Estado na integração dessa população por meio do fornecimento de condições materiais e políticas para sua participação em uma sociedade diversa, plural, livre e isonômica que garantam a sobrevivência e ressignificação da mentalidade e da prática escravocrata nas estruturas da república.

As casas e terreiros de candomblé, ainda que dispostos em uma diversidade múltipla, nunca estiveram dissociados da vida e dos contextos sociais e políticos, pelo contrário, grandes *Ìyalorixá* de candomblé, no século 20, deram aula da sua capacidade de mobilização/uso/entendimento de dispositivos políticos, conectando uma rede de apoio e de visibilidade calcada na influência assumida por personalidades próximas, como táticas de existência, sob pena de eliminação, inclusive, casas de candomblé e terreiros de asé, nessa sociedade. As Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro), conceito articulado por NOGUEIRA (2020), mostraram-se, ao longo de décadas, não sem contradições, cisões e interferências, como territórios de acolhimento, de assistências psicoterapêutica e médica (ainda que sem as credenciais oficiais das instituições), de formação, de educação, de promoção de cultura e de saberes, negados na escola, de elaboração de tecnologias criativas e elevação da autoestima, deteriorada pela lógica racista, desigual, meritocrática e colonial.

No ativismo transfeminista matratriarcal levantado por diversas mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, dirigentes e integrantes de casas de candomblé e terreiros de ašé, por figuras públicas e por coletivos ligados à temática do matratriarcado encontramos denúncias não apenas a respeito de intolerância e racismo religioso sofridos, mas também um posicionamento frontal contra o transfeminicídio e o travestitídio, a transfobia estrutural, a LGBTIfobia, o machismo, a misoginia, o cissexismo, a desigualdade social e todo tipo de preconceito, discriminação, arbitrariedade, criticando e incitando o debate, inclusive, entre seus próprios pares.

O maior inimigo das expressões afro-religiosas espirituais, culturais e ritualísticas das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e casas de candomblé e terreiros de ašé, é um grandioso polvo com dezenas de tentáculos, como a intolerância e o racismo religioso. Certamente, a transfobia, a intolerância e o racismo religioso não operam somente enquanto conceitos abstratos. Esses preconceitos e atitudes discriminatórias são operacionalizadas por instituições, manuais, livros, conceitos, órgãos e pessoas. Entretanto, ouvimos de muitas pessoas afro-religiosas um questionamento, que não calar: como se pode combater o preconceito, a intolerância e a discriminação contra as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas dentro das afro-religiosidades dentro das casas de candomblé e terreiros de ašé, por que essas pessoas que criticam e as discriminam, se elas próprias, são pessoas integrantes e não uma massa ignorante ou sem conhecimento?

Ainda que nem todas as pessoas estejam abertas ao diálogo, ao debate dessa temática, as pessoas estão pensando, estão avaliando suas atitudes, como dirigentes sacerdotais afro-religiosas, até porque sua situação é cada dia mais vulnerável para todas as

peças: estamos com índices crescentes de discriminação por intolerância, depreciação de locais do sagrado afro-religioso, fome e insegurança alimentar e habitacional, pois as ruas estão lotadas de pessoas com extrema vulnerabilidade e sem acesso à moradia. Não são só as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e transfeministas, portanto, que estão debatendo sobre a questão do matriviariado, mas também as universidades, os movimentos sociais, algumas casas de candomblé, os próprios povos tradicionais de terreiro e a sociedade em geral. Existe muita gente preta com consciência desse debate étnico e racial sobre a transexualidade e travestilidade nas casas de candomblé e terreiros de asé.

As palavras do mestre Antônio Bispo dos Santos nos trazem um certo alívio, quando o mesmo diz que trabalha “*com a imagem de quem venceu. Mesmo que queimem a escrita, não queimam a oralidade, mesmo que queimem os símbolos, não queimam os significados, mesmo que queimem os corpos, não queimam a ancestralidade. Porque as nossas imagens também são ancestrais [...] E o que é contracolônizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. E quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos!*” (SANTOS, 2018).

A palavra que traduzem e resumem essas mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, matriviárias, são: zelo, responsabilidade e cuidado. São mulheres transexuais e travestis negras, líderes afro-religiosas que cuidam dos seus entes e de todas as pessoas. Mesmo com toda as violências sofridas por conta da intolerância e racismo religioso, da transfobia, a invisibilização, o cerceamento e o apagamento das suas existências, como lideranças e dirigentes sacerdotais, elas estão sempre disponíveis para cuidar de quem precisa e pede ajuda.

Nas religiões de matriz africana e afro-brasileiras, especialmente nas casas de candomblé. A imagem de uma matritraviarca é tida, é vista, é lida a partir das Sagradas Ọbinrişás (Ọrişás Femininas), as Ȁiyágbás, as Mães Ancestrais que representam elementos primordiais da origem e sustação da vida, como por exemplo:

- Nàná, a mãe de todos os Ọrişás;
- Iyèmojá, a partir do elemento água, é o início da vida, a unidade na fecundação e o líquido amniótico;
- Ọsún, representando, o segundo momento: o cuidado materno;
- Ọyá Yansàn, a rainha guerreira que luta na busca pelo sustento da família e dos seus entes queridos, mesmo após a morte;
- Ọbá, mulher que luta por empoderamento e emancipação feminina;
- Iyèwá, a pureza, a singeleza e a renovação;
- Ọtín, a caçadora que traz o alimento diário.

Apesar de desenvolvidas dentro da sociedade ocidental patriarcal e racista que subalterniza mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, as religiões de matriz africana e afro-brasileiras conservam a tradição matriarcal e, agora, matritraviarcal também.

Não só os ataques constantes em toda a história do Brasil geraram uma organização casas de candomblé e de terreiro de aşé, em resistência às ofensivas, mas também o próprio crescimento do caráter sociopolítico e seu engajamento nas lutas coletivas, que causaram, e causam, uma maior opressão. Esses movimentos acontecem simultaneamente, de forma espiralar, desde o período colonial até os dias de hoje.

Com o nascimento da sociedade patriarcal, esse modelo social, trouxe desigualdades e subalternidade para as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, o que as fez não mais serem vistas como seres abjetos, inferiorizados e marginalizados. Assim, junto do patriarcado nascem as desigualdades e as vulnerabilidades dessas mulheres.

Isso se dá pelo fator histórico de busca por isonomia, equidade e liberdade, onde as mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas lutam e resistem para conquistar direitos sacerdotais, como *Iyálòrìṣás* e para manter sua cultura afro-religiosa, bem como, cuidar das suas casas de *candomblé* e terreiros de *asé*. A ancestralidade africana das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas, resistiu e resiste apesar das opressões sofridas até os dias de hoje. E assim, buscam manter, através do matriviariado, viver sua cultura e a tradição da africanidade, mesmo com as violências, preconceito, discriminação e transfobia.

As transexualidades e travestilidades já existiam antes mesmo da liberdade, proclamada pela princesa Isabel, na abolição da escravatura – Lei Áurea – pois, não há correntes que ocultem, que prendam as identidades femininas das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas. Embora os escravocratas, os fundamentalistas e toda uma sociedade tenham tentado apagar, negar e roubar essa identidade, seu legado está mais vivo do que nunca. Suas existências, transgressões e insurgências vivem na luta das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas. Hoje, Xica Manicongo e Vitória do Benim inspiram artistas, ativistas, escritoras, estudiosas e todas as pessoas que estão interligadas e são perpassadas, atravessadas por suas histórias de resistência e de alegria em meio ao inferno do Brasil Colônia.

Certamente, a realza das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas é honrada na construção diária de uma nova sociedade, plural, igualitária e diversificada, onde todas as Xicas e Vitórias possam ser libertas e independentes, onde todas as Xicas e Vitórias sejam inseridas, inclusas e recebam de fato afeto, amor e uma vida digna, que lhes são de direito, e seus corpos e vivências sejam sentidos. Onde todas as Xicas e Vitórias possam viver em uma sociedade onde a alegria não seja negada, ou seja, uma sociedade equânime e socialista.

“Hoje somos seguidores de Xica
E fazemos a cada esquina nossa labuta
Não à toa usamos o cordel
Em memória ao Nordeste e à sua luta
De tantas Severinas, Marias, Joanas
Somos a voz da Xica que
no Brasil se perpetua”.

LUSTOSA (2017)

Considerações Finais

Esta obra representa uma nova abertura das religiões de matriz africana e afro-brasileiras diante do fortalecimento das lutas identitárias transfeministas e da representatividade dos movimentos sociais organizados das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas espalhados por todo Brasil e mundo afora. Isso num contexto de uma conjuntura em que as questões ligadas às transexualidades e travestilidades são um imenso tabu em boa parte das afro-religiosidades, quando não condenadas e rechaçadas abertamente.

Apesar de considerar as vivências das sexualidades não cis-gêneras e das transexualidades e travestilidades como “erro mortal” (*alé apányan*), movimentos contra hegemônicos a esta visão estão a surgir em diversas casas e terreiros de candomblé pelo Brasil afora. Ainda que existam algumas figuras do clero candomblecista pensado sobre a moral sexual dentro dos cultos afro-brasileiros e a necessidade de repensar seus conceitos, o laicato vem ganhando protagonismo nessas questões com a criação de grupos. O movimento de pessoas de *asé*, tem buscado dar apoio às mulheres transexuais e às travestis negras e afro-religiosas, ao mesmo tempo que busca inserir na pauta das casas e terreiros de candomblé o acolhimento e o respeito efetivo à essa população.

As afro-religiosidades e suas vertentes, bem como o candomblé nasce no Brasil como uma experiência *entremundos*. Com isso, podemos dizer que essas afro-religiosidades se configuraram e se configuram como uma reconstrução e ressignificação, com elementos africanos e indígenas brasileiros, de uma experiência para a preservação dessas memórias, mas em circunstâncias diferentes daquelas vivenciadas no continente africano anteriormente à colonização escravagista.

Por isso, as afro-religiosidades e casas e terreiros de candomblé precisam lidar com as experiências ocidentais que foram impostas aqui no Brasil, de modo colonial. Falamos o português, nos terreiros, juntamente com outras línguas africanas. O entorno das casas e terreiros de candomblé são conformados pela construção da sociedade nacional brasileira, cuja formação foi totalmente colonial. Seria estranho pensar que as casas e terreiros de candomblé pudessem ser uma bolha que se isolasse totalmente de todos esses elementos que os circundam.

Uma das coisas que entraram nas casas e terreiros de candomblé, em sua construção, foi a divisão generificada – sexo/gênero – da experiência sacerdotal, tal como as sociedades ocidentais a entende. Para OYÈRÓNKĒ OYĒWÛMÍ (1997) o corpo – e não o sexo/gênero – foi “o fundamento do pensamento e da identidade sociais [yorúbás]”. E se ela e suas fontes e interlocutoras textuais e orais tiverem razão – e, sinceramente, acreditamos que sim –, a experiência dos povos yorúbás (e de alguns outros povos africanos) não era regulada pelo sexo/gênero antes da colonização e do tráfico escravagista, ou tráfico negreiro, entre os séculos XVI e XIX. Parte dos valores e crenças desta época anterior ao malfado encontro com os colonizadores e traficantes chegou as casas e terreiros de candomblé. Mas, a experiência ocidental chegou junto, trazendo também seus valores e crenças.

E é exatamente nas sociedades ocidentais, que, ao termos essa divisão generificada, por sexo/gênero, como fator importante da identidade feminina, do que é ser mulher (descritos por uma cisheteronormatividade hegemônica), que a problematização das experiências vivenciadas pelas mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas e a transfobia estrutural se tornam um problema. E a recusa desta experiência pode adentrar nas casas e terreiros de candomblé, isto é, quando já não adentrou. Isso se dá por que, conforme nos informa Lemos,

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

LEMOS (2019, P. 129-130)

Entretanto, parece que esse é um problema que adentra as casas e terreiros de candomblé porque essa base binarista colonialista em relação às experiências africanas antepassadas. Se hoje encontramos relatos de agressões simbólicas ou físicas e violações de direito às mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas nas casas e terreiros de candomblé, devemos ao fato de que há conflitos entre essa imagem estática de tradição que foi inculcada, naturalizando esse cisnortocentrismo e binarismo ocidental colonial, como se fosse universal.

E aqui nos encontramos diante de um grande desafio. Evitar que as casas e terreiros de candomblé se tornem transfóbicos, como o é as sociedades ocidentais, mas sem perder suas bases africanas. Penso que há um conflito também com os termos que circundam o debate, e raramente o fazemos a partir das matrizes africanas de nossa tradição. Como a cisonormatividade é parte da constituição ocidental do pensamento, precisamos retomar nossas origens africanas para fazer o debate de modo menos perigoso para a própria tradição. Na questão que nos interessa, a dificuldade das casas de candomblé e terreiros de asé em lidar com as transexualidades e travestilidades são questões, de fato, advinda dos fundamentos africanos das casas e terreiros de candomblé, ou é uma expressão da transfobia estrutural ocidental que busca justificativas na tradição?

Por outro lado, em que medida não confundimos a importância que os povos africanos dão à reprodução para a manutenção da vida da espécie com a

distribuição de papéis comunitários que não estão relacionados com a reprodução? Será que não se pode correr o risco de fazer uma leitura biologicista e genitalicista (nos termos ocidentais) das próprias tradições africanas? Penso que é importante fazer o debate, de modo crítico, considerando os elementos das próprias tradições africanas pré-coloniais, ou decoloniais, que herdamos para não incorrer naquilo que CLAUDENILSON DIAS (2017) chamou de “exclusão e pseudo-aceitação” das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas.

O debate é complexo e está por ser desenvolvido. Mas penso que dois alertas importantes precisam ser feitos sobre a necessidade do debate. O primeiro é que tenhamos o cuidado de não corroborar com a hegemonia de discursos ocidentais como elementos para pensar a experiência das casas e terreiros de candomblé. As tradições africanas têm ferramentas potentes para lidar com os diversos conflitos no interior das comunidades afro-religiosas e candomblecistas e precisamos retomá-las, em vez de naturalizar uma imagem de uma tradição atrasada, engessada e estática com a qual precisamos lidar.

O segundo é lembrar que a dimensão das comunidades afro-religiosas e candomblecistas incluem também Oríxás, N'kinsis e Vódúns. Raramente consultamos essas deidades sagradas negras para poder compreender o que acontece dentro das comunidades afro-religiosas e candomblecistas em relação à experiência das mulheres transexuais e travestis negras e afro-religiosas. Em não ouvi-las, perdemos uma oportunidade importante de entender como a própria tradição lida com essas experiências que lhe são diferentes e corremos o risco de meramente reproduzir valores externos que pensamos ser essencialmente e estaticamente tradicionais.

Portanto, retomar os debates sobre as transexualidades e travestilidades, tendo como premissa as componentes africanas pré-coloniais, ou decoloniais, como preponderantes e ouvindo as sagradas divindades negras pode oferecer alternativas interessantes para conduzir esta questão que é problemática em função das maneiras como as sociedades ocidentais construíram as imagens do que é mulher e que tem provocado sofrimentos de tantas ordens na vida de tantas pessoas.

Referências

AGUESSY, H. **Visões e percepções tradicionais.** *In: SOW, A. I. et al.* Introdução à Cultura Africana. Lisboa: Edições 70, 1980.

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. **O código do corpo: Inscrições e marcas dos orixás.** *In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org.).* Candomblé: Religião do Corpo e da Alma: Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, p. 103-138, 2000.

BASSI, F. **Os rituais: eventos, agências e eficácias no Candomblé.** *Religião e Sociedade*, v. 36, n. 2, p. 244-265, 2016.

BASSI, F. **Revisitando os tabus: as cautelas rituais do povo de santo.** *Religião e Sociedade*, v. 32, n. 2, p. 170-193, 2012.

BERRETI Filho, Aulo. **Nações Africanas: Miscigenação nos Candomblés do Brasil.** *In: Revista Ébano*, nº 19, pp.4-5, 1983, e em aula curricular do curso de Cultura e Teologia Yorubá Comparada.

BRAGA, Júlio. **Fuxico do candomblé: estudos afro-brasileiros**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Faria de Santana, 1998.

BEZERRA, J. **Movimento negro**. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/movimentonegro/>. Acesso em: 28 out. 2019.

BEZERRA, Juliana. **Racismo**. Toda Matéria, [s.d.]. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/racismo/>. Acesso em: 11 abr. 2023.

BEZERRA, Juliana. **Intolerância Religiosa**. Toda Matéria, [s.d.]. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/intolerancia-religiosa/>. Acesso em: 11 abr. 2023.

BIRMAN, P. **Relações de gênero, possessão e sexualidade**. PHYSIS – Revista de Saúde Coletiva, v. 1, n. 2, p. 37-56, 1991.

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

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Dispõe sobre a Constituição da República Federativa do Brasil. Supremo Tribunal Federal. 1988.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Conselho Nacional de Saúde**. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012.

BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, J. 1993. **Bodies that Matter: on the discursive limits of “sex”**. London, New York: Routledge.

BUTLER, J. 2003. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARMO, João Clodomiro do. **O que é candomblé**. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Coleção Primeiros Passos, 200).

CHAVES, Marcelo Mendes (2012). **Carybé: uma construção da imagética do candomblé baiano**. Dissertação (Mestrado em Estética e História da Arte), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CASTRO, Yeda Pessoa de. 2001. **Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras. P. 81

COSTA, Maximiliano Gonçalves da. **O sincretismo religioso no Candomblé**. Anais do Simpósio Nacional de Estudos da Religião da Universidade Estadual de Goiás. V. 1. Goiás. UEG, 2019.

CUNHA, Neon & YORK, Sara Wagner. **Um vácuo “cis” na história e a emergência do corpo trans**. Ponto de Debate Nº21. Fundação Rosa de Luxemburgo. Novembro, 2020.

DIAS, Claudenilson da Silva. **Identidades Trans* e Vivências em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições**. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo). Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2017.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

GUIMARÃES, M. A. C. **Tradição religiosa afro-brasileira como espaço de equilíbrio**. In: SILVA, J. M. (org.). *Religiões afro-brasileiras e saúde*. São Luís: Ató-Ire/Centro de Cultura Negra do Maranhão, 2003. p. 41-51.

HELIODORO, Giovanna. **Você conhece a história de Xica Manicongo?** – BuzzFeed. Junho, 2021.

INIESTA, F. **El pensamiento tradicional africano: Retorno al planeta negro**. Madrid: Casa África, 2010.

JAGUN, M. **Ewé: a chave do portal**. Rio de Janeiro: Litteris, 2019.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Xica Manicongo: A Transgeneridade Toma a Palavra**. Revista Docência e Ciberultura. Rio de Janeiro, 2019. E-ISSN 2594-9004.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

KILOMBA, G. **Memorias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019a.

LEMOS, Kaio. **No candomblé, quem é homem e quem não é?** Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santos nos candomblés Jeje-Nagô da Bahia: um estudo de relações intergrupais**. Bahia, dissertação de mestrado, UFBA, 1977.

LUSTOSA, Tertuliana. **Xica Manicongo foi Rainha**. Em: Coletivo Xica Manicongo, Xica Manicongo (pp. 2-4), 2017.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio. **Candomblé, corpos e ooderes**. Perspectivas, v. 43, p. 199-217, jan./jun. 2013

MAUSS, Marcel. 2003. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MOORE, Henrietta. 2000. **Fantasia de poder e fantasia de identidade: gênero, raça e violência**. Cadernos Pagu (14), pp.13-44.

MORAES, Fernanda de. **A Transexualidade e a Travestilidade dentro do Candomblé Brasileiro** (artigo). Postagem no Facebook. Março de 2023.

MORAES, Fernanda de. **CANDOMBLÉ: Um Ambiente de Resistência e Luta pela Liberdade Cidadã e Culto Religioso da população das Mulheres Transexuais e Travestis**. ANTRA Brasil. 2019.

MORAES, Fernanda de. **O Candomblé e as (Trans) Sexualidades**. Somos Nós – Antologia do Instituto de Estudos Femininos. São José dos Campos – SP: Tachion Editora, 2020.

MOTA, E. G. **Diálogos Sobre Religiões de Matrizes Africanas: Racismo Religioso e História**. Revista Calundu, 2018.

MOTT, Luiz. (1999). **Homossexuais da Bahia: Dicionário Biográfico (Séculos XVI-XIX)**. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia.

MOTT, Luiz. (2005), **Raízes históricas da homossexualidade no Atlântico lusófono negro** (artigo), Revista Afro-Ásia, ISSN 0002-0591.

MURARO, Rose M. **Breve introdução histórica.** In: FRAMER, H.; SPRENGE, J. M. Maleficarum. O martelo das feiticeiras. Rio de Janeiro: Rosas dos Ventos, 1993.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Transgeneridade e Candomblés: Notas para um Debate.** Revista Calundu, V. 3, N. 2, P. 123-141, 2019.

NATIVIDADE, Marcelo & OLIVEIRA, Leandro de. 2007. **Religião e Intolerância à Homossexualidade: tendências contemporâneas no Brasil.** In: SILVA, Vagner Gonçalves. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp.

NETO, Carlos. **Preconceito.** Toda Matéria, [s.d.]. 2023.

NETO, Carlos. **Tipos de Preconceito.** Toda Matéria, [s.d.]. 2023.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa.** São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2020.

NOGUEIRA, Sidnei. 2017. <https://revistasenso.com.br/candomble/cabeca-cabaca-orisa/>

OLIVEIRA, E. D.; SOUZA, M. G.; PAULA, M. J. S. S. **A questão de gênero no Candomblé.** 2018.

OLIVEIRA, Maria. **Religiões de matriz africana: quais são e porque sofrem preconceito.** 2023.

OLIVEIRA, Maria Luisa Pereira. **Orixá não tem cor? Sincretismo religioso e o apagamento da negritude.** Revista Alma Preta. 2022.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. **O diabo em forma de gente: @existências de gays afeminados, viados e bichas pretas na educação.** 2017. 190 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

OXALÁ, A. **Igbadu a cabaça da existência: mitos da tradição nago revelados.** Rio de Janeiro: Pallas editora, 2005.

OYĒWŪMÍ, Oyèrónké. **A Invenção das Mulheres: Construindo um Sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gênero** (*The Invention of Women: Making na African Sense of Western Gender Discourses*). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PEREIRA, R.; CHEVITARESE, A. L. **Por uma Arqueologia dos Candomblés: contribuições da ciência do passado aos estudos dos fenômenos religiosos.** Revista Maracanan, v. 20, p. 112-136, 2019.

PRANDI, Reginaldo. (2002). **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras.

PEREIRA, R.; CHEVITARESE, A. L. **Por uma Arqueologia dos Candomblés: contribuições da ciência do passado aos estudos dos fenômenos religiosos**. Revista Maracanan, v. 20, p. 112-136, 2019.

ROCHA, Carolina. **Religião e Poder. Qual o papel das instituições públicas na superação do racismo religioso?** (artigo).2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, E. P.; DALLAPICULA, C. **Travestilidades e transexualidades no Candomblé e na educação: Um ensaio a partir de experiências**. Práxis Educacional, v. 16, n. 39, p. 161-179, 2020.

SANTOS, M. S. **Mito, possessão e sexualidade no candomblé**. Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade (NURES), n. 8, 2011.

SANTOS, Milton Silva dos. **Mito, possessão e sexualidade no candomblé**. In: Revista NURES, nº 8, p.06, PUC-SP, 2008.

SANTOS, M. S. **Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista?** Horizonte, v. 6, n. 12, p.145-156, 2008.

SEPULVEDA, D.; SEPULVEDA, J. A. **Práticas conservadoras: Suas influências nas tessituras identitárias de gêneros e sexualidade.** Periferia. Educação, Cultura & Comunicação, v. 9, n. 2, p. 16-37, 2017.

SEGATO, Rita Laura. 2006. **Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos humanos.** Mana, 12(1), pp. 207-236.

SEPULVEDA, D.; SEPULVEDA, J. A. **Práticas conservadoras: Suas influências nas tessituras identitárias de Gêneros e sexualidade.** Periferia. Educação, Cultura & Comunicação, v. 9, n. 2, p. 16-37, 2017.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Dieux D'Afrique.* Paul Hartmann, Paris (1st edition, 1954; 2nd edition, 1995). 400pp, ISBN 2-909571-13-0. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura EDUSP 1999 ISBN 85-314-0475-4.



Este livro, composto com as tipografias
Cormorant Garamond e Neulis Cursive, foi impresso
em papel AP 115 g/m² na TC Gráfica.

Brasília, Brasil, janeiro de 2024.



Fundação
João Mangabeira

ISBN: 978-65-00-92248-6



9 786500 922486