



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 22, v. 1
jul.-ago.2025
p. 175-192

Modos de subjetivação de lideranças de candomblé e umbanda sobre gênero e sexualidade nos terreiros

(Modes of subjectivation of candomblé and umbanda leaders about gender and sexuality in terreiros)

(Modos de subjetivación de líderes de candomblé y umbanda sobre género y sexualidad en terreiros)

Francisco Marcos Gomes de Brito¹
Antônio Vladimir Félix-Silva²

RESUMO: A discussão sobre a participação de pessoas trans e travestis nas religiões afro-brasileiras tem aumentado recentemente. Essas religiões são conhecidas como espaços de existência e resistência para grupos minoritários. Esta cartografia objetivou discutir o fazer de três lideranças de Candomblé e Umbanda quanto à agência e às vivências de pessoas trans, travestis e transmasculinidades em seus terreiros. A análise das enunciações, produzidas nas entrevistas cartográficas, mostra como os agenciamentos de lesbofobia e transfobia são reproduzidos nos terreiros por pais e mães-de-santo e por filhos e filhas-de-santo. Apesar disso, os resultados apontam também para uma busca por parte de sacerdotisas e sacerdotes de Umbanda e Candomblé de acolhimento dessas pessoas e combate à discriminação em seus terreiros, o que pode ser tomado como um fazer ético, estético e político não só para as próprias religiões afro-brasileiras, mas para todo o conjunto da sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Candomblé; Umbanda; liderança; gênero; sexualidade.

Abstract: The discussion about the participation of trans and transvestite people in Afro-Brazilian religions has increased recently. These religions are known as spaces of existence and resistance for minority groups. This cartography aimed to discuss the actions of three Candomblé and Umbanda leaders regarding the agency and experiences of trans, transvestite and transmasculinity people in their terreiros. The analysis of the statements, produced in the cartographic interviews, shows how the agencies of lesbophobia and transphobia are reproduced in the terreiros by the leaders and also by the participants. Despite this, the results also point to a search by priestesses of Umbanda and Candomblé to welcome these people and combat discrimination in their terreiros, which can be taken as an ethical, aesthetic and political action not only for the Afro-Brazilian religions themselves, but for the entire society as a whole.

Keywords: Candomblé; Umbanda; leadership; gender; sexuality.

Resumen: La discusión sobre la participación de personas trans y travestis en las religiones afrobrasileñas ha aumentado recientemente. Estas religiones son conocidas como espacios de existencia y resistencia de grupos minoritarios. Esta cartografía tuvo como objetivo discutir las acciones de tres líderes de Candomblé y Umbanda respecto de la agencia y las experiencias de personas trans, travestis y transmasculinidades en sus terreiros. El análisis de los dichos, producidos en las entrevistas cartográficas, muestra cómo las agencias de lesbofobia y transfobia son reproducidas en los terreiros por padres y madres de santo y por hijos e hijas de santo. Pese a ello, los resultados también apuntan a una búsqueda por parte de las sacerdotisas de Umbanda y Candomblé de acoger a estas personas y combatir la discriminación en sus terreiros, lo que puede ser tomado como una acción ética, estética y política no sólo para las propias religiones afrobrasileñas, sino para toda la sociedad en su conjunto.

Palabras clave: Candomblé; Umbanda; liderazgo; género; sexualidad.

¹ Psicólogo efetivo da Prefeitura Municipal de Teresina, Piauí, atuando na política de Assistência Social. Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Piauí-UFPI/Campus Ministro Reis Veloso/Parnaíba-PI e Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Delta do Parnaíba-UFDPar. E-mail: marcosbritopsico@gmail.com

² Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba-UFDPar/Campus Ministro Reis Veloso/Parnaíba-Piauí. Doutor em Ciências Psicológicas pela Universidade de Havana (Cuba). Atualmente, coordena o TeArES - Tenda de Artes e Educação em Saúde e está vinculado à linha de pesquisa Psicologia, Saúde Coletiva e Processos de Subjetivação (PPGPsí/UFPI). E-mail: wladylfelix@hotmail.com.



Artigo licenciado sob forma de uma licença Creative Commons [Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)

Recebido em 07/09/2024
Aceito em 26/06/2025

Estudar um orixá é estudar ciência no seu profundo estado, e estudar Ori³ é estudar psicanálise, a psiquiatria, a... a porra da psicologia, profundamente. O [estudo do] Ori estuda tudo, desde a menor perturbação ao mais profundo trauma que você tiver, tudo. Babá Thales de Oxalá, *In Memoriam*.

1 Introdução

A forte presença de gays e lésbicas no seio das religiões afro-brasileiras é um assunto que já vem sendo debatido ao longo das últimas décadas. Desde o estudo pioneiro sobre homossexualidade e Candomblé feito pela antropóloga estadunidense Ruth Landes (2002), ainda nos anos 40 do século passado, outros trabalhos foram produzidos nas décadas seguintes, quase sempre corroborando as conclusões de Landes a respeito da abertura das religiões de terreiro para homossexuais que desejam se integrar ao culto. Esses trabalhos demonstram que há nos terreiros a possibilidade de existências minoritárias, haja vista que são espaços com temporalidades e processos de aprendizado próprios e onde se produzem modos de subjetivação singulares. Não obstante, isto não significa que não existam nos terreiros componentes de expressão de agenciamentos coloniais-capitalísticos (Rolnik, 2018) de despontencialização de vidas, – tais como racismo, misoginia, lesbofobia, homofobia, bifobia, transfobia, em uma palavra LGBTQIAPN+fobia⁴.

Suely Rolnik (2018) denomina de regime do inconsciente colonial-capitalístico, ou simplesmente regime colonial-capitalístico, ao regime nascido com o processo colonial – que foi um processo de extermínio/escravização dos povos africanos e indígenas e de acumulação de capital. Por meio de agenciamentos macro e, principalmente, micropolíticos – que envolvem a reprodução e operação de diferentes componentes semióticos racistas, xenofóbicos, machistas, sexistas, etc. –, este regime se constituiu como mais do que um sistema material, passando a um regime de reprodução de subjetividade.

O sacerdote de Candomblé e pesquisador Rodnei William Eugênio (2019), em sua tese de doutorado, afirma que “[...] o Candomblé não está livre dos conflitos que a sociedade suscita, seja racial ou social, seja de gênero ou de orientação sexual [...]” (Eugênio, 2019, p. 87). A partir da discussão suscitada pelo autor, afirmarmos que, por extensão, podemos dizer o mesmo também da Umbanda e das demais religiões afro-brasileiras.

Se isto ocorre com relação a homossexuais e bissexuais, que, contudo, são cisgênero (ou

3 Ori, grafado com inicial maiúscula, se refere ao orixá pessoal de cada indivíduo. O Ori tem morada na parte de cima da cabeça física, chamada de ori (com inicial minúscula), que é, assim, o ponto de conexão entre a pessoa e o mundo espiritual (Kiley; Oxaqui; Barros, 2009). O ori é popularmente conhecido, em especial na Umbanda, como coroa ou ‘croá’.

4 A LGBTQIAPN+fobia é a aversão e discriminação estruturais reproduzidos contra a comunidade LGBTQIAPN+, formada por pessoas com orientações e expressões sexuais e de gênero que são divergentes da cisheteronormatividade, ou seja, que são diferentes da heterossexualidade e da cisgeneridade, o que abrange pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais/transgênero, *queer*, assexuais, pansexuais e pessoas com outras expressões de gênero e orientações sexuais (simbolizadas pelo sinal “+”).



somente ‘cis’) – ou seja, pessoas cuja performatividade de gênero (Butler, 2003) está alinhada ao sexo biológico a elas designado no nascimento e aos papéis de gênero construídos socialmente em torno dele (Dias, 2017) –, se torna uma questão ainda mais complexa quando falamos de pessoas trans e travestis⁵ nas religiões de matrizes africanas e indígenas. Lembremos que são chamadas de pessoas trans as pessoas que não se identificam com as construções sociais de gênero em torno de um ‘sexo biológico’, isto é, pessoas que não são cisgênero. Segundo Claudenilson da Silva Dias (2017), trata-se de um termo guarda-chuva que compreende pessoas transexuais e transgênero, travestis, pessoas não-binárias (não se identificam nem com o gênero masculino nem com o feminino), entre outras possibilidades de expressão de gênero.

Performatividade de gênero é um conceito desenvolvido por Judith Butler (2003), que desnaturaliza as ideias de gênero e de sexo como ontológicos e que seriam um *a priori* aos sujeitos, ao colocá-los como construções sociais e que por isso precisariam ser repetidamente performados até se constituírem como ‘naturais’. Assim, do mesmo modo que se pode performar segundo o conjunto de normas convencionadas como ligadas a sexos e gêneros artificialmente delimitados, as pessoas também podem, por meio da sua própria agência, criar e vivenciar performances de gênero fora da cisheteronormatividade.

No Brasil, que é constitucionalmente um Estado laico, a pessoa que migra de gênero e performa outro gênero enfrenta a transfobia em diversos ambientes e setores da sociedade. De modo que neste e em outros países, a secularização não representa, no imaginário social, superação de valores morais conservadores, geralmente reproduzidos em discursos religiosos e relegados a forma-família que, de acordo com Judith Butler (2019), vem se tornando, no mundo globalizado, foco e espaço privilegiado para regular questões de gênero e sexualidade.

Neste estudo, convergimos com o pensamento de Saba Mahmood (2019) que ao definir agência, a concebe considerando o paradoxo dos processos de subjetivação; processos que ora asseguram a sujeição às relações de poder, ora produzem os meios a partir dos quais os sujeitos e as sujeitas se transformam em agentes autoconscientes. Nesse sentido, a autora sugere “que pensemos na agência não como um sinônimo [sic] de resistência em relações de dominação, mas sim como uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas” (Mahmood, 2019, p. 139).

Portanto, nos referimos à agência trans/travesti de Candomblé e Umbanda, considerando agência não só uma capacidade de criação, mas também uma modalidade performativa de ação

5 Apesar de o termo ‘travesti’ já se encontrar contemplado dentro da categoria trans, muitas travestis, como explica Letícia Carolina Nascimento (2021), optam por utilizar o termo fora da categoria guarda-chuva ‘trans’ por “uma postura política de afirmação das identidades travestis” (Nascimento, 2021, p. 19). Fazemos o mesmo neste artigo.



encarnada na materialização do corpo, criação e ação constituídas na experiência vivida a partir de certas possibilidades histórico-culturais frente às relações sociais de subordinação (Butler, 2018; Mahmood, 2019). Como veremos, a agência que possibilita a entrada de travestis, trans femininas, e transmasculinidades nas religiões afro-brasileiras não é feito nem efeito de uma subversão intencional, mas podem adquirir sentido de resistência não só às instituições das religiões hegemônicas, mas também tensionamentos dentro das próprias religiões afro-brasileiras.

Enquanto há, como já dissemos, uma vasta literatura acerca da presença e da ação de pessoas homossexuais cisgênero dentro das religiões de matrizes afroindígenas, de acordo com Claudenilson da Silva Dias e Leandro Colling (2018), somente nos últimos anos é que começou a existir uma produção acadêmica sobre as vivências de pessoas trans e travestis nos terreiros. Isso não quer dizer que antes não houvesse, mas essa presença passou por processos de marginalização e invisibilização, assim como quase tudo que se refere a esse grupo minoritário. O objetivo do atual trabalho é, portanto, discutir o fazer de sacerdotisas e sacerdotes de Candomblé e Umbanda com relação às questões de gênero e sexualidade vivenciadas nos terreiros, sobretudo no que diz respeito às vivências trans e travestis.

2 Método

Este estudo é um recorte de uma pesquisa de mestrado, intitulada “Terreiro adentro-terreiro afora: cartografia da produção de subjetividade de sacerdotisas e sacerdotes de Candomblé e Umbanda na cidade de Parnaíba-PI”, realizada no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPAr) e registrada junto ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), tendo obtido parecer favorável à execução sob o Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) nº 32320620.0.0000.5214.

Trata-se de uma pesquisa pensada e realizada a partir da cartografia, que não se trata de um método fechado de pesquisa, mas de uma atitude, ou *ethos* cartográfico, que nos possibilita um modo privilegiado de fazer pesquisa-intervenção, ao experimentar territórios existenciais e acompanhar a composição de modos de subjetivação e enunciação coletivos, conforme Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia (2015). O fio condutor que nos possibilitou juntar as produções subjetivas foram as enunciações produzidas e trazidas pelas/pelos participantes na entrevista cartográfica que, a partir do que Silvia Helena Tedesco, Christian Sade e Luciana Vieira Caliman (2016) propõem, foi produzida por nós não como um protocolo de coleta de dados, mas como um encontro no qual os processos de subjetivação e enunciação puderam emergir. Como dispositivo de ‘fazer ver’, pegamos de empréstimo alguns referenciais da esquizoanálise, criada



por Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010), para a composição das paisagens subjetivas que se apresentaram ao nosso trabalho cartográfico. A partir destas paisagens pudemos cartografar e analisar tais processos de subjetivação, observando se deles emergiam algum dispositivo-analisador, que no caso desse trabalho, apontam para a produção de micropolíticas de existências trans e travestis, e outras performances de gênero insurgentes, nos terreiros de Umbanda e Candomblé.

Nos resultados e discussões, apresentamos as produções de três participantes de nossa pesquisa – uma sacerdotisa de Umbanda, um sacerdote de Umbanda e Candomblé e um sacerdote de Candomblé e Jurema Sagrada – que em seus enunciados produzidos nas entrevistas, realizadas entre abril e outubro de 2020, abordaram como são vivenciadas as questões de gênero e sexualidade em seus terreiros e nas religiões afro-brasileiras como um todo. Devido ao contexto de pandemia por covid-19, a entrevista com Pai Júlio de Xangô foi realizada de forma remota, por meio da plataforma de chamadas de vídeo *Zoom*, enquanto as entrevistas com Babá Thales de Oxalá e com Mãe Zeza foram feitas presencialmente – separadamente –, em suas casas/terreiros, atendendo a um pedido deles, mas seguindo as medidas de segurança necessárias, como manutenção de distanciamento físico, uso de máscara facial e higienização das mãos com álcool em gel.

3 Resultados e discussões

Como Félix Guattari (2012, p. 33) nos alertou: “[...] o poder capitalista se deslocou, se desterritorializou, [...] infiltrando-se no seio dos mais inconscientes estratos subjetivos”, de modo que os agenciamentos coloniais-capitalísticos que são reproduzidos em escala global, podem se reproduzir também dentro dos terreiros, capturando a dimensão de micropolítica terreirística destes. Nesse sentido, a partir da política subjetiva produzida dentro dos terreiros, da articulação entre itans⁶, ritos, ditos e fazeres neles presentes, coexistem processos de singularização do desejo coletivo e da produção da diferença com modos de subjetivação de terreiro cafetinados pela subjetividade colonial-capitalística hegemônica.

A subjetividade que os agenciamentos coloniais-capitalísticos buscam reproduzir é a do padrão de homem branco, europeu/estadunidense, cristão, heterossexual e cisgênero, de modo que, não estando isoladas do restante da sociedade, as religiões de matrizes africanas e indígenas não estão imunes a esses agenciamentos, como nos lembram Wanderson Flor do Nascimento e Thiffany Odara (2021). O que acontece, então, às vezes, nos terreiros, é a cafetinação (Rolnik, 2018) das tradições das religiões afro-brasileiras para colocá-las para trabalhar na reprodução

6 Itan-Ifã são as narrativas míticas que contam as histórias dos orixás e dos heróis antepassados do povo yorubá (Poli, 2011).



das formas hegemônicas de subjetividade, quando se trata, por exemplo, das normas de gênero e expressão sexual. Por conta dessa infiltração dos dispositivos coloniais-capitalísticos de sexo, gênero e sexualidade, nos terreiros, é que mesmo dentro de uma religião que se apresenta como inclusiva, para todos, todas e todes e sem discriminação – como é o caso da Umbanda e do Candomblé –, também podem existir (e existem) processos micropolíticos de opressão operados pelos agenciamentos coloniais-capitalísticos do machismo, sexismo e da ideia de pecado pregada pelas religiões cristãs.

Alguns estudos, como o de Cristiane Gonçalves da Silva, Vera Paiva e Richard Parker (2013), demonstram como no caso de homens e mulheres homossexuais – grupo que, supostamente, tem ampla aceitação dentro de terreiros de Umbanda e Candomblé –, persistem discursos e interdições que colocam a homossexualidade no lugar da imoralidade e da deturpação do que seriam os padrões de gênero. Essas interdições e discursos cisheteronormativos são, muitas vezes, assumidos como naturais pela maioria das lideranças de terreiro, mas também por muitas/muitos filhas/filhos-de-santo. Nesse sentido, tais estudos apontam que, embora não haja nas religiões de terreiro uma condenação explícita à orientação sexual de filhos e filhas-de-santo homossexuais, existe uma proibição a performatividades de gênero (Butler, 2003) que não sejam alinhadas aos papéis de gênero ancorados no binarismo sexual e reproduzidos como ‘naturais’ ao sexo biológico dos sujeitos. É o caso, por exemplo, dos homens gays ‘afeminados’ e das mulheres lésbicas ‘masculinas’, cujas performances de gênero dissidentes seriam consideradas embaraçosas e tirariam a dignidade e a seriedade dos cultos, como relatado no estudo de Milton Silva dos Santos (2007). Ressaltamos que nenhum discurso nesse sentido apareceu nas enunciações dos sacerdotes e da sacerdotisa participantes desta pesquisa.

Todos os trabalhos encontrados, em nossa busca bibliográfica, que trazem relatos de violências sofridas por pessoas LGBTQIAPN+ nos terreiros, apontam que os alvos foram filhas e filhos-de-santo ou pessoas que queriam se iniciar nessas religiões, mas não relatam casos nos quais mães ou pais-de-santo tenham sofrido discriminação por sua orientação sexual. Porém, em nosso trabalho, tivemos contato com a situação de uma mãe-de-santo cisgênero que sofreu discriminação por parte de seus filhos e filhas-de-santo quando iniciou um relacionamento com outra mulher (também cisgênero).

Trata-se de Josefa da Silva Veras, ou como ela mesma diz: “[...] mais conhecida como a Mãe Zeza”, que tem 60 anos de idade e há 30 anos está à frente, como sacerdotisa, da Tenda Espírita de Umbanda Senhor do Bonfim. Em 1999, Mãe Zeza já era uma mãe-de-santo relativamente conhecida na cidade, com sete anos de Casa de Umbanda e quase 50 filhos e filhas-de-santo,



quando conheceu dona Hermilda – carinhosamente chamada por Mãe Zeza, e pelas trabalhadoras e trabalhadores atuais do terreiro, de ‘Maninha’ – e com ela passou a se relacionar afetivamente até, finalmente, morarem juntas. Contudo, o que era pra ser algo de foro íntimo de Mãe Zeza, que nada interferia em seu trabalho espiritual enquanto sacerdotisa de Umbanda, acabou por se transformar em uma vivência de discriminação sofrida por ela vinda de suas próprias filhas e filhos-de-santo. Mãe Zeza nos relatou esse triste episódio, mas com o bom humor que a caracteriza:

Aí, a gente juntou... as panelas. [...] Nesse tempo eu tinha 40 e poucos médiuns, quando souberem que a gente tava morando junto, saiu todo mundo. Um preconceito horroroso! Só ficou eu, uma cega e ela [dona Hermilda, esposa de Mãe Zeza], e eu sempre dizia pra Dona Maria, [...] “Dona Maria, a senhora só não foi embora, porque é cega, senão a senhora tinha ido embora também”... [ri] [...] Ela disse: “Não, Mãe. Num lhe largo é nunca, só quando eu morrer”. E o pior que foi mesmo. [...] Só ficou nós três dentro do barracão, quase 1 ano. Ela, Hermilda, batendo tambor; eu na gira e a Dona Maria sentada no tamboretinho com o preto dela, o preto-velho dela. Só era nós três. [...] Assim, eu digo, porque isso aí é ruim pra nós, porque como é que você vê a sua casa cheia de... de médium, né, e por causa [...] de um preconceito inútil, uma coisa que [...] não tinha nada a ver com a nossa Casa, sai todo mundo? E foi doloroso, tanto pra mim, como pra ela, [...] pra nossa tamborzeira, a Hermilda [...]. (Entrevista cartográfica com Mãe Zeza – 05/10/2020)

O relato de Mãe Zeza lembra bastante o caso ocorrido em torno da relação amorosa de Mãe Stella de Oxóssi – que até 2019, ano de sua morte, era a iyalorixá de um dos terreiros mais tradicionais da Bahia, o *Ilê Axé Opô Afonjá* – com a psicóloga Graziela Domini, sua filha-de-santo. A situação virou uma disputa judicial quando Graziela denunciou que o casal, já com 12 anos de relacionamento, estaria sofrendo lesbofobia no seio da própria comunidade de terreiro⁷.

No caso de Mãe Zeza, apesar de ela ter perdido quase todos os seus médiuns por conta do preconceito, que ela mesma define em sua fala como “preconceito horroroso” e “preconceito inútil”, esta sacerdotisa manteve seu trabalho espiritual e, durante mais de um ano, ao lado de sua companheira e da única médium que permaneceu na Casa, ela sustentou sua prática sacerdotal e ressignificou esse episódio transformando-o agora em uma afirmação ético-política tanto do seu trabalho enquanto sacerdotisa quanto de sua orientação sexual, como ela demonstra na seguinte enunciação:

Quando chega [alguém] aqui na minha [Casa de Umbanda], eu digo logo... [A pessoa diz:] “Olha, eu quero trabalhar”, [eu digo:] Ah quer né? Pois minha vida é essa: aqui tá a minha companheira, aqui tá o [...] barracão, e tem outra, aqui o grito é o dela, tá entendendo? (Entrevista cartográfica com Mãe Zeza – 05/10/2020)

Essa afirmação ético-política, essa produção subjetiva pautada em uma ética do desejo, produz, sem dúvidas, processos micropolíticos, tanto nas filhas e filhos-de-santo de Mãe Zeza,

⁷Recuperado de: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/mae-stella-de-oxossi-deixa-terreiro-com-companheira-e-mudanca-gera-conflito-com-integrantes-do-templo-na-bahia.ghtml>.



quanto em pessoas que querem ingressar na Umbanda ou que simplesmente visitam os terreiros. Processos micropolíticos estes que tanto podem afastar as pessoas que se produzem a partir de outros referenciais – como talvez fosse o caso dos trabalhadores e das trabalhadoras que deixaram o terreiro de Mãe Zeza quando ela reconheceu o relacionamento com sua companheira – quanto pode também agenciar processos no sentido de uma produção subjetiva baseada em uma ética de si, como foi, inclusive, o caso do primeiro autor desse artigo quando conheceu Mãe Zeza e viu em seu terreiro um lugar onde podia abertamente afirmar sua sexualidade enquanto homem gay. É aí que reside o trabalho micropolítico de sacerdotisas e sacerdotes, tanto na produção de processos de estigmatização, de opressão, quanto de acolhimento, de dar passagem à diferença, como foi o caso de Mãe Zeza.

É o caso também de Júlio César Sousa de Abreu, Pai Júlio de Xangô, sacerdote umbandista e candomblecista de 41 anos de idade, 12 deles dedicados ao sacerdócio à frente da Casa de Umbanda Mestra Iracema e que, há cerca de um ano – com a fundação de seu terreiro de Candomblé, o *Ilê Àșę Obá Ojú Inã* –, também tornou-se babalorixá. Sendo ele um homem cisgênero heterossexual, verifica-se até certo orgulho na forma como Pai Júlio relata que a maioria dos filhos e filhas-de-santo de seu terreiro é formada por sujeitos da comunidade LGBTQIAP+, incluindo pessoas trans.

Os médiuns do nosso terreiro, da Casa de Umbanda Mestra Iracema, 90% deles são... são gays, são lésbicas, são muito pouco hétero [sic], pessoas héteros, no nosso terreiro. E graças a Deus, temos aí duas pessoas trans: temos um homem trans e temos agora uma mulher trans [...]. (Entrevista cartográfica com Pai Júlio de Xangô – 29/04/2020)

Segundo o dossiê sobre assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras, elaborado por Bruna Benevides (2024) e publicado pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), o Brasil em 2023 chegou ao décimo quinto ano seguido na liderança do ranking de países que mais matam travestis e transexuais/transgênero no mundo!

Em 2023, houve um aumento de mais de 10% nos casos de assassinatos de pessoas trans em relação a 2022. [...] Se manteve a política estatal de subnotificação da violência lgbtifóbica. [...] Entre as mortes em 2023, foram 155 casos, sendo 145 casos de assassinatos e 10 pessoas trans suicidadas. (Benevides, 2024, p. 6)

Nunca podemos parar de gritar esses dados até que esta realidade seja superada. Portanto, em uma realidade em que existências lésbicas, gays, bissexuais e, principalmente, existências travestis e trans ainda têm sua presença negada – e eliminada – em quase todos os espaços da sociedade, o ‘simples’ fato de Pai Júlio de Xangô, enquanto sacerdote umbandista, acolher pessoas trans em seu terreiro se constitui como uma micropolítica terreirística que produz diferença a partir da diferença. Esses movimentos micropolíticos se tornam ainda mais relevantes quando a agência



espiritual trans/travesti os opera a partir também do Candomblé, religião que, como apontam Kaio Lemos (2019) e Almerson Cerqueira Passos (2021), se apoia ainda em uma concepção de binarismo sexual dos corpos para a sua organização social e ritual.

O Candomblé é uma religião hierárquica, com uma divisão estrita de cargos e funções, na qual, no momento da iniciação, cada pessoa já recebe o posto que deve ocupar e a atividade que deve realizar (Dias; Colling, 2018). Essa divisão, na grande maioria dos terreiros, é realizada de acordo com o sexo biológico do iniciado/da iniciada, de modo que aos postos e atividades do terreiro estão associados a papéis de gênero esperados. Existem, assim, cargos exclusivamente femininos, como o de ekédi (iniciada que não recebe orixás), cujas funções (vestir os/as orixás, cuidar e auxiliar a eles e elas durante as cerimônias) são entendidas como atribuições apenas ‘femininas’ – com ‘feminino’ e ‘mulher’ entendido como se referindo apenas a pessoas que nasceram tendo como órgãos reprodutores ovários, útero e vagina –, e cargos exclusivamente masculinos, como o de ogan (iniciado que também não entra em transe mediúnico), cujas atividades são consideradas como destinadas apenas a homens – com ‘masculino’ e ‘homem’ se referindo apenas a sujeitos que nasceram tendo como órgão reprodutor um pênis (Dias; Colling, 2018).

Dessa maneira, na maioria dos terreiros de Candomblé, ocorre uma reprodução dos agenciamentos cisheteronormativos hegemônicos na sociedade, o que se torna um entrave para o acolhimento de pessoas trans e travestis no espaço dos terreiros. Ainda que essas pessoas estejam presentes dentro do Candomblé, quase sempre o que existe é uma relação permeada pelo apagamento das performatividades de gênero de pessoas travestis e trans iniciadas, em ‘troco’ de uma pseudo-aceitação (Dias; Colling, 2018) por suas lideranças religiosas e irmãos/irmãs-de-santo. Pai Júlio de Xangô trouxe, em seu enunciado, contribuições a essa discussão:

Pras pessoas trans dentro da Umbanda não tem problema nenhum, porque a Umbanda ela não vê homem, a Umbanda não vê mulher; a Umbanda não vê sexo, a Umbanda vê o médium, ou seja, a Umbanda não vê gênero. Já na parte do Candomblé é onde a coisa complica, porque a nossa tradição reconhece que homem é homem, a questão do hétero, de ter o órgão genital homem, e a mulher ser a mulher pelo órgão genital feminino, isso no Candomblé. Então, é bem definido homem e mulher, e essa questão da transexualidade pro Candomblé fica mais difícil porque a nossa religião nunca vai ver uma mulher trans no cargo que é determinado para mulheres e nunca vai ver um homem trans no cargo que é determinado para homens como o Candomblé vê como homens. (Entrevista cartográfica com Pai Júlio de Xangô – 29/04/2020)

Sendo o Candomblé, então, uma religião permeada por tais discursos de negação das possibilidades da existência de corpos e vidas trans e travestis em cargos e funções cujas performances traduzam modos de desfazer gênero, o agenciamento e o acolhimento em um terreiro já são de grande importância caso se tratasse apenas da não-negação desse espaço às pessoas trans e travestis. Contudo, tal acolhimento vai para além disso, à medida que a agência entre filhos-de-



santo e sacerdote não apenas abre o espaço do terreiro para subjetividades marginalizadas, mas também busca produzir outros espaços de existência para filhos e filhas-de-santo trans/travestis. Nessa perspectiva e diante do conhecimento das vivências de violências enfrentadas por pessoas trans, Pai Júlio Xangô se utilizou do seu privilégio de sacerdote para procurar entender seus filhos e filhas-de-santo trans, como ele mesmo relata:

E essa questão da transexualidade ela é uma coisa muito nova pra mim, eu nunca tinha conhecido uma pessoa trans até esse meu filho-de-santo chegar e, assim, pra que eu pudesse entendê-lo eu tive que buscar conhecimento, eu tive que buscar o conhecimento necessário pra eu entender o que aquele filho-de-santo passa, o que se passa, qual é a dor que ele sente, como ele se vê, e isso me motivou a buscar essa roda de conversa com o... com o Acolhe Trans, que, inclusive, foi indicado a mim por esse filho-de-santo e eu faço parte hoje desse... desse movimento do... do Acolhe Trans. (Entrevista cartográfica com Pai Júlio de Xangô – 29/04/2020)

O Acolhe Trans, que Pai Júlio de Xangô mencionou em sua fala, é um coletivo não institucionalizado formado por pessoas travestis e trans que tem entre seus cofundadores o coautor desse artigo, ao lado de duas outras cofundadoras: a assistente social e mestra em Políticas Públicas pela Universidade Federal do Piauí (UFPI/Teresina-PI), a travesti Jessyka Rodrigues, e a pedagoga e doutora Letícia Carolina Nascimento, primeira professora travesti da UFPI (*Campus* Floriano-PI) e autora do livro *Transfeminismo* (2021). Além de pessoas trans e travestis, fazem parte do Acolhe Trans pessoas cisgênero aliadas que namoram pessoas trans e, ainda, Pai Júlio de Xangô, no momento da pesquisa, por conta das pessoas trans em desenvolvimento espiritual em seu terreiro.

O Acolhe Trans tem como objetivo, tal como o nome do coletivo diz, acolher travestis e mulheres trans e transmasculinidades em suas vivências – muitas vezes permeadas por dor, culpa e medo – de travestilidade/transexualidade/transgeneridade, bem como mediar o acesso dessas pessoas à garantia de seus direitos, seja no campo da educação (reconhecimento da identidade de gênero e do nome social e uso de banheiro, por exemplo), seja no campo da assistência à saúde (médica, psicológica) ou jurídica (mudança de documentação do registro de nascimento à carteira de trabalho), fazendo, para isso, parcerias com operadores dessas políticas (assistentes sociais, advogadas/advogados, psicólogas/psicólogos, juízes, promotoras/promotores etc.).

O agenciamento coletivo do desejo de uma produção de cuidado vai além de um discurso de aceitação ou da aceitação da simples presença de alguém em uma comunidade de terreiro que não pode abertamente discriminá-la/discriminá-lo, o que pode acontecer, fazendo com que muitas vezes pessoas trans e travestis, que já sofrem violências institucionais em outros espaços sociais, passem por microviolências também no seio daquela que deveria ser sua família afetiva e espiritual, seu acolhimento, que é o terreiro de Umbanda ou Candomblé. Desse modo, entende-se que sacerdotes e sacerdotisas no seu fazer religioso podem acabar por fortalecer as linhas



segmentares de exclusão, mas também podem, ao contrário, produzir linhas de fuga à máquina de captura de todas as produções de gênero e sexualidades dissidentes.

Contudo, esse movimento de insurgência micropolítica/terreirística não acontece individualmente, de forma que é preciso que pais e mães-de-santo tenham, primeiramente, contato com as vivências de pessoas trans e travestis, pois filhas-de-santo trans e travestis e filhos-de-santo trans também participam, por meio de sua agência, da produção da subjetividade de sacerdotisas e sacerdotes, tal como vimos a partir da narrativa de Pai Júlio de Xangô, que mostra como o dispositivo da transexualidade/transgeneridade emerge como um analisador importante nos processos de subjetivação e enunciação dos corpos de filhas e filhos-de-santo trans/travestis.

Tais processos de subjetivação que, no campo das religiosidades afroindígenas, podem ser entendidos como uma empatia, se colocam para nós, cartógrafos, como uma produção ético-política, na qual o que existe é o desejo ético de se produzir a partir de um devir-trans, devir-sacerdote-trans sem deixar de se autodenominar homem heterossexual cisgênero, tal como Pai Júlio de Xangô, bem como de produzir agenciamentos de devires-trans/travestis de terreiro. Isso se demonstra na própria presença de Pai Júlio no Acolhe Trans, juntamente com suas/seus filhas-de-santo/filhos-de-santo trans, e também na iniciativa de organizar, dentro do espaço físico do terreiro, rodas de conversa sobre transexualidade/transgeneridade, voltadas, principalmente, para suas filhas e filhos-de-santo cisgênero, com a participação de pessoas da universidade (que, em sua maioria, no momento, eram também participantes da Casa e falavam a partir de ambos os lugares de fala: da Academia e do terreiro), e que tinham como objetivo exatamente discutir as vivências trans nos terreiros.

Outro sacerdote da cidade que tem entre seus filhos e filhas-de-santo uma pessoa travesti/trans é Thales Teixeira de Sousa, Babá Thales de Oxalá⁸, babalorixá de Candomblé – e também sacerdote do culto da Jurema Sagrada – de 38 anos de idade, natural de Recife, Pernambuco, e fundador do terreiro *Ilê Àṣṣe Baba Ọrun Iya Omiwrà*. Por ter como filha-de-santo uma travesti, Babá Thales abordou também essa questão em torno dos desafios que pessoas travestis e trans enfrentam para vivenciarem nos terreiros de Candomblé sua religiosidade.

Tive um problema com uma filha minha, que pra mim é filha, que por muito tempo foi [nome morto, suprimido] [...] professor[a] [...], hoje Aduke. Tive um problema muito grande com isso, porque, dentro da religião [...] a questão do gênero ela é muito forte: [ou] você é babá [ou] você é iyá, né? [...] E... foi difícil, então, é... religiosamente, infelizmente, somos [...] homens, seriam babás e ogans. [...] Porque ainda no nosso axé não tem essa questão do dar o cargo do babalorixá a transexuais ou de iyalorixá a transexuais... [e] de ekédi a transexuais, certo? E algumas pessoas de Candomblé são resistentes, são preconceituosas com relação a isso, dentro da religião, [pensam:] “fora da religião você é o que você quiser, sem problema nenhum, mas religiosamente

8 Em janeiro de 2023, Babá Thales fez a passagem para o mundo espiritual (Ọrun), aos 40 anos de idade. Este artigo é uma homenagem à sua memória e um agradecimento às suas contribuições.



não”. [...] aqui os estereótipos ficaram muito centrados com relação ao preconceito. Sabe qual? Preconceito europeu, preconceito branco, preconceito católico, e... se... perdeu isso. Então, eu não sei se aqui em Casa, eu vou ter essa questão do transformar [mulheres] transexuais [em] iyalorixás, não sei se o meu pai vai me permitir isso. (Entrevista cartográfica com Babá Thales de Oxalá – 01/05/2020)

A relacionalidade de gênero que emerge dos processos de subjetivação e enunciação de trans e travestis no Candomblé, como podemos analisar na narrativa de Babá Thales, está atravessada por agenciamentos de reprodução da lógica binária cisheteronormativa colonial-capitalística que, contudo, coexistem com outros agenciamentos de produção de diferença. Dessa forma, ora o sacerdote reconhece o gênero de sua filha-de-santo, ora esse gênero torna-se um problema para o que está instituído como norma no Candomblé.

Sabemos que a travestilidade/transexualidade/transgeneridade como problema é uma representação social e uma ideia hegemônica na sociedade, que visa transferir para a pessoa travesti/trans o problema, ao reproduzir os jogos de saber e poder médico que patologizam a diferença. Assim, nessa (i)lógica, não é a sociedade que é transfóbica, ao destinar a corpos-subjetividades travestis e trans o lugar de marginal, anormal e incongruente, mas a pessoa é que possui uma incongruência ou disforia de gênero – como ainda constam nas classificações internacionais de doenças e nos manuais de diagnóstico de doenças mentais – e causa problemas, incômodos, à sociedade.

Sacerdotes e sacerdotisas acabam por reproduzir as lógicas cisheteronormativas quando colocam os corpos-subjetividades de suas filhas-de-santo travestis e trans e de filhos-de-santo trans nesta condição de ‘problema’. Assim, ao entrar em conflito com seus modos de fazer e ser, enquanto sacerdote de Candomblé, Babá Thales também coloca em análise a instituição ‘Candomblé’ e identifica os agenciamentos coloniais-capitalísticos que se infiltram nas religiões afro-brasileiras para reproduzir negação de possibilidades subjetivas, ao enunciar que *“aqui [no Candomblé, no Brasil] os estereótipos ficaram muito centrados com relação ao preconceito. Sabe qual? Preconceito europeu, preconceito branco, preconceito católico [...]”*. Os processos de subjetivação de Babá Thales denunciam a reprodução dos agenciamentos coloniais-capitalísticos de gênero e sexualidade dentro dos terreiros. Nesse sentido, seu pensamento vai ao encontro do que defendem Wanderson Flor do Nascimento e Thiffany Odara (2021), quando afirmam que tais interdições do Candomblé, são muito mais baseadas em uma concepção biologizante e binária das expressões de gênero do que em uma tradição transposta de África.

Babá Thales coloca, ainda, em questão se ele terá permissão para formar iyalorixás travestis e/ou trans ou babalorixás trans. Assim, ao continuar considerando a travestilidade/transexualidade/



transgeneridade como um problema, qualquer sacerdote pode reproduzir as microagressões (micro não porque são pequenas, irrelevantes, mas porque são subjetivas) que incidem sobre corpos-subjetividades travestis e trans. Babá Thales relata que o discurso reproduzido por sacerdotes e sacerdotisas de Candomblé – como defesa de sua posição de não consagrar pessoas travestis e trans em posições e cargos que diferem daqueles que seriam destinados ao ‘sexo biológico’ com o qual nasceram – é o de que “[...] fora da religião você é o que você quiser, sem problema nenhum, mas religiosamente não”. Tal ordem discursiva, em dado momento da entrevista, acaba atravessando os processos de subjetivação e enunciação do sacerdote, quando ele diz: “Fora do roncó⁹ você é quem você quiser, dentro do meu roncó, não”.

Contudo, pelo número de suicídios, ataques e assassinatos de pessoas travestis e trans que acontecem em nosso país (Benevides, 2024), e pela quantidade de jovens travestis e trans expulsas/expulsos de casa – e que, não conseguindo postos de trabalho, acabam por encontrar sobrevivência apenas no trabalho sexual –, sabemos que corpos-subjetividades travestis e trans ‘fora da religião’ (no caso, fora dos terreiros), quase nunca podem ser quem querem ser. Desse modo, pessoas travestis e trans, em sua maioria, buscam os terreiros como espaço de acolhimento, e, muitas vezes, não encontram – apesar da ideia, repassada ao longo do tempo, de que os terreiros estão sempre de portas abertas para todas as pessoas (Dias, 2017).

Essa não-aceitação de pessoas trans e travestis, em determinadas funções da estrutura do Candomblé, não significa, contudo, que há sempre a recusa absoluta – ‘bater a porta na cara’, como se diz popularmente – de suas presenças. A não-aceitação pode acontecer de muitas formas dentro dos terreiros – muitas vezes de forma não intencional, já em outras vezes de forma sutil, camuflada, mas que em todas as vezes configuram interdições de corpos-subjetividades travestis e trans –, se constituindo, então, não como micropolíticas terreirísticas, mas como micropolíticas adoecidas, marcadas pela violência subjetiva.

As pessoas trans participantes da pesquisa de Dias (2017), relatam que essas não-aceitações estão, por exemplo, na recusa por parte de pais e mães-de-santo e/ou irmãos e irmãs-de-santo de utilizar o nome social do filho-de-santo trans ou da filha-de-santo travesti/trans – o que significa uma recusa da própria subjetividade dessas pessoas –, estão também nas ‘brincadeiras’, no isolamento dos círculos de amizade e, principalmente, na designação do filho-de-santo trans ou da

9 Segundo Odé Kileuy, Vera de Oxaguiã e Marcelo Barros (2009), no Candomblé, roncó é o quarto sagrado onde ficam recolhidas durante um tempo as pessoas que estão em processo de iniciação, período no qual não terão qualquer contato com o mundo exterior. De acordo com Isabelle Santos Eleotério (2018), na Umbanda, é o quarto sagrado onde ficam os assentamentos, ou seja, os objetos ligados à energia dos orixás, além dos objetos dedicados aos anjos da guarda e entidades dos membros do terreiro. No contexto usado pelo participante o termo roncó é utilizado como sinônimo do terreiro como um todo.



filha-de-santo travesti/trans para desempenhar funções baseando-se no seu sexo biológico e não em sua expressão de gênero – o que se repete quanto ao vestuário, sendo interditado aos filhos-de-santo trans e às filhas-de-santo travestis e trans se vestirem de acordo com seu gênero –, o que para eles/elas se constitui em microagressões. Com relação à vivência de sua filha-de-santo travesti em seu terreiro, Babá Thales de Oxalá reconhece que também é atravessado por esses agenciamentos:

Talvez um dia eu ascecione [quis dizer ascender] a esse pensamento e faça [dela uma ekédi], mas hoje eu prefiro não [...] agredir a pessoa, né, aceitar como a pessoa é, mas internamente manter a liturgia, não é? Manter... Fora do roncó você é quem você quiser, dentro do meu roncó, não. Tanto é que eu vou apresentar [...] o próprio... a própria Aduke, com os dois nomes, como eu apresento sempre: “Tá aqui, meu...”... E [...] ela mesma se apresenta assim: “Tá aqui, meu pai Xangô, eu, [nome morto], hoje Aduke, sua filha, vim aqui lhe ver, vim aqui lhe fazer umas oferendas [...]”. A biologia que Xangô veio no ori, que foi a biologia de [nome morto], mas o que a filha se transformou hoje, que é Aduke, [é] o que a filha é. Então, como eu disse [...] a ela: “Eu vou fazer o que o orixá quiser, se o orixá disser que eu devo assoprar no de ekédi, eu boto cargo de ekédi, que eu não tenho esse problema não, mas se ele disser – como eu já disse –, que... que ele... que vai ser pejigan¹⁰, vai ser pejigan. Eu vou fazer o que o orixá mandar. Mas, até agora Xangô tem recebido as oferendas dela sem problema nenhum, ela se apresenta, [...] [se apresenta com a] kafta dela, só não permito ainda usar roupa... roupa feminina, porque já é um pouquinho [fala rindo] a mais, né, mas já kafta [...] sem problema nenhum, brinco, batom [...]. Como eu disse a ela: “Minha filha, com o tempo, porque, olha, [...] até o pensamento do seu pai também tem que mudar, porque a pessoa Thales não vê problema, mas o sacerdote é extremamente preconceituoso e problemático com isso. Então, você não tá lidando com a pessoa Thales, esqueça do Thales, viu? Você tá ali com o sacerdote, então, o sacerdote, foi criado assim e vai tentar manter a tradição sim. E como ela mesma diz: “[incompreensível] meu pai, [...] eu respeito a ancestralidade, eu respeito como é as coisas, e sei que a gente vai fazer o melhor possível”. (Entrevista cartográfica com Babá Thales de Oxalá – 01/05/2020)

Porém, dentro do que julga ser possível, Babá Thales busca produzir deslocamentos, aberturas – ainda que sejam verdadeiras brechas, pequenas rachaduras em uma muralha, mas que são importantes –, como anunciar a sua filha pelos dois nomes (o de registro de nascimento e o nome social), ou ainda, permitindo que ela use *kafta*, que é uma espécie de túnica cerimonial quase ‘unissex’. De qualquer forma, é sempre uma relação na qual estão implicados movimentos de aceitação (reconhecer e enunciar o nome travesti de sua filha-de-santo) e ao mesmo tempo de negação/apagamento da subjetividade travesti de sua filha (quando mantém o uso do nome masculino morto).

Outra busca de Babá Thales por produzir deslocamentos nesses dogmas pode ser vista quando ele diz que procurou encontrar o verdadeiro significado da palavra ogan – cargo ocupado apenas por homens cisgênero e que seria o cargo destinado à filha-de-santo travesti *Aduke*, tomando como base o seu ‘sexo biológico’:

Eu fui pro conceito de ogan, da palavra ogan [...] e a palavra ogan ela não designa um gênero, então, eu poderia chamar uma mulher de ogan... [na verdade,] qualquer pessoa [...] A tradução literal de ogan é: “Pessoa que tem o poder superior”, se é uma

10 Ogan responsável por cuidar do peji, o altar sagrado, onde ficam os objetos ligados às energias dos orixás (Kileuy; Oxaguiã; Barros, 2009).



peessoa, peessoa não tem gênero: “A peessoa da Maria, a peessoa do José”, é “a peessoa”. Então, eu disse: “Gente, a palavra ogan não tem gênero. O brasileiro que deu um gênero a ela, quando retraduziu [...]”. (Entrevista cartográfica com Babá Thales de Oxalá – 01/05/2020)

Assim, o sacerdote busca quebrar a correlação obrigatória entre cargo e as instituições do sexo biológico e dos papéis de gênero, no que podemos dizer que se trata de uma operação micropolítica, que visa abrir uma possibilidade de que *Aduke* ocupe esse cargo, sem que isto signifique a recusa da vivência de seu corpo-subjetividade travesti. Outra micropolítica produzida por Babá Thales, e que é atravessada pelas produções subjetivas dos povos tradicionais africanos, é a de buscar nos itans, ou seja, nas próprias histórias das/dos orixás, os elementos que demonstrem como elas e eles se produziam quanto a gênero e sexualidade.

Como eu disse a ela: “Minha filha, Ogum ele é o deus da... do crescimento, e Oxaguiã, deus da evolução. Então, Ogum sabe que isso é evolução social, Oxaguiã sabe que isso é evolução humana, evolução como peessoa. Então, o orixá não vai estranhar isso não, ele vai olhar e vai dizer: ‘Ah, tá’”. Quando ele vê um metrosssexual, um homem bonito, vaidoso, ele pensa: “Ah, é um Oxóssi da vida”, ou vai olhar: “Ah, é um orixá Otím da vida”, que é o orixá que, realmente, tinha os dois sexos. [...] Se o meu próprio pai [Oxalá] teve os dois sexos [incompreensível]... como Oxalá cansou de ser homem e virou mulher, casou com Xangô pra sentir o que era ser mulher, o prazer de ser mulher, quando ele cansou, ele voltou a ser homem de novo. Então, não tem instamento [significa impedimento] pro orixá, quem [...] [faz isso] somos nós. (Entrevista cartográfica com Babá Thales de Oxalá – 01/05/2020)

Nesse relato, Babá Thales coloca novamente as doutrinas do Candomblé fundadas exclusivamente nas instituições do sexo biológico como produções não das divindades, mas dos sujeitos, de babalorixás e iyalorixás, que, como todos nós, são atravessados pelos agenciamentos coloniais-capitalísticos de cisheternormatividade, ainda que apoiados em uma ‘tradição’. Mesma tradição que fala de orixás homossexuais (Ossain, Oxóssi), orixás que transitam de gênero e sexo (Oxalá, Oyá, Logun Edé, Oxumaré), orixás que possuem dois sexos (Oxumaré) etc. (Dias, 2017), de modo que, por estes exemplos, se vê, como diz Babá Thales, que de fato “[...] não tem instamento pro orixá, quem [...] [faz isso] somos nós”.

É... Foi difícil pra mim porque, eu vou admitir, eu sou de Oxalá, eu sou cheio de preconceitos. Infelizmente, [...] a peessoa de Oxalá é cheia de preconceitos. [...] É difícil admitir, meu pai, mas é verdade [ri]. Aiiiii [uma espécie de grito de desolação]. Mas eu respeito, acima de tudo, até porque eu sou homossexual e sou feminina, em certas partes [...], mas [...] gosto [...] [de ser] feminino [...]. Então... É tanto que eu não me vejo sacerdotisa, não me vejo, eu sou sacerdote, eu sou babalorixá, mas porque eu não me vejo... mas porque eu também não me vejo mulher, eu gosto de um vestido, gosto de me sentir [“feminino”]. (Entrevista cartográfica com Babá Thales de Oxalá – 01/05/2020).

Nesse ponto, o sacerdote foi bastante sincero sobre seus preconceitos, sobre suas dificuldades em aceitar a ideia desses deslocamentos de gênero dentro de sua Casa de Candomblé. Babá Thales reconheceu, então, seus próprios atravessamentos de gênero, enquanto homem gay



‘feminino’ – que tem cabelo longo, que usa vestidos e muitos adereços considerados ‘femininos’ e assim se produz e se enuncia em quase todos os momentos e espaços –, mas que veste calça e aceita as performances de gênero instituídas no terreiro, quando está vestido como babalorixá, sacerdote de Candomblé.

Contudo, enquanto sua performatividade de gênero ‘masculina’ se limita sobretudo à sua expressão no espaço e momentos do terreiro – nas cerimônias de Candomblé (por sua natureza de reservadas apenas às pessoas iniciadas e simpáticas à religião) –, sua performatividade de gênero ‘feminina’, de sacerdote-sacerdotisa, se projeta, já que é enunciada por Babá Thales seja presencialmente, seja por meio das redes sociais, e se torna trans-gressiva, à medida que produz, em quem com ela toma contato, deslocamentos subjetivos que não podem ser ignorados.

4 Considerações finais

Como afirma a iyalorixá trans Fernanda de Moraes da Silva (2019), é preciso resistir à colonialidade que avança também sobre os terreiros, e a única forma de fazer isso – que é a mesma que terreiros das religiões afro-brasileiras produziram ao longo de toda a sua história – é a agência de produção de existências minoritárias. Podemos dizer que se faz necessário que iyalorixás e babalorixás operem mais uma vez os processos micropolíticos que levaram à constituição das religiões afro-brasileiras, que longe de serem uma simples reprodução mimética dos cultos africanos, são produções criativas. Abdias Nascimento (2019) nos aponta caminhos:

De um lado, é necessário reafirmar nossa tradicional integridade presidida pelos valores igualitários de nossa sociedade pan-africana; cooperação, criatividade, propriedade riqueza coletivas. Ao mesmo tempo, torna-se imperativo transformar a tradição em um ativo, viável e oportuno ser social, fazendo passar pelo crivo crítico seus aspectos ou valores anacrônicos; em outras palavras, atualizando a tradição, modernizando-a. (Nascimento, 2019, p. 67)

Com exceção de *Aduke*, que significa ‘Muito Amada’, em yorubá – cujo nome verdadeiro foi ocultado por questões éticas –, a sacerdotisa e os sacerdotes participantes foram informados sobre a garantia da preservação de seu anonimato, porém foi unânime a decisão de que queriam aparecer com seus nomes e histórias reais na pesquisa. Essa escolha veio ao encontro da ética que buscamos imprimir nesta pesquisa, já que estamos falando de religiões que tiveram e ainda têm muitas vezes seu lugar de religião contestado, e do mesmo modo, as/os dirigentes destes cultos – comumente chamados de pais e mães-de-santo –, são desacreditados de sua posição de sacerdotisas e sacerdotes. É preciso, então, como movimento ético-político, reafirmá-las e reafirmá-los e dar a elas e eles a visibilidade, reconhecendo seu local de produção de saberes e fazeres não só válidos,



como também indispensáveis, a qualquer produção de conhecimento que se pretenda decolonial em nosso país.

Referências

- BENEVIDES, Bruna (org.). *Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023*. Brasília-DF: Distrito Drag; Associação Nacional de Travestis e Transexuais – ANTRA, 2024. Disponível em: <https://antrabrasil.org/wp-content/uploads/2024/01/dossieantra2024-web.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2024.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro-RJ: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. *Os atos performativos e a constituição do gênero: Um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista*. [s.l.]: Edições Chão da Feira, 2018. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno78/>. Acesso em: 09 mar. 2024.
- BUTLER, Judith. Ideologia antigênero e a crítica da era secular de Saba Mahmood. *Debates do NER*, [s.l.], n. 36, p.219-235, ago./dez. 2019.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo-SP: 34, 2010.
- DIAS, Claudenilson da Silva. *Identidades trans* e vivências em Candomblés de Salvador: Entre aceitações e rejeições*. 2017. 125 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador-BA, 2019.
- DIAS, Claudenilson da Silva; COLLING, Leandro. Resistências e rejeições nas vivências de pessoas trans no Candomblé da Bahia. *ex æquo – Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres*, [s.l.], n. 38, p. 95-110, 2018.
- ELEOTÉRIO, Isabele Santos. “*Pelo poder de Zambi e pela força de Oxalá*”: Identidade social entre mães, pais, filhas e filhos de santo de uma comunidade de Umbanda no estado do Rio De Janeiro. 2018. 192 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória-ES, 2018.
- EUGÊNIO, Rodnei William. *A memória ancestral de pai Pêrsio de Xangô: Expansão e consolidação do Candomblé paulista*. 2019. 195 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo-SP, 2019.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. 21. ed. Campinas-SP: Papirus, 2012.
- KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de; BARROS, M. (org.). *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon)*. Rio de Janeiro-RJ: Pallas, 2009.
- LANDES, Ruth. Matriarcado cultural e homossexualidade masculina. *In:*



LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro-RJ: UFRJ, 2002. p. 319-332.

LEMOS, Kaio. No candomblé, quem é homem e quem não é? Práticas discursivas de homens trans. *Revista Latino-americana de Geografia e Gênero*, [s.l.], v. 12, n. 1, p. 341-367, jan./jul. 2021.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: Algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica [online]*, [s.l.], v. 23, n. 1, p. 135-175, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*: Documentos de uma militância pan-africanista. 3. ed. rev. São Paulo-SP: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, Letícia Carolina. *Transfeminismo*. São Paulo-SP: Jandaíra, 2021.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do; ODARA, Thiffany. Gênero na encruzilhada: Um olhar em torno do debate sobre vivências trans no candomblé. *Periódicus*, [s.l.], v. 1, n. 14, p. 50-72, nov. 2020 - abr. 2021.

PASSOS, Almerison Cerqueira. Quando uma categoria analítica entra no xirê: Pensando gênero a partir do Candomblé. *Periódicus*, [s.l.], v. 1, n. 14, p. 09-33, nov. 2020 - abr. 2021.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. (org.). *Pistas do método da cartografia*: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre-RS: Sulina, 2015.

POLI, Ivan da Silva. *Antropologia dos Orixás*: a civilização iorubá a partir de seus mitos, seus orikis e sua diáspora. São Paulo-SP: Terceira Margem, 2011.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição*: Notas para uma vida não cafetinada. São Paulo-SP: n-1, 2018.

SANTOS, Milton Silva dos. *Tradição e tabu*: Um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras. 2007. 116 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo-SP, 2007.

SILVA, Cristiane Gonçalves da; PAIVA, Vera; PARKER, Richard. Juventude religiosa e homossexualidade: Desafios para a promoção de saúde e de direitos sexuais. *Interface (Botucatu)* [online], [s.l.], v. 26, n. 44, p. 103-117, jan./mar. 2013.

SILVA, Fernanda de Moraes da. *Candomblé*: Um ambiente de resistência e luta pela liberdade cidadã e culto religioso da população das mulheres transexuais e das travestis. Artigo de opinião [online]. 29 jan. 2019. Disponível em: <https://antrabrazil.org/author/keilasimpson/>. Acesso em: 29 jan. 2024.

TEDESCO, Silvia Helena; SADE, Christian; CALIMAN, Luciana Vieira. A entrevista na pesquisa cartográfica: A experiência do dizer. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; TEDESCO, Silvia Helena (org.). *Pistas do método da cartografia*: Volume 2 – A experiência da pesquisa e o plano comum. Porto Alegre-RS: Sulina, 2016. p. 92-127.

