Interseccionando discursos sobre travestis e mulheres transexuais no candomblé à luz da filosofia ancestral africana

MIGUEL MELO IFADIREÓ*

ISAAC DE OLIVEIRA MAGALHÃES E SILVA**

Resumo: O presente artigo tem como foco explorar as questões de gênero dentro dos terreiros de candomblé brasileiros sob a perspectiva da etnofilosofia, ou seja, da filosofia da encruzilhada e do encantamento. O recorte temporal da pesquisa foi construído entre os anos de 2015 e de 2017. A metodologia utilizada foi eminentemente etnográfica, tomando por fundamento os métodos de etnografia virtual de Christine Hine (2008) e a pesquisa qualitativa online com utilização da internet de Uwe Flick (2009). Buscou-se assim, promover a intersecção entre o legado da filosofia religiosa africana com as questões de gênero – sexualidade e identidade de gênero – dentro dos terreiros de candomblé em contextos socioculturais encantados que findam por reproduzir as hostilidades, as abjeções, os estigmas e os mesmos rótulos da cultura judaico-cristã em relação às travestis e às mulheres transexuais.

Palavras-chave: Etnofilosofia; Filosofia do Encantamento; Filosofia do Encruzilhada; Etnoqueer; Exclusão Religiosa.

Intersecting discussions on travestites and transexual women in the candomblé in the light of african ancestral philosophy

Abstract: This article focuses on exploring gender issues within Brazilian candomblé terreiros from the perspective of ethno-philosophical, that is, the philosophy of crossroads and enchantment. The methodology used was eminently ethnographic, based on Christine Hine's (2008) virtual ethnography methods and Uwe Flick's online qualitative research using the internet. 2009). The aim was to promote the intersection between the legacy of African religious philosophy and the issues of gender – sexuality and gender identity – within the candomblé terreiros in enchanted sociocultural contexts that end up reproducing hostilities, abjections, stigmata and same labels of Judeo-Christian culture in relation to transvestites and transsexual women.

Key words: Ethnofilosophy; Philosophy of Enchantment; Philosophy of the Crossroads; Etnoqueer; Religious Exclusion.

* **MIGUEL MELO IFADIREÓ** é Doutor em Sociologia (UFPE); professor do curso de Direito da Faculdade de Ciências Humanas do Sertão Central (FACHUSC) e do curso de Direito do Centro Universitário Dr. Leão Sampaio (UNILEÃO).

** **ISAAC DE OLIVEIRA MAGALHÃES E SILVA** é Pós-graduando em Direito e Processo Penal pelo Centro Universitário Dr. Leão Sampaio (UNILEÃO).

1. Considerações iniciais

O presente artigo é resultado de trajetórias pessoais da vida acadêmica dos pesquisadores, bem como no cotidiano das representações sociais enquanto sacerdotes e religiosos do Ifá (Religião Tradicional Iorubá) e do Candomblé no Estado do Ceará. O recorte temporal da pesquisa relatada foi construído entre os anos de 2015 e de 2017, tendo a participação dos pesquisadores do Laboratório Interdisciplinar em Estudos da Violência (LIEV/ UNILEÃO). O projeto guarda-chuva inicial rendeu resultados, os quais já ensejaram outras publicações, entes estas destacam-se as investigações: a) Travestis e Mulheres Transexuais no Candomblé Cearense sob o prisma dos Direitos Humanos (MELO et. al., 2015); b) Práticas pretagógicas excludentes da cosmovisão africana em torno da homossexualidade. (DIAS et. al., 2014); c) Pretagogias na educação: a religião dos Òrìsàs na cidade de Padre Cícero (MELO, 2016); e d) Lgbtfobia na tradição religiosa Iorubá do Ifá: especulações e práticas da heteronormatividade (MELO, 2017);

Outrossim, é importante ressaltar que o presente artigo tem como foco a tentativa de explorar as questões de gênero dentro dos terreiros de candomblé brasileiros sob a perspectiva da etnofilosofia, ou seja, da filosofia da encruzilhada e do encantamento. Busca-se assim, promover a intersecção entre o legado da filosofia religiosa africana com as questões de gênero em contextos socioculturais que findam por reproduzir as mesmas hostilidades – exclusões, abjeções, estigmas e rótulos – da cultura judaico-cristã direcionados às travestis e às mulheres transexuais. Assim, destaca-se neste trabalho que, a educação a partir de práticas inclusivas com foco na diversidade em relação ao gênero são temas "silenciados" dentro das religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras, uma vez que estas ainda estão recheadas *ewós* (proibições) e de *awós* (segredos), advindos da assimilação e da aculturação das sociedades e culturas dominantes (cristãs e islâmicas) em terras africanas desde o período colonial.

Diante destes fatos, destaca-se o objetivo deste artigo, o qual se propõe: refletir, analisar e compreender a construção social das práticas que excluem as travestis e as mulheres transexuais de muitos ritos, cenários e consagrações religiosas no Candomblé (religião afro-brasileira). Acrescenta-se que a abjeção em tela, em nossa opinião, permanece, reproduz e ressignifica mal entendidos e tabus, os quais são pouco refletidos por parte dos pesquisadores e intelectuais que se propõem a entender e compreender a filosofia da cosmovisão religiosa africana existentes no Brasil.

Finalmente, acrescenta-se que a partir da revisão de literatura percebeu-se que as temáticas dos estudos de gênero e da sexualidade, interseccionada com o gênero e a sexualidade nas religiões de matrizes africanas – sejam elas Candomblé, Umbanda, Jurema, Kimbanda e o Ifá – são temas, ainda, muito pouco explorados pelas ciências sociais e humanas como um todo.

2. A perspectiva *queer*, a identidade de gênero e a concepção de abjeção

Antoniel Gomes Filho e Miguel Melo (2014) ressaltam que na atualidade existe grande confusão na produção de definições e conceitos sobre a sexualidade humana, e mais especificamente, na conceptualização da sexualidade, desejos e atitudes sexuais, referentes às travestis e às mulheres transexuais. Neste diapasão teórico é importante ressaltar a contribuição dos estudos de gênero e/ou dos estudos *queer* na edificação de um novo discurso ou de novos discursos acadêmicos e militantes, os quais se dedicaram não apenas a desconstrução cultural e histórica do conjunto de categorias e arranjos simbolizados pela dualidade biológica e natural do homem macho e da mulher fêmea, mas também, verifica-se que tais falas (ou complexo teórico) permitiram que novos delineamentos – em torno das relações estabelecidas entre homens e mulheres, entre homens e homens, e respectivamente, entre mulheres e mulheres ou entre mulheres e homens – pudessem ser redefinidos.

Existem grandes disparidades e dissemelhanças entre os conceitos e definições de gênero que identificam os travestismos, tanto a nível nacional como internacional, com o binarismo sexual construído sobre o próprio discurso de gênero, onde o indivíduo travesti no contexto europeu e norte americano indicaria o homem ou a mulher heterossexual, que têm orientação sexual pelo sexo oposto, se comportando com práticas sexuais direcionadas para o sexo oposto, este indivíduo assume em alguns momentos papéis sexuais antagônicos ao seu sexo biológico. Todavia, mesmo mantendo o fetiche em usar peças e vestimentas do sexo oposto, mantém o desejo sexual pelo sexo oposto. A este respeito Antoniel Gomes Filho (2017) sugere que "o travestismo" seja uma categoria diferente da travestilidade, onde a primeira não está ligada diretamente à temática da orientação sexual, uma vez que homens gays, da mesma forma que os homens heterossexuais, podem fazer uso do travestismo nas suas práticas sexuais, sem se identificarem necessariamente com a travestilidade.

Márcio José Ornat, por sua vez, sobre o termo travestismos ressalta que embora o travesti se aproprie "*de alguns elementos do gênero oposto, encaminhando tanto a partir de fetiches ou irreverência social, este significado não se refere a travesti brasileira*" (2012, p. 55). Em contraposição a este modelo, do travesti heterossexual, existem outras formas de expressão do comportamento travesti, a partir da busca pelo aprimoramento e construção da feminilidade, não apenas pelo uso de vestimentas, maquiagem e adereços, como o travesti heterossexual, mais estes travestis à brasileira, vão muito mais além, quando, investem na transformação do corpo biológico, com utilização de hormônios femininos, próteses e silicones industrializados, sem que chegue a conclusão do processo de transformação total, com a cirurgia de transgenitalização, práticas realizadas por algumas mulheres transexuais (Fato a travesti não deseja a retirada do falo). Já Tereza Vieira (2002, p. 48), ao versar juridicamente sobre a categoria do transexual, aponta esta como a "convicção inalterável de pertencer ao

sexo oposto ao constante em seu Registro de Nascimento, reprovando veemente seus órgãos sexuais externos, dos quais deseja se livrar por meio de cirurgia". A partir dessa perspectiva constata-se que tanto a construção do masculino, quanto a edificação do feminino é um processo social, onde tanto as travestis, quanto as mulheres transexuais sujem como transgressores ao modelo de sexualidade padrão, que se funda na imposição de papéis sexuais, fundados nos modelos dicotômicos de sexualidade natural e biológica, entre os sexos, masculino e o feminino. (MELO, 2018).

Somente a partir das pioneiras contribuições do feminismo acerca da implementação de argumentações da sexualidade humana, foi que as dominantes concepções acerca da biologia sexual, cedeu lugar a lógica do gênero, na qual acrescenta que o gênero biológico, nem sempre corresponde ao social, e que o transexual não é uma orientação de desejo homossexual, mas uma não identificação com a biologia de nascimento, ou seja, o sexo biológico difere do que corresponde à identidade sexual que impede a orientação do desejo. Corroborando com esta perspectiva e fazendo uso da ideia de performatividade de gênero de Judith Butler, compreende-se, por um lado, que o corpo é uma situação histórica, uma vez que para ela o corpo "não é uma materialidade idêntica a si própria ou meramente fática: é uma materialidade que no mínimo, traduz significado" (BUTLER, 2011, p. 72).

Gayle Rubin (1993), em seu trabalho intitulado *O tráfico de mulheres*, acrescenta a necessidade de se refletir criticamente sobre a questão da natureza e a gênese da opressão e da subordinação social das mulheres. Assim, ao se relacionar a questão da travestilidade e da transexualidade nos terreiros de candomblé sob o foco da economia política do sexo - conforme perspectiva das relações de sexualidade propagadas por Rubin – é necessário evidenciar a presença na cultura religiosa dos terreiros de candomblé, a dominação do modelo dicotômico do gênero, o qual nada mais é do que uma coercitiva divisão do sexo e da sexualidade que se construída socialmente, e que vem sendo reproduzida dentro da religião de matriz africana e afrodescendente. Pois, esta divisão do gênero, além de impor uma heterossexualidade obrigatória, ela finda por coagir a submissão da sexualidade feminina. Por fim, o binarismo dos sexos "É um produto das relações sociais da sexualidade" que é determinado a promover arranjos sexuais hábeis para transformar "machos e fêmeas em 'homens' e 'mulheres', cada qual uma metade incompleta que só pode encontrar a completude quando unida à outra" (RUBIN, 1993, p. 11).

Por conseguinte, Butler ressalta que assim como o corpo, o gênero é algo que se é construído socialmente, ou seja, é algo que nos fazemos em nossas ações cotidianas, como nos vemos, nos comportamos e nos afirmamos para a coletividade, pois, é "[...] essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; e também é a forma mundana e ritualizada de sua legitimação" (BUTLER, 2008, p. 200). Principalmente, porque a autora enfatiza explicitamente que o gênero *"[...] não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado. [...] tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos."* (BUTLER, 2008, p. 25), pelo contrário, o gênero é edificado a partir de ações sociais e/ou

práticas culturais que corporificam sujeitos com interações sociais performativas (MELO, 2018). Fato este que resulta da ressignificação do sexo, o qual segundo a mesma, é resultado de discursos proferidos, direcionados e difundidos "por um sistema de significações opressivo para as mulheres, os gays e as lésbicas" (BUTLER, 2008, p. 165).

Seguindo esta mesma linha de raciocínio constata-se que o complexo teórico dos estudos de gênero funda pressuposições e abordagens interessados em entender as relações de dualidade sexual que tendem à abjeção de personagens, ou seja, aqueles personagens que se tornam impróprios para a demonstração performativa fundada nos liames da moralidade e normalidade, são excluídos do processo de sociabilização, em virtude de suas diferenciações de comportamentos ou de não identificação aos papéis sexuais desejados. A propósito, Butler (2008) descreve que a solidariedade da identidade sexual é construída por parâmetros objetivos e subjetivos advindos da unicidade de sujeitos, que tenta (des)homogeneizar os corpos sexuados para a estabilidade do sexo binário à heterossexualidade e ao caráter imutável do sexo, quando considera que "*o gênero não está para a cultura, como o sexo para a natureza*" (BUTLER, 2008, p. 25).

Sob esta perspectiva se torna possível perceber que a propagação de heteronormatividades, que estariam imbuídas de representações de poder, de força e de dominação nas diferentes estruturas sociais e políticas, tendem a negar a demonstração de desejos afetivos e sexuais entre pessoas do mesmo sexo, como forma de promover identidades e unicidades de sujeitos que fogem a estrutura binária do sexo através de subjetividades abjetas (BUTLER, 2008). A sujeição da sexualidade pelo discurso da heterossexualidade compulsória legitima atitudes e desejos sexuais como "comuns ou naturais", e deslegitima e menospreza outros, vistos e propagados como "imorais ou não naturais". Igualmente se é oportuno salientar que a sujeição sexual, aqui foi analogicamente referendada ao termo e ao conceito proposto por Misse (2014, p. 204) sobre "sujeição criminal", quando o autor se refere a todo um "processo social pelo qual se dissemina uma expectativa negativa sobre indivíduos e grupos, fazendo-os crer que essa expectativa não só é verdadeira como constitui parte integrante de sua subjetividade.".

3. Breves apontamentos sobre a perspectiva filosófica do encantamento africano

Em Achille Mbembe (2015) vamos encontrar uma perspectiva crítica à dominação da filosofia ocidental, quando o filósofo africano afirma que as epistemologias do Ocidente são as que possuem credibilidade diante à ciência, principalmente, porque estas legitimaram para si o papel de validar e de significar a teoria do conhecimento, ressignificando o postulado de que a Europa permanece "sendo o bairro mais civilizado do mundo" (MBEMBE., 2015, p. 27), bem como a grande responsável pela salvaguarda dos valores, da moralidade e da civilidade mundial. Principalmente, quando o pensamento europeu tenta impor a padronização epistemológica e metodológica da ciência, esquecendo assim, que existem "uma pluralidade de caminhos que se bifurcam e não raras vezes principiam e precipitam-se em encruzilhadas" (OLIVEIRA, 2007b, p. 174).

Neste sentido, ressaltam Adilbênia Machado (2014) e David Oliveira (2007a) que a filosofia africana tem

importância fundamental na reedificação do processo filosófico mundial, tendo em vista que esta filosofia, ao buscar compreender e ressignificar o pensamento social e cultural não hegemônico, consegue permitir que caminhemos para as margens do saber, ou seja, que busquemos conhecer os "saberes esquecidos" – advindos "dela" (Ancestralidade) e "dele" (Encantamento) – e renegados pelo pensamento "tradicional" europeu (OLIVEIRA, 2009). Assim, a filosofia africana consegue possibilitar que caminhemos e aprendamos com as "encruzilhadas" (OLIVEIRA, 2007b), tendo em vista que "a ancestralidade e o encantamento complementam-se, desejam-se, […] onde estes são plurais e diversos.". (MACHADO, 2014, p. 23).

Na contramão deste processo civilizatório, a etnofilosofia se torna um contra-poder simbólico, instrumento capaz de ressignificar o aroma espiritual dos saberes ancestrais, os encantamentos oriundos de África nos tempos pós-modernos. Por um lado, ela continua a denunciar a luta pela descolonização, estendendo-a para o campo da consciência libertadora e emancipadora dos povos africanos e advindos da diáspora africana no novo mundo; por outro lado, ela fornece os anéis da travessura através das encruzilhadas da vida, as quais representam a conquista de uma nova identidade cultural, hábil para promover a autoconsciência da libertação pela cosmovisão africana. Por último, a filosofia africana contribui para o despertar de sujeitos políticos ativos e protagonistas de suas próprias histórias. Fato importante, a filosofia africana ao assumir o papel fundamental de filosofia das encruzilhadas e do encantamento, ela permite a desconstrução crítica de todo o projeto civilizatório europeu e de sua arte de pensar, principalmente, quando ela reconhece como diretriz fundamental de sua abordagem a promoção "positiva da imagem do negro, do conhecimento da nossa história, da nossa cultura. É uma ação formativa, implicada, onde o aprender / conhecer leva ao sentir(se), ser em devir". (MACHADO, 2014, p. 23).

Petronilha Silva (2013), a este respeito, acentua que reconhecer e valorizar a cultura ancestral, a filosofia africana e a etnofilosofia, é antes de tudo, enaltecer o conhecimento oral, a cultura tradicional e a religiosidade africana, que tanto o mundo ocidental, quanto muitos afrodescendentes desconhecem. Oliveira (2007b) corrobora com Silva (2004) ao apontar que os caminhos para se compreender a essência filosófica da ancestralidade, nos levam, antes de tudo, a estarmos "descalços com o pé na terra" diante de nossa racionalidade, eminentemente, ocidental e recheadas de paradigmas fixos e universais. Por conseguinte, acentua-se que a etnofilosofia, exatamente por não se pautar em um modelo pré-estabelecido, fixo, ideal, racional e comprovado cientificamente por um método coisificado, como defende o positivismo acadêmico contemporâneo, consegue na verdade produzir uma filosofia "(des)racionalizada" e descolonizada, ou seja, uma racionalidade que se põe na contramão do tradicionalismo preponderante. Neste sentido, o filósofo africano Paulin Hountdonji (1993), por um lado, avalia se esta problemática advinda da racionalidade ocidental é um problema real ou uma construção sistemática que revela ao mesmo tempo a história do poder e da dominação; por outro lado, o filósofo constata o demérito com que a filosofia ocidental trata a filosofia africana, principalmente, quando questiona se esta deva ser reconhecida como filosofia.

Mogobe Ramose (2002), corroborando com esta perspectiva, explica a categoria epistemológica africana do *nbuntu*, salientando que este termo em muito se aproxima da ideia de ética, conceito oriundo da filosofia ocidental. Pois, o conceito de *nbuntu*, assim como o termo ética, encontra fundamento na essência da própria filosofia, ou seja, na pressuposição teórica que interliga tanto a ética, quanto o *nbuntu* a concepção científica que a denomina, por um lado, como ciência da conduta e do bom comportamento; e por outro lado, inter-relaciona a ética e/ ou o *nbuntu* como um dos princípios fundadores da moralidade social ou de toda uma coletividade, a saber:

> [...] o fundamento filosófico da ética do *ubuntu*. Ubuntu como conceito e experiência está ligado epistemologicamente a *umuntu*. Com base nesta ligação, *umuntu* postula *ubuntu* como sua categoria normativa básica da ética. Kagamé sugere corretamente que *muntu*, *kintu*, *hantu* e *kuntu* são as quatro categorias da filosofia africana. Porém, a enumeração não é completa nem suficiente sem a inclusão de *ubuntu*. *Ubuntu* é a quinta categoria básica da filosofia africana. É a categoria ética normativa que prescreve e, portanto, deve permear a relação entre *muntu*, *kintu*, *hantu*, e kuntu. (RAMOSE, 2002, p. 324)[1].

Assim, fundamentando-se nos propósitos filosóficos promovidos por Ramose (2002) e Hountondji (1993), reconhece-se a necessidade de se discutir a universalização e a relativização não apenas do pensamento ocidental, bem como, da possível inferência dos pressupostos interculturais que reduziriam a refutação das bases ontológicas da etnofilosofia africana, uma vez que estas podem de forma decisiva e não restritiva, reduzir as impressões de malefício que a filosofia ocidental causou as culturas não ocidentais.

4. A abjeção etnoqueer – debatendo (pré)conceitos sobre identidade de gênero no candomblé

Miguel Melo (2018; 2001) ao estudar os crimes de ódio e as violações de direitos humanos enfatizando as práticas lgbtfóbicas no Brasil, ressalta que a recepção e entendimento sobre as sexualidades humanas, fundamenta-se nas relações entre a dicotomia de gênero e as identidades não hegemônicas, as quais vêm sofrendo constantes transformações (FOUCAULT, 1985). Assim, o autor ao observar a "transgênese" operacional de conceitos e categorias identificatórias de indivíduos não heterossexuais, salienta que muitas categorias conceituais, por um lado, foram apresentadas ao longo das quatro últimas décadas, algumas delas permaneceram no uso e nas representações sociais da linguagem e na comunicação entre os indivíduos LGBT; por outro lado, outras caíram em desuso a partir do aparecimento de novas denominações e identificações pela própria comunidade. Por conseguinte, ao focar a questão dentro da perspectiva *etnoqueer*, salienta-se que o sujeito *queer* (estranho, esquisito) tem a liberdade de vivenciar em sua plenitude a sua condição "bioancestral do ser", ou seja, tanto a sua identidade de gênero, quanto a sua orientação sexual. A identificação *etnoqueer* não deve ser corporificada e promotora do estranhamento em relação ao gênero (identidade de gênero) destes sujeitos nas mais distintas interações simbólicas e processos religiosos que tendenciosamente afastam e excluem

[1] Grifo dos autores.

sujeitos travestis e mulheres transexuais do Candomblé. Principalmente, porque existem peculiaridades entre a etnicidade, a religiosidade, o gênero e o sexo que não podem ser objeto apenas das pretéritas relações de sexualidade advindas de um "passado humano ainda dominam nossa vida sexual, nossas ideias sobre homens e mulheres e a forma como educamos nossos filhos". (RUBIN, 1993, p. 50).

Neste contexto, acrescenta-se que a concepção *etnoqueer*, visa discutir a diversidade de gênero, de sexo e de sexualidades exteriorizadas nos processos iniciáticos da cosmologia da reordenação africana, uma vez que se constata que estes ritos estão recheados de encantamentos e saberes existenciais, bem como sobre prerrogativas construídas e propagadas dentro e fora do universo religioso da cosmovisão africana do Candomblé. O fato é silenciado e acentua a problemática do gênero, da identidade de gênero, das sexualidades humanas e dos papéis sexuais dentro dos terreiros de candomblé, independente da nação ou nações que compõem a vasta diversidade étnico-cultural das religiões de matrizes africanas e afrodescendentes do Candomblé.

Neste sentido, em nossas investidas com os sujeitos da pesquisa, travestis e mulheres transexuais enquanto indivíduos praticantes e religiosos do candomblé, se tornou possível perceber, por um lado, a presença marcante da heteronormatividade e da heterossexualidade compulsória nos espaços religiosos dos terreiros (Ègbés, Ìlés, Kwe, Abassás, Nzo entre outras denominações); por outro lado, constatou-se o predomínio da abjeção (anormalidade, transgressão e imoralidade) destes indivíduos que não correspondem aos papéis sociais e de gênero estabelecidos pelas dominantes matrizes religiosas judaico-cristã e mulçumanas e seus distintos processos que foram assimilados, aculturados nas territorialidades religiosas dos terreiros de candomblé. Por conseguinte, acentua-se que, a categoria terminológica que aqui chamamos *etnoqueer* se propõe a ressignificar os processos de corporificação das subjetividades humanas dentro das religiosidades de matrizes religiosas africanas e afro-brasileiras, uma vez que esta abordagem foi pouco discutida pelas ciências sociais, humanas e jurídicas. Principalmente, quando as análises acadêmicas não conseguem se adentrar nos "segredos", "mistérios" e "tabus" do universo cosmológico africano e, permanecendo assim, distantes das regras de ordenação e de normatização existencial, sejam elas iniciáticas, intermediárias ou avançadas.

Ademais, vale se ressaltar que estas regras/ normas litúrgicas estão recheadas de encantamentos, de saberes propagados e profanados pela tradição oral "dos mais velhos", onde ao "mais novo" não é permitido questionar nem perguntar, pois, o processo pretagógico (PETIT, 2008) está intrinsicamente ligado ao tempo, a saber: tempo de nascer, tempo de aprender, tempo de ensinar, tempo de questionar e tempo de não falar. Por ventura, o silêncio em relação ao gênero e a identidade de gênero permanece atrelado ao mistério peculiar destas religiões de cunho tribal desde África ao Novo Mundo. Fato este que decorre da construção e da propagação de uma verdade absoluta, única e universal, ligada à dicotomia que atrela a sexualidade ao coito sexual entre o homem (sujeito ativo) e a mulher (sujeito passivo). Essa perspectiva revela, por um lado, tanto a propagação da tolerância à mulheres lésbicas e bissexuais, quanto a aceitação de homens

gays e bissexuais, muito embora, reflita uma total estigmatização e/ ou a estandardização da reprovação à mulheres transexuais e travestis em situações próprias e conflitivas, como por exemplo, o uso de vestimentas femininas, ao uso do nome social, a não aceitação destas a nível de cargos hierárquicos sacerdotais ou de responsabilidade dentro dos terreiros. Verifica-se que os comportamentos sociais de exclusão de travestis e mulheres transexuais, são repetidos, uma vez que os papéis sexuais voltados para o sexo biológico e para a reprodução da espécie, que têm na heterossexualidade o modelo padrão e natural de expressão da sexualidade, são reproduzidos - em específicas situações - dentro das famílias religiosas do Candomblé

José Manuel Rocha (2013) assevera que a família tem fundamental importância para a fomentação dos valores materiais e formais do indivíduo em sociedade, principalmente porque, é na família que as normas culturais, sociais, religiosas, bem como, os papéis de gênero, de sexualidade e de identidade de gênero são construídos. Importante destacar que a família desempenha função primordial para a sobrevivência e resistência da identidade e memória individual ou coletiva dos agrupamentos étnicos em sociedade, uma vez que as funções da família "podem ser identificadas amplamente no preceito constitucional, e serem classificadas em sexual, reprodução, econômica, educacional e de proteção". (ROCHA, 2013, p. 41). Ao se tomar como referência a significação ou a função da família religiosa no candomblé, seja ela provinda de uma linhagem feminina (matriarcado) ou de uma masculina (patriarcado), verifica-se que o modelo da família religiosa no Candomblé atrela-se à concepção de família extensa, tendo em vista que nestas linhagens familiares podemos encontrar, vivendo em uma mesma territorialidade, os ascendentes, descendentes e colaterais diretos e indiretos (tais como os avós, os tios, os sobrinhos, os pais e os filhos).

Importante destacar que nas famílias religiosas do candomblé, os signos e significados heteronormativos do controle social pela família sanguínea não são apenas reproduzidos, mas também alicerçam-se no "papel e econômico, voltado principalmente para a manutenção do grupo", onde a propriedade, a herança, a acumulação de excedentes econômicos. Assim, elucidam-se os signos de exclusão que promovem a dificuldade de aceitação, de filiação e de pertencimento de travestis e de mulheres transexuais, por não se encaixarem nos modelos heteronormativos do binarismo sexual e do gênero.

Muito embora, se verifique a aceitabilidade de sujeitos lésbicas, gays e bissexuais, do contrário ainda existe muita resistência em relação à inclusão e aceitabilidade de travestis e mulheres ou homens transexuais. Principalmente, no que afere aos direitos sucessórios, de posse e de propriedade de terreiros religiosos de Candomblé, em caso de transmissão pós-mortem da liderança religiosa (linhagem matriarcal/ patriarcal), uma vez que nem se cogita a possibilidade de uma travesti ou de uma mulher transsexual vir a poder herdar a casa.

4. Metodologia

O tipo de pesquisa se deu com investidas em campo – em terreiros de candomblé localizados em Juazeiro do Norte e em Fortaleza/ CE, como também, se foi feito uso de entrevistas *online* (*Facebook*, *Messenger* e *WhatsUp*), realizadas nas redes sociais via internet com indivíduos de outros Estados. Para a coleta de dados

se foi feito entrevistas compostas de perguntas encadeadas, semiestruturadas, de aplicação presencial e gravadas (GASKELL, 2002), onde os entrevistados a partir das entrevistas episódicas puderam apresentar suas perspectivas sobre o processo de exclusão, rotulação e estigmas que sofrem dentro dos terreiros de candomblé em virtude de sua orientação sexual e práticas de gênero. Já sobre a pesquisa qualitativa online com uso da internet, Flick (2009) é incisiva ao descrever que os avanços ocorridos, através da globalização da sociedade contemporânea, tornaram possíveis transformações e adaptações na forma de se realizar a investigação social (LAMNEK, 1995), e consequentemente, a metodologia qualitativa teve que acompanhar as exigências desta revolução digital e tecnológica própria do século XXI. Neste sentido a autora aponta que:

> Computadores são usados para analisar dados qualitativos. Gravadores de áudio, de minidiscos e de MP 3 são utilizados para registrar entrevistas e grupos focais. Pode-se utilizar a internet para encontrar literatura e publicar resultados. Mas além, da pesquisa, a internet tornou-se também parte da vida cotidiana das pessoas. (...). A entrevista online pode ser organizada em forma síncrona, que significa que o pesquisador entra em contato com se participante em uma sala de bate-papo (chat), na qual pode trocar diretamente perguntas e respostas enquanto ambos estão online ao mesmo tempo. (FLICK, 2009, p. 239- 241).

O método descritivo nos ajudou a descrever fenômenos (vivências, sentimentos e comportamentos). Para registrar o advento da presente investigação social sobre as narrativas, utilizaremos as técnicas metodológicas advindas da pesquisa qualitativa (HINE, 2008). A etnografia virtual foi realizada entre novembro de 2015 e junho de 2017, e que somente com a posse do termo de livre consentimento assinado, é que se deu início à realização das entrevistas.

O grupo de estudo foi formado por nove entrevistas ao todo, cinco episódicas *in loco*, e quatro *online* – etnografia virtual – com uso da internet (HINE, 2008). A proposta de investigação social foi a mesma para todos as colaboradoras, seis travestis e três mulheres transexuais entrevistadas. Procurou-se informações sobre as relações destes com as sacerdotisas/ sacerdotes em seus terreiros; como elas se vestiam e se comportavam, ou seja, se elas permaneciam com suas identidades de gênero ou se adotavam a identidade biológica, invés da social dentro dos terreiros; como eram as obrigações religiosas? Se desejavam abrir casa? Se usariam ou desejariam usar o título de Iyaolorisá, Doné ou Mam'etu? Quais eram os maiores empecilhos ou dificuldades encontradas dentro dos terreiros? Se a questão de gênero era um tema dentro da própria comunidade religiosa; algumas, já respondiam que não podiam ajudar na pesquisa.

5. Resultados - analisando discursos sobre travestis e mulheres transsexuais no candomblé

A partir destes depoimentos percebemos a importância de se trabalhar com a tradição oral, diante da necessidade de se debater sob o foco da filosofia africana problemática do gênero e da identidade de gênero nos terreiros de candomblé. Neste sentido, não serão apresentamos trechos de entrevistas (etnografia virtual), mas uma interpretação panorâmica das categorias extraídas das nove entrevistas realizadas com as seis travestis e três mulheres transexuais:

a) **Territorialidades, regionalidades e nações de Candomblé**

As entrevistas presenciais foram realizadas com duas travestis – Selma de Osun de Olinda/ PE e Graice de Yemanjá de Recife/ PE – e uma mulher transexual – Martha de Matamba - de Recife/ PE; do Ceará tivemos a participação das travestis Joice de Oyá de Juazeiro do Norte/ CE; e Clara de Osun iniciada em Salvador/ Bahia, porém, residente em Fortaleza/CE. Já as entrevistas virtuais foram realizadas com as mulheres transexuais Bruna de Odé de Fortaleza/CE e Fernanda de Obatalá de Porto Alegre/RS. Por último, foi feita a entrevista com Maisia de Lembá de Campos dos Goytacazes/ RJ. As nações das travestis e mulheres transexuais foram seis de ketu, duas de angola e uma de batuque. Percebeu-se que as entrevistadas foram, predominantemente, iniciadas em Orisás e Mukices femininos, com exceção do Nkice Lembá e do Orisá Odé.

b) **Família, descendência e status social religioso**

As entrevistas evidenciaram regras – normas de conduta e de comportamento - e distintas modalidades hierárquicas dentro dos terreiros de candomblé. Segundo as narrativas das entrevistadas, existem dentro dos terreiros as mesmas práticas de exclusão em relação à indivíduos com identidade de gênero não heteronormatizada, onde as travestis e as mulheres transexuais vivenciam distintos processos de distanciamento e até de recusa ao pertencimento as famílias religiosas. Neste sentido, operacionalizam-se os mesmos interditos sociais e culturais dentro dos terreiros que refutam, entre outras, a possibilidade da travesti ou da mulher transexual se tornar, por um lado, ekedji, ajoye ou makota; por outro lado, Iyaolorisá, Mam'etu ou Doné. Importante salientar, que os homens transexuais vivenciam o mesmo processo de exclusão, onde as narrativas indicam que a estes é retirado o direito de se tornarem Kambondos, Huntós ou Ogans, bem como, Bàbáolorisá, Tat'etu ou Doté. Assim, por não poderem biologicamente gerar filhos como "mulheres" e por não terem útero, os sujeitos entrevistados apontam – algumas em concordância e outras em discordância – que existe o predomínio de discursos e argumentos – das lideranças religiosas tanto nas linhagens matriarcais, quanto patriarcais – que proíbem a possibilidade de que estas se tornem mães espirituais "sacerdotisas", tampouco mães de Orisás, Mukices ou Voodos (Ekedji, Ajoyes ou Makotas).

c) **As roupas e os trajes no Candomblé e o respeito a identidade de gênero**

A temática das vestimentas e o traje dos fiéis e/ou praticantes do Candomblé, independente da nação é uma das questões que mais ambiguidades e discordâncias causaram no desenrolar das entrevistas. De modo que as colaboradoras se questionaram ou demonstraram respeito, medo ou desejo de se conversar sobre este tópico, uma vez que se acredita socialmente que o Candomblé é uma das religiões mais inclusivas, existentes no Estado brasileiro. Fato este que é posto em discussão pela presente investigação, tendo em vista que as vestimentas caracterizadoras da identidade feminina/ masculina são hierarquicamente estruturadas por funcionalidade, temporalidade, gênero e vivencia dentro das territorialidades afro-brasileiras do Candomblé. Assim, se foi possível verificar que existem regras de vestimentas para quase todas as funções dos indivíduos no Candomblé,

independente da nação – por exemplo, na Nação Ketu –, se foram narradas a importância e o apego a utilização de vestimentas específicas para cada idade cronológica dos sujeitos religiosos dentro de cada terreiro – desde do Abian (noviço), Ìyáwó (iniciado sem maioridade religiosa), Ègbón (iniciado com maioridade religiosa), Ajoyè/ Ekedi (mãe do orisá, cuidadora do orisá), até a Iyáolorisá (mãe de santo).

Neste sentido, por serem seis das colaboradoras iniciadas na Nação de Ketu – duas na Angola/ Congo e uma no Batuque – tomamos o cuidado de observar a importância das vestimentas para as adeptas desta Nação, uma vez que apetrechos religiosos foram apontados como fundamentais para a socialização dentro do terreiro, entre estes, foram indicados os trajes/ vestimentas e/ou apetrechos gerais independentes do gênero, sexo ou idade cronológica, a saber: a) roupas de siré (observar a idade religiosa), muito embora exista diferença em relação ao sexo (masculino e feminino); b) com duas exceções no vestuário em relação ao gênero (social) foi relatada, onde os terreiros um no Ceará e outro em Pernambuco permitem que o gênero social se sobressaia ao sexo biológico. Nos demais discursos verificou-se a regra do uso obrigatório de calça de ração para homens e camisa de ração crioulas para as mulheres, saia, ojá (pano da cabeça) e o pano de costas (amarrado acima dos seios); c) já para as Ajoyè/ Ekedi apontaram as entrevistadas a necessidade da saia (sem anáguas de baiana ou com goma), toalhinha para enxugar o Orisá, a bata (camisa um pouco mais longa que a de ração, não é um vestido) e o pano de cabeça; d) Em relação a vestimentas das Ègbón verifica-se contradições, uma vez que em algumas casas todo sujeito que completa e cumpre com a obrigação religiosa dos sete anos se torna Ègbón (irmã ou irmão mais velho, maioridade religiosa).

Assim, logo, se tornará uma autoridade religiosa e poderá ou não receber títulos sacerdotais – tais como Ìyálásè, Ìyákekère, Ìyámoyoyó, Ìyádagã, Ìyásidagã, Ìyáewé, Ìyámaye entre outros títulos –, podendo estas Ègbón acrescentarem aos seus vestuários litúrgicos a bata (restrita as autoridades femininas) e o pano de costas (amarrado acima dos seios) restrito às mulheres. Somente as Ègbón, Ajoyè ou Ìyáolorisá poderão, caso desejem, usar o pano na cintura. e) Finalmente, acrescenta-se que os brincos e pulseiras são da mesma forma condizentes com o sexo, com a idade cronológica dos religiosos, bem como com o sexo dos Orisás. A sexualidade dos Orisás tem papel fundamental segundo a narrativa das entrevistadas, as quais apontaram que em suas nações e cidades, é ainda muito comum o fato de Orisás femininos (Ayabás) não serem “feitas” (iniciadas) na cabeça de homens, mesmo que estes sejam gays e/ ou bissexuais, tampouco heterossexuais; da mesma forma os Orisás masculinos (Oboró) não são “feitos” na cabeça de mulheres. Fato é que das nove entrevistadas apenas uma foi iniciada para um Orisá masculino, a lembrar Obatalá. Muito embora, as mesmas afirmem que hoje em dia cada vez mais vivenciamos a quebra desta tradição, onde o sexo ou a sexualidade dos Orisás vem perdendo o interdito de ser feita na cabeça de seus iniciados, mesmos que estes tenham um sexo oposto ao de seu Orisá.

6. Considerações finais

Primeiro, partindo da análise destes discursos, nota-se que a religião do Candomblé, não é tão liberal como se parece ser pelo conhecimento vulgar que se tem sobre a mesma, como sendo uma religião, paraíso das minorias sexuais,

onde não existe a produção do preconceito. Percebemos em nossas entrevistas, que boa parte das entrevistadas, mesmo sendo travestis e mulheres transexuais, reproduzem em suas falas o discurso da exclusão e da abjeção em relação ao sexo e o gênero, bem como não compreendem a importância fundamental para a promoção da dignidade da pessoa humana o respeito a identidade de gênero ou a orientação sexual delas enquanto sujeitos de direitos e obrigações. Segundo, as doxias e os ritos religiosos do Candomblé, independente da Nação, reproduzem o discurso dicotômico que problematiza o gênero em suas territorialidades, onde a crença na heteronormatividade, também, é determinante, ao reproduzirem o preconceito, o rótulo, o estigma e a abjeção sexual em relação às travestis e às mulheres e aos homens transexuais.

Em terceiro lugar, chamou-nos atenção o fato de que tanto as sacerdotisas heterossexuais e lésbicas, quanto os sacerdotes heterossexuais e gays discriminam as filhas travestis e mulheres ou homens transexuais no cotidiano geral de seus terreiros, salvo pouquíssimas exceções. De modo que a exclusão desses dentro do contexto religioso é tida de forma visível por não estarem dentro de uma normalidade e naturalidade proposta pelos princípios da heteronormatividade ou da heterossexualidade compulsória.

Por conseguinte, verificou-se que tanto a estratificação, quanto o status religioso das filhas e filhos de santo ainda não conseguiu absorver nem a travestilidade, tampouco e a transexualidade em sua plenitude dentro dos terreiros, uma vez que a estratificação social religiosa, enquanto processo de reconhecimento de que a iniciada ficou mais velha no santo e mais próxima do seu Orixá, podendo assim, receber um título sacerdotal, foi apontado pelas entrevistadas como empecilho, quando estas são travestis ou mulheres transexuais. Quinto, verificou-se a necessidade de estudos, de informações e intervenções em matéria de gênero dentro dos terreiros de Candomblé, para que assim, se torne possível que as travestis e as mulheres transexuais possam conquistar direitos, respeito e vivenciarem suas religiosidades com dignidade dentro dos terreiros. Finalmente, ressalta-se a necessidade de mobilizações sociais de empoderamento para lésbicas, gays, travestis e transexuais dentro dos terreiros de Candomblé, onde as algemas que amarram as questões de gênero sejam quebradas, para que os fiéis consigam, a partir de estratégia de visibilidade, reivindicatórias de seus direitos frente a uma sociedade candomblecista heteronormativa, possam vivenciar a saúde mental dentro dos terreiros.

O gênero e a sexualidade são um tema a ser discutido e melhor analisado e que ficou óbvio que este pequeno estudo, o qual infelizmente não conseguiu abordar todos nuances que se apresentam nas vivencias e nas representações sociais de travestis e mulheres transexuais envolvidos. Pois, se verificou foi que a filosofia ancestral africana, da mesma forma que a filosofia ocidental, mantem em seus processos socioculturais de produção e de manutenção dos saberes, a estigmatização, a rotulação e o espraiamento do preconceito nas narrativas religiosas, propagando assim, o desrespeito ao princípio da dignidade da pessoa humana, onde a liberdade e respeito tanto a questão do gênero e da identidade de gênero ainda é tratada sem o devido respeito a noção de promoção dos direitos humanos.

Referências

BUTLER, J. Atos performativos e constituição de género. Um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. In: MACEDO, A. G.; RAYNER, F. (Org.). **Gênero, cultura visual e perfomance. Antologia crítica**. Minho: Universidade do Minho/Húmus, 2011.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução Renato Aguiar. 2 ed. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2008.

DIAS, K. M; MELO, M. Â. S. de; QUEIROZ, Z. F. Práticas pretagógicas excludentes da cosmovisão africana em torno da homossexualidade. **Revista Interfaces**: saúde, humanas e tecnologia, v. 3, n. 11, p. 42-47, 2015.

FLICK, U. Pesquisa qualitativa online: a utilização da internet. In: FLICK, U. **Uma introdução à pesquisa qualitativa**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I:** a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 7 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

GASKELL, G. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (eds.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Um manual prático. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002 pp. 64-89.

GOMES FILHO, A. dos S. **Experiências sociais e educacionais de travestis no Ceará**: um estudo comparado em Juazeiro do Norte e Canindé. Dissertação (Metrado). Universidade Federal do Ceará. Faculdade de Educação, Salvador, 2017.

_____. MELO, M. Â. S. de. Análise Histórica do Movimento LGBT Mundial: Do Movimento Homófilo à Liberação Gay Nos Estados Unidos In: X Colóquio Nacional Representações de Gênero e de Sexualidades, 2014, Campina Grande-PB. **Anais** Gênero e Sexualidade. Campina Grande-PB: Editora Realize, 2014. v. 1.

HINE, C. (ed.). **Virtual methods**: issues in social resarch on the Internet. London – Oxford – New York: Berg Editorial Offices, 2008.

HOUNTDONDJI, P. J. **Afrikanische Philosophie**. Mythos und Realität. Berlin: Dietz Verl. 1993.

LAMNEK, S. **Qualitative Sozialforschung**: Methoden und Techiniken. Bd. 1./ 2., korrigierte Auflage. München: Beltz – Psychologie Verlags Union. 1995.

MACHADO, A. F. **Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas**: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira. Dissertação (Metrado). Universidade Federal do Ceará. Faculdade de Educação, Salvador, 2014.

_____. Filosofia africana e currículo: Aproximações. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, Brasília, v. 0, nº. 18, maio de 2012.

MBEMBE, A. **Crítica a razão negra**. Tradução Marta Lança.3ª ed., Lisboa: Antígona Editores, 2014.

MELO, M. Â. S. de. **Crimes de Ódio e violência contra LGBT no Brasil**: um estudo a partir do Nordeste brasileiro. Alexa Cultural: São Paulo, 2018.

_____, Lgbtfobia na tradição religiosa Iorubá do Ifá: especulações e práticas da heteronormatividade. **Odeere**: Revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade. UESB., v. 3, p. 94, 2017.

_____, Pretagogias na educação: a religião dos Òrìsàs na cidade de Padre Cícero. **Revista Ciências da Religião**: história e sociedade, v. 14, p. 146-178-1, 2016.

_____. GOMES FILHO, A. dos S.; BEZERRA, S. R. C., SILVA, I. de O. M. e. **Travestis e Mulheres Transexuais no Candomblé Cearense sob o prisma dos Direitos Humanos** In: VIII Seminário Internacional de Direitos Humanos da Universidade Federal da Paraíba, 2014, João Pessoa. Ditaduras Militares, Estado de Exceção e Resistência Democrática na América Latina, 2014.

_____. **Die Verletzung des Mechenrechtes durch das Hassverbrechen am Brasiliens:** Eine etnographische Estudie im vier Städten Brasiliens. Dissertação (Mestrado). Faculdades de Ciências Sociais e Direito, Universidade de Hamburgo Alemanha. Hamburgo, 2001.

MISSE, M. Sujeição Criminal. In: LIMA, R. S./ RATTON, J. L./ AZEVEDO, R. G. de. **Crime, Polícia e Justiça no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2014.

OLIVEIRA, E. D**.** Epistemologia da Ancestralidade. **Entre lugares**: revista de sociopoética e abordagens afins, V.1, p.1.10, 2009.

_____. **Filosofia da ancestralidade**: corpo de mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007a.

_____. **Ancestralidade na Encruzilhada**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007b.

ORNAT, M. J. Espaços Interditos e a constituição das identidades travestis através da prostituição no Sul do Brasil. In: **Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero**, Ponta Grossa, v. 3, n. 1, p. 54 – 73, jan./jul. 2012

PETIT, S. H.; CRUZ, N. B. Arkhé: Corpo, Simbologia e Ancestralidade como Canais de Ensinamento na Educação, p. 1-13. GT-21: Afro-Brasileiros e Educação. In: **31ª Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação.** 19 a 22 de outubro de 2008.

RAMOSE, Mogobe B. A ética do ubuntu. Tradução por Éder Carvalho Wen para uso didático de: RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 324-330.

ROCHA, José Manuel de Sacadura. **Antropologia Jurídica Geral e Brasil**: para uma filosofia antropológica do Direito. 3. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2013.

RUBIN, Gayle. **O tráfico de mulheres**: notas sobre a "economia política" do sexo. Tradução Christiane Rufino Dabat, Edileusa Oliveira da Rocha e Sonia Corrêa. Recife: Edição SOS CORPO, 1993. Disponível em: http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/1919. Acesso em: 15. 05.2018.

SILVA, P. B. G. e. Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana. In: BRASIL, **Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão**. Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica. Conselho Nacional de Educação. Câmara Nacional de Educação Básica. Brasília: MEC, SEB, DICEI, 2013, p. 497- 511.

VIEIRA, T. R. Direito à Adequação de Sexo Transexual. In: **UNOPAR Cient.**, **Ciênc. Juríd. Empres.**, Londrina, v. 3, n. 1, p. 47-51, mar. 2002.

Recebido em 2018-06-18
Publicado em 2019-01-07