

Vivência de gênero dissidentes no candomblé: Alguns aspectos sobre transexualidades em terreiros de candomblé no Ceará

Frederico Henrique de Oliveira Azevedo¹
Prof. Dr. Carlos Henrique de Lucas²

RESUMO

Este artigo se propõe a refletir e a dialogar com algumas ideias que potencializem de maneira produtiva a discussão nos terreiros de candomblé em torno da presença de mulheres transgêneras, buscando enfatizar os elementos internos da tradição, problematizando a ideia mesma de tradição, e alguns pontos recorrentes no espaço do terreiro como “o corpo e as modificações corporais, a identidade, as vestimentas e a atribuição das hierarquias¹”. Foi construído a partir da minha vivência em uma casa de candomblé no Ceará reunindo conhecimentos repassados oralmente com embase teórico fundamentado. Embora não se pretenda apresentar elementos conclusivos sobre o debate, objetiva-se oferecer elementos para que o debate acontecessem uma colonização dos termos, a partir de teorias centradas nas experiências ocidentais, sem deixarmos de considerar o caráter de acolhimento, característica histórica dos terreiros.

Palavras-chave: Mulheres Transexuais. Candomblé. Identidade de gênero. Religião.

ABSTRACT

This article proposes to reflect and dialogue with some ideas that productively enhance the discussion in Candomblé terreiros around the presence of transgender women, seeking to emphasize the internal elements of tradition, problematizing the very idea of tradition, and some recurring points in the space of the terreiro as the body and the corporal modifications, the identity, the clothes and the attribution of the positions religious positions. It was built from my experience in a candomblé house in Ceará from a bibliographic review of the book by Claudenilson da Silva Dias and, parallel to that, from the production of gathering knowledge passed on orally knowledge built in a candomblé terreiro in Ceará with grounded theoretical basis. Although it is not intended to present conclusive elements on the debate, the objective is to offer elements for the debate to take place without a colonization of terms, from theories centered on Western experiences, without neglecting to consider the welcoming character, a historical historical characteristic in the of the terreiros.

Keywords: Transgender Women. Candomblé. gender identity. Religion.

¹ Os cargos de santo, são outorgados diretamente pelo Zelador da Casa, pelas Divindades manifestados (geralmente a do próprio Zelador ou daqueles que já contém vários anos de iniciação), ou ainda por vontade dos Orixás revelada através do Oráculo (inclusive o da pessoa que irá receber o oyè).

¹Discente do curso de Especialização em Gênero, diversidade e direitos humanos pela a universidade da integração internacional da lusofonia Afro-Brasileira – Unilab

²Orientador Prof. Dr. Carlos Henrique de Lucas UFOB

Data da submissão e aprovação 15 /03/2022

1. LINHAS INICIAIS

Este artigo é fruto de uma pesquisa vivida em uma casa de candomblé Ketu localizada no Horizonte\Ceará, a qual analisou e avaliou a relação e o tratamento de mulheres transgêneras na religião de matriz africana.

A necessidade se deu a partir das minhas vivências e observações nas casas onde puder propagar a minha fé, sendo eu um homem cis, tive a sensibilidade de me colocar no lugar desses corpos e nesse momento sentir as exclusões que mesmo de forma involuntária ocorria com uma certa frequência, foi nesse momento que perceber a necessidade de pesquisar sobre o assunto tendo assim a oportunidade de fazer parte da luta das mulheres transgêneras em poder cultivar seu orixá e se encontrar com sua ancestralidade sem ser discriminada ou excluída.

Sendo esse um dos temas mais polêmicos na atualidade dos terreiros de candomblé pois ainda muitos religiosos entendem que a ligação ancestral se dá a partir da genitália, ou seja, muitos creem que orixá identifica a pessoa como ela nasceu e não pela essência do espírito, surgindo, assim, entendimentos em nossa análise transfóbicos².

O fato, portanto, de pessoas que nasceram com uma genitália relacionada socialmente a um determinado sexo se identificarem existencialmente com o outro sexo ou, de outras formas, recusarem a designação social do gênero ocorrida em seu nascimento ainda é, por vezes, inaceitável a alguns religiosos.

Nesse sentido, cito os Princípios de Yogyakarta, na parte em que discute o conceito de gênero, em especial no que concerne a seu entendimento como uma “experiência interna (...) profundamente sentida”:

Como estando referida à experiência interna, individual e profundamente sentida que cada pessoa tem em relação ao gênero, que pode, ou não, corresponder ao sexo atribuído no nascimento, incluindo-se aí o sentimento pessoal do corpo (que pode envolver, por livre escolha, modificação da aparência ou função corporal por meios médicos, cirúrgicos ou outros) e outras expressões de gênero, inclusive o modo de vestir-se, o modo de falar e maneirismos (YOGYAKARTA, 2007, p. 9-10).

Esta pesquisa se deu início primeiramente no terreiro ao qual fui iniciado e posteriormente em algumas casas de candomblé ao qual pude ter acesso ao terreiro e as tradições da casa, no qual pude dialogar e sondar concepções sobre o assunto com o líderes religiosos e pessoas mais velhas de iniciação na religião. Assim pude observar alguns tratamentos de forma transfóbicos, os quais se ancoravam na dita “tradição religiosa”.

É considero transfóbicos tais tratamentos, posto que as identidades são construções

² Que é relativo a ou revela transfobia, repulsa ou preconceito em relação ao transexualismo, aos transexuais ou às pessoas transgênero. Pessoa que tem atitudes ou comete atos de transfobia.

sociais que decorrem das experiências de vida de cada sujeito, obedecendo aos critérios de plena convivência e ao estabelecimento de relações. Logo, as mulheres transgêneras ao entrarem nas casas de axé, com suas identidades já estabelecidas, têm de tê-las respeitadas pelo babalorixá, o que inclui, sem falar na vestimenta, por exemplo. Se fala em “respeito as tradições”, porém, em minhas observações dessas questões nos terreiros o que prevalecia era a heteronormatividade³. Essa questão, até pouco tempo silenciada nos terreiros de candomblé como em toda sociedade que ainda vive os estigmas machistas, tem agora a evidenciada o intensamente⁴. A sociedade religiosa afirma que “mulher é mulher e homem é homem, que cada um tem seu lugar dentro do candomblé e não se tem que ficar misturando esses papéis”. Assim sendo, Patrícia Birman (2005), problematiza as doutrinas moralistas e patriarcais difundidas nas comunidades de terreiro. Afirma a autora:

As "casas-de-santo" foram tratadas por intelectuais como Arthur Ramos, Edson Carneiro e Roger Bastide, entre outros, como comunidades que, transpostas da África para as periferias ainda rurais das cidades brasileiras, preservavam de suas origens uma harmonia social e moral que era preciso, a todo custo, defender. Um pensamento politicamente correto, isto é, uma defesa intransigente dessas manifestações africanas contra o estigma de que era objeto, exigia que se reconhecessem a essas comunidades as mesmas qualidades morais asseguradas aos 'brancos' e suas famílias (BIRMAN, 2005, p.405).

Contudo, já não se pode não deixar de observar e trazer para o interior de nossas comunidades discussões sobre gêneros, afinal as políticas públicas e as problemáticas da sociedade refletem diretamente em nossa comunidade. A intenção primordial não é resolver a questão da presença da transgeneridade⁵ nos terreiros de candomblé, nem tampouco questionar a tradição de cada casa, mas sim oferecer alguns elementos que subsidiem o debate, que se faz necessário e que se situa polemicamente nos terreiros, pois estamos falando de anos de lutas e resistências contra diversos preconceitos e intolerâncias.

Entretanto, é importante pensar de que maneiras a religião constrói discursividades que empoderam uma parte de seus adeptos, ao passo que torna invisível outros corpos (os que destoam das normas impostas social, cultural e historicamente). A polêmica se instaura quando as posições que sustentam que os terreiros aparecem como espaços transfóbicos enfrenta a posição de que a vontade das pessoas trans estariam desrespeitando a tradição dos terreiros que teria papéis

³ Perspectiva que considera a heterossexualidade e os relacionamentos entre pessoas de sexo diferente como fundamentais e naturais dentro da sociedade, levando por vezes à marginalização de orientações sexuais diferentes da heterossexual

⁴ Essa afirmação evidenciou-se em uma entrevista dada por Makota Valdina em que falava abertamente em entrevistas contra a mudança de gêneros.

⁵ Utilizo o termo “transgeneridade” em vez de “transexualidade”, por entender que o primeiro é mais abrangente e incluir outras experiências e modos de viver, dentre os quais a experiência transexual é um deles. E, além disso, gostaria de me distanciar da possibilidade de ler a experiência da pessoa transgênera apenas em função de uma abordagem de uma “relacionalidade sexual”, que a segunda expressão pode suscitar. Estou interessado na dimensão dos modos como as pessoas se relacionam consigo mesmas no mundo.

definidos para homens e mulheres biologicamente.

Desse modo, sendo as comunidades-terreiro ambientes de sociabilidade nos quais a interação entre pessoas independe de suas orientações sexuais e/ou identidades de gênero, e considerando ainda que são locais passíveis de relações de poder e opressão, sobretudo no que se refere a corpos abjetos, proponho pensar de que modo aspectos simbólicos, tais como as representações de masculinidades e feminilidades, uma vez construídas através de normas da cultura, poderão possibilitar o entendimento sobre porque as pessoas trans* não têm o devido respeito às suas identidades de gênero (COLLING, 2015). O Candomblé é em sua maioria um local acolhedor⁶, essa cultura vem desde a escravidão onde negros fugidos eram acolhidos em quilombos por irmãos, esses mesmos negros agora livres das correntes podiam perpetuar sua fé se conectando ao seu sagrado, assim essa cultura vem se repassando a séculos, acolhendo e cuidando de seus adeptos sem previa apresentação. Formando comunidades menores e tendo em comum a crença na ancestralidade africana, um culto que diviniza forças da natureza e busca reconectar os adeptos às suas origens ancestrais.

Trazido ao Brasil pelos negros escravizados, se expande pelo território brasileiro dando origem a uma diversidade de ‘cultos’, assim originando a religião de matrizes africana. Assim, não se deve fechar tais portas para as pessoas, independentemente de suas histórias anteriores, ou sua filiação junto a outras comunidades religiosas ou até mesmo outros terreiros.

O Candomblé, segundo a antropóloga Claude Lépine (2004), não é uma “ideologia”, não é “folclore”, tampouco “um conjunto de ideias falsas”. Para ela, o Candomblé:

[...] trata-se de sociedades, de comunidades com vida própria. Um terreiro de candomblé tem sua gente, seu pedaço de terra, suas técnicas tradicionais de trabalho, seu sistema de distribuição e de consumo de bens, sua organização social, bem como seu mundo de representação. (LEPINE, 2004, p.139 -140).

Muito se argumenta de tradição e ancestralidade para se reforçar uma argumentação para a posição, definindo pela genitália, contudo Lépine (2004) apresenta uma concepção sobre a criação do ser humano de acordo com a cultura nagô. A autora nos informa que o ser humano é formado pela junção de vários elementos, dentre eles: o corpo que foi “moldado no barro primordial”; o emi, o sopro da vida; ori, a cabeça, que é responsável pela consciência e inteligência; os Ori-Orixá, que ligam os seres humanos à ancestralidade; Exu, que consiste na personificação do “princípio da matéria”, sendo ainda o responsável pelas funções vitais dos seres humanos; e os Orixás, que, de forma singular, refletem suas características nos “traços psicológicos” de seus filhos terrenos (LÉPINE, 2004, p. 143).

⁶ Fui iniciado no candomblé Ketu em 2014, onde me acolheu de forma maternal, sem preocupação com o que eu era, de onde tinha vindo ou que fazia.

Segundo Erick Wolff (2011) sobre a formação do ser humano na cultura ioruba, ao abordar especificamente da homossexualidade, Olodumaré (o ser supremo, segundo a concepção em análise), quando cria os seres humanos, dá a eles condições de decidir sobre suas vidas (o livre arbítrio judaico-cristão), e assim seguir rumo ao ayie (terra) com sua personalidade constituída. No Candomblé, as individualidades e coletividades são alinhadas por convenções seculares reproduzidas de casas mais velhas para as mais novas ditas como a tradição religiosa que norteia o culto afro-brasileiro. Podendo se adequar aos movimentos dialéticos da atualidade. Contudo, os líderes religiosos preferem, comodamente, perseguir um ideal religioso com mentalidade retrógrada.

O candomblé é definido por binarismos de gênero bastante definidos, assim tudo parte dessa definição, a vestuário, a hierarquia\cargos que ocupam dentro da religião, as atividades na comunidade entre outros, assim geralmente as mulheres transgêneras, encontram vários entraves para se estabelecer no Candomblé, tendo em vista que as mesmas já haviam sofrido tais represálias na sociedade pelos os mesmos motivos, assim tais questões estruturantes dificultam suas vivências religiosas.

A presença de mulheres transgêneras no candomblé não é nenhuma novidade⁷, pois os terreiros estão inserido em um universo maior, sendo assim com eclosão dos movimentos trans* surgem também a presença delas nas religiões⁸, uma ação social e antropológica vem sendo considerada e reanalisada, pelas Mulheres Transgeneras como um espaço de ação contra a intolerância religiosa, as desigualdades sociais e racismo transfóbico, como um ambiente estratégico de atuação, já que dentro deste recinto religioso, se reproduz um modelo de educação fundado nos valores civilizatórios ocidentais, numa perspectiva cisnormativa hegemônica, negando a diversidade sexual e de gênero existentes na sociedade brasileira, reproduzindo, assim, uma ideologia de recusa e de inferiorização das transgêneridades e das travestilidades, que estão presentes no cotidiano desses cultos, o que se intensifica quando associados a outros marcadores sociais, tais como, classe, raça e etnias. Surgindo assim o “novo” questionamento levando ao debate entre as autoridades religiosas para saberem em quais lugares essas mulheres podem ocupar dentro dos terreiros e sobre as consequências das eventuais transformações corporais (que podem ir da inserção de silicone até as cirurgias de mudança de sexo) para a presença das pessoas

⁷ Evidenciado no tempo de iniciação de mãe Bianca Di Capri, yalorixá com 27 anos de candomblé, ativista da causa LGBT e presidente do GUTT – Grupo Unificado de Travestis e Transexuais de São Paulo, que participou da mesa “Identidade de Gênero nas religiões de matriz africana e afro-brasileiras”.

⁸ Em 1992, é formada no Rio de Janeiro a primeira organização política de travestis da América Latina. A letra T é incluída no movimento geral em 1995, quando gays e lésbicas convidam formalmente travestis para seu encontro nacional e se funda a Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis. Em 2008, a Conferência Nacional GLBT decide que T identifica, simultaneamente, travestis e transexuais homens e mulheres.

transgêneras nas rotinas de um terreiro de candomblé. Isso se dá por que, conforme nos informa Kaio Lemos (2019, p. 129-130),

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

Diante do exposto algumas inquietações me fizeram refletir sobre tais atitudes, tentando compreender o porquê de tanta resistência e não adequação aos novos tempos pela simples resposta, sempre e contínua, de que temos que respeitar a ancestralidade.

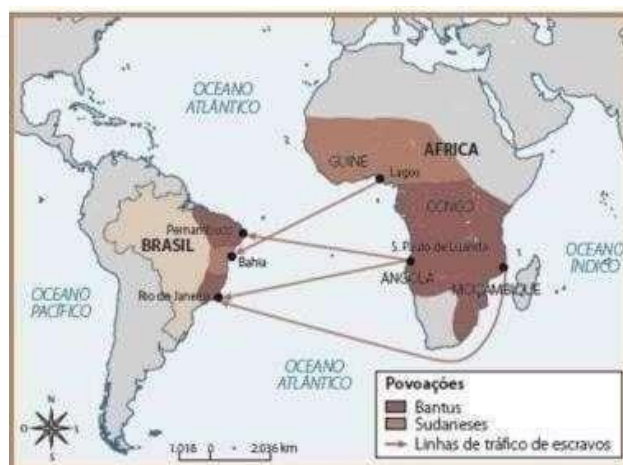
Contudo precisamos entender de que religião estamos falando e de como tudo começou, para a partir disso compreendermos sobre essa cultura secular.

2. O CANDOMBLÉ

2.1. RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA: CANDOMBLÉ

O candomblé é uma das tantas religiões afro-brasileiras e, geralmente, é a primeira a ser citada em trabalhos acadêmicos, quando se trata desse assunto. Ela é uma construção de culturas e religiosidades praticadas no continente africano, trazidas pelos povos africanos, que apesar das circunstâncias e da sua condição de pessoas escravizadas, conseguiram dar uma nova roupagem e significados a esses elementos. Com o tráfico de pessoas escravizadas, foram trazidas africanas e africanos (de diversos grupos étnicos, o que englobava escravizados da Guiné Portuguesa (Costa da Malagueta), do Golfo da Guiné (Costa da Mina), Angola e a Contra Costa (Moçambique)). (CARNEIRO, 2008)

Figura 1 – Demonstração do tráfico de diferentes povos entre o continente africano e o Brasil.



Fonte: Pinterest 2021

Essas pessoas escravizadas eram subdivididas por nações, que hoje no candomblé correspondem às divindades cultuadas, à língua usada nos cultos e aos ritmos em que os atabaques são ministrados. Os da nação Ketu/Nagô⁹ cultuam os orixás, e os cantos entoados nas cerimônias são todos cantados em iorubá; já os da nação Angola-Congo nomeiam seus deuses de inquices e usam a língua Kimbundo e Kinkongo, línguas do tronco banto. Já os da nação Jeje cultuam os Voduns e a língua usada nos cânticos é Ewê. Contudo, para alguns estudiosos essas diferenças não têm muita relevância na questão essencialista da religião, posto que se pode notar em todas as nações uma influência religiosa dos iorubas, ou seja, da nação Ketu/Nagô. Sobre isso, comenta Edison Carneiro:

[...] os candomblés de Angola só se diferenciam do jeje-nagô por particularidades relativamente sem importância de ritual, de toque, de dança, às vezes de língua. Em todos, sem exceção, ora mais, ora menos, se pode notar influência religiosa dos negros de iorubá. (CARNEIRO, 2008, p.50)

Essa influência iorubá ocasionou em uma supremacia dos nagôs perante as outras nações, e isso devido ao enfraquecimento do reino de Oyo¹⁰, onde as cidades não dependiam mais do poder de Alafin¹¹, fato que ocorreu no início do século XIX. Com a queda do reino, os povos iorubas passaram a ser caçados e, entre as pessoas capturadas, estavam os sacerdotes dos orixás que possuíam os conhecimentos dos fundamentos ritualísticos da religião. É nessa mesma época que se registra a entrada de muitos integrantes dos povos iorubás no Brasil e principalmente na Bahia. Entre as pessoas escravizadas estavam sacerdotes. E com a concentração de um grande número de pessoas escravizadas dessa etnia e o enfraquecimento da exploração das minas, ocorre a concentração de pessoas escravizadas no estado da Bahia. Com isso foi possível que elas se organizassem, já que os núcleos familiares não foram tão desconstruídos como acontecia no início da escravatura, permitindo, assim, o fortalecimento da cultura e dos costumes nagô. Assim, "os nagôs logo se constituíram numa espécie de elite e não tiveram dificuldade de impor a massa escrava, já preparada para recebê-la, a sua religião, com que esta podia manter a fidelidade à terra de origem, reinterpretando à sua maneira a religião oficial". (CARNEIRO, 2008, p.9).

O culto praticado pelos nagôs se torna oficialmente organizado a partir da fundação do primeiro terreiro no final do século XVIII e início do século XIX. Não se sabe ao certo a data da sua fundação, somente que nesse período nasce o candomblé do Engenho Velho,

⁹ Os grupos étnicos de fala iorubá que vieram para o Brasil eram geralmente chamados de nagôs pesquisas etnológicas e historiográficas têm mostrado a diversidade desses grupos, de que nos ficaram os etnônimos mais correntes, Oiô, Ketu, Ijexá, Egbabo. (COSTA LIMA, 1976, p.73).

¹⁰ O Império de Oiô foi um império da África Ocidental localizado no que é hoje o sudoeste da Nigéria.

¹¹ Alafim de Oiô era um título do obá do antigo Império de Oiô.

que a princípio foi instalado na Barroquinha e depois mudou várias vezes, passando pelo Calabar na Baixa de São Lázaro. Hoje se encontra localizado na Avenida Vasco da Gamas/nº, em Salvador na Bahia. (VERGER, 2002) Sendo o primeiro a funcionar regularmente e de extrema importância para o surgimento dos demais terreiros existentes hoje, como afirma Carneiro (2008, p.53): “O candomblé do Engenho Velho deu de uma forma ou de outra, nascimento a todos os demais e foi o primeiro a funcionar regularmente na Bahia”.

A fundação do Engenho Velho se deu por três mulheres negras da Costa. Não se tem muitas informações da história de vida delas, apenas se sabe seus nomes africanos, que são: Adetá (Iá Detá), Iá Kalá e Iá Nassô. A partir das sucessões dos postos de sacerdotisas, aconteceu na história do Engenho Velho conflitos de poder que foram fundamentais para a fundação de outros dois principais terreiros da cidade de Salvador, O Ilé Iá Omin Àséyámásse (Gantois) e Ilé Axé Opô Afonjá, e que ao longo dos anos deram origens aos demais terreiros existentes. Esse conflito originou após o mandato de Marcelina:

Por ocasião da morte de Iá Nasso, a fundadora e primeira Ialaxé do Ilé Omi Àsé Airá Intile (a Casa Branca do Engenho Velho), o Terreiro “passou para a mão” de sua sucessora imediata, a Iyalorixá Obá Tossi, Oni – Xangô, Sra. Marcelina da Silva Asipá. Em 1895 morre Iá Obá Tossi deixando um trono que passa a ser disputado por Maria Júlia da Conceição e Maria Júlia Figueiredo. Finalmente, sua filha Maria Júlia Figueiredo, que já ocupava o cargo de Iá Kekeké ocupa a cadeira de Iá [...]. (RODRIGUÉ, 2001, p.45-46)

Perdendo o posto para irmã, Maria Julia da Conceição funda o Ilé Iá Omim Àsé Iyámásse, terreiro conhecido como o Gantois, no qual foi dirigido, anos depois por uma das Ialorixá mais famosas da Bahia, Maria Escolástica da Conceição Nazaré, mais conhecida como Mãe menininha.

A Sra. Maria Júlia da Conceição afasta-se da “Casa Branca” e funda outro Ilé Àsé, na companhia das demais dissidentes da época. [...] dessa dissensão emergem duas casas ramas, [...] O Ilé Iá Omin Àsé Iyámásse (Gantois) e Ilé Axé Opô Afonjá, [...] Nessa mesma ocasião, Eugênia Ana dos Santos – filha de Axé da “Casa Branca” – ao lado de Joaquim Vieira da Silva, Obá Sanya, afasta-se também, não concordando com a sucessão assumida por Maria Júlia Figueiredo, época em que ela na companhia de Joaquim (Obá Sanya) e Rodolfo Martins de Andrade (Bamgbosé Obitiko) partem para o Rio de Janeiro e fundam uma casa de Orixá no bairro da Saúde. Mais tarde retornam à Bahia e fundam o Ilé Axé Opô Afonjá na cidade de Salvador. (RODRIGUÉ, 2001, p. 45-46).

Novas divergências na Casa Branca contribuíram para o nascimento de outros terreiros e com isso o culto organizado foi levado para outro estado como Rodrigué nos mostrou, e como Pierre Verger (2002, p.21) também nos mostra:

No Estado do Rio de Janeiro instalaram-se inúmeros candomblés, originários dos três terreiros kêto da Bahia. Citemos entre os mais prestigiosos, o Axé Opô Afonjá em Coelho da Rocha, ligado àquele de mesmo nome, estabelecido na Bahia pela célebre Aninha; em Miguel Couto, o terreiro de Nossa Senhora das Candeias, fundado por Nitinha de Oxum, Filha-de-santo de Tia Massi da Casa Branca da Bahia.

O lado positivo nessas divergências foi que elas contribuíram para conquista de novos espaços e dispersou os saberes. Do terreiro da Casa Branca também saíram as principais lideranças do terreiro Ilê Maroialaji ou Terreiro de Alaketu, comandado pela conhecida sacerdotisa Olga de Alaketu.

2.2 ROÇAS DE CANDOMBLÉ NA GRANDE FORTALEZA

No que se refere a memórias do Candomblé no Ceará, segundo relato de iniciados e babalorixás, como Cleudo Junior:

existiu uma casa de nação Angola do Sr. Feliciano, que era do bate folha, se eu não me engano, o bate folha era uma casa tradicional do Angola de Salvador. Essa casa é de mais ou menos 1950, ele iniciou uma senhora chamada Mãe Nenê do Oxossi, conhecida como Quissassa. Além dessa, havia D. Iraciana, Querubina, Rosinha (que era mãe pequena da casa), que eram da família-de-santo da casa de seu Feliciano, que existiu em Messejana. Essa casa é anterior ao Ilê Igba.

Conforme Cleudo Junior, a referida casa não teve continuidade após a morte do Sr. Feliciano, vindo a desaparecer. Indagado sobre os indícios da real existência dessa casa de Candomblé Angola, o mesmo afirma: *li no jornal “O Povo” entre os anos de 2000 a 2003 na parte que fala “aconteceu há 50 anos”, a notícia sobre uma festa de Candomblé no Distrito de Messejana. A notícia só falava desta festa e pronto*³⁸. O babalorixá guardou essa reportagem, mas não sabia onde estava no momento da entrevista

O babalorixá Shell de Obaluaiê, em depoimento oral, lembra da existência de uma casa de Angola, do Sr. Feliciano, aberta na Messejana, mais ou menos em 1965, permanecendo em atividade até mais ou menos 1975:

Têm-se notícia de uma casa de Candomblé que existiu aqui por volta dos anos 60, mas essa casa, como poderia se falar, muito resumida talvez ao ambiente deles, eles não se expandiram. E a gente tem notícia que com o falecimento do babalorixá dessa casa o axé praticamente acabou. Esse terreiro era ali na Messejana, se não me engano, era onde é hoje a regional VI de Messejana.

Ao ser estimulado a falar sobre o conhecimento de pessoas ligadas a esse terreiro, Shell de Obaluaiê falou de Quissassa, Querubina, D. Iraciana e D. Rosinha, que faziam parte da família-de-santo da casa de seu Feliciano, que costumavam freqüentar o Ilê Igba a convite de Pai Deo e Pai Xavier, nas festas e iniciações. Estas mães eram conhecidas pelo povo-de-santo mais antigo, pois freqüentavam terreiros de religiões de matrizes africanas existentes em Fortaleza e em todo o Ceará.

Segundo Cleudo Junior⁴⁰, Mãe Nenê do Oxossi (conhecida como Quissassa), filha-de-santo do Sr. Feliciano, que chegou a conhecer no início dos anos 80, era mãe-de-santo de nação

Angola, chegou a construir uma roça de Candomblé, próximo ao cemitério, na Pajuçara, no município de Maracanaú, tendo ficado pronta em 1983. Mas a casa não chegou a ser inaugurada. Todavia, Quissassa iniciou muitas pessoas no Ceará, *mas era tudo muito secreto e na maioria das vezes, escondido sob o véu da Umbanda ou de outra expressão religiosa, ou então eram guardados dentro das chácaras dos subúrbios que não eram vistos.*

O relato deste babalorixá evidencia preconceitos e tensões existentes, no que se refere ao Candomblé no Ceará, além de estratégias de transgressão utilizadas, como a camuflagem sob designações religiosas que já possuíam maior legitimidade ou o “escondimento” dentro de propriedades particulares localizadas em regiões fora do perímetro urbano e com bastante área verde. Importa ressaltar contatos e meios de comunicação com orixás, inquices e voduns, aparente silêncio, revelador que [...] *no discurso religioso, em seu silêncio, “o homem faz falar a voz de Deus”*

Há referências, entre os mais antigos babalorixás e iniciados - os chamados viajantes - que vieram para o Ceará, de casos interessantes, como o de uma negra baiana, do culto Nagô-Vodum, chamada Iraciana de Santana, que implantou, nos anos 70, uma rede de 12 baianas que vendiam acarajé, sendo iniciadas no Candomblé,

Mas parece que no nosso histórico alimentar não pegou muito o acarajé e elas acabaram aos poucos desaparecendo, mas ainda existem algumas, não sei a quantidade, mas não foi uma figura que conseguiu se criar enquanto elemento importante na cultura do Ceará.

Dona Iraciana de Santana, iniciou, no Ceará, pessoas “no santo”, mas após seu falecimento, deixou, como raiz, a casa do Logum, de Mãe Valéria de Logum-edé, que foi por ela iniciada em 1973. Esse terreiro de candomblé chama-se Ilê Axé Omotifé (significa filhos do amor), e está localizado em Messejana, próximo ao Conjunto Palmeiras. Atualmente Mãe Valéria de Logum tem obrigação de santo com Pai Leo Ogundaré, de São Paulo.

Outra viajante lembrada é uma senhora do Xangô, chamada Netinha ou Detinha, que teria sido a primeira pessoa iniciada no Ceará, mas não sabem dizer que destino tomou, pois não pertence mais à comunidade cearense. Não sabem também precisar quem a iniciou e onde ocorreu sua “feitura”. Além dessas viajantes, o povo-de-santo cearense lembra de Valter de Logum-edé, entre outros, de diferentes nações de Candomblé⁴³. O que se sabe mesmo é que a primeira casa de Candomblé instituída no Ceará e que permanece em atividade até hoje, é o Ilê Igba Possum Azeri.

3. TRADIÇÃO

Minha primeira indagação foi tentar compreender o que realmente significa a tradição ao pé da letra e o uso da palavra para responder tantas perguntas e não aceitação ao direito dos

corpos citados acima de ocuparem seu espaço de verdade em uma roça. De fato, o candomblé é composto por comunidades tradicionais. Isso quer dizer que nossas práticas e olhares do mundo são orientados pelo viés da tradição. Mas de fato o que seria a tradição? Com a minha vivência e participação em uma casa de axé ” terreiro de candomblé “ pude perguntar a várias pessoas de cargos altos na religião (babalorixá, yalorixá), que em sua grande maioria me afirmava que tradição era algo que não se muda, que permanece o mesmo de geração em geração, sendo, portanto, estática, aquilo que foi passado de seu avô de santo, para seu pai de santo e assim para mim¹², ou que simplesmente falaram que teria quer ser dessa forma. Entretanto, “as noções africanas de tradição têm muito mais a ver com a dinâmica da transmissão do que com a estática de uma experiência conservada” (AGUESSY, 1980).

A palavra tradição, tal como a utilizamos, é oriunda do latim *tradere* que significa transmitir; desse modo, tradição seria um sinônimo de transmissão. Assim, tradição significa de fato o ato de aprender e ensinar em uma dialética sistêmica, aprendendo com o mais velho e repassando ao mais novo o conhecimento e práticas fundamentais e básicos para a compreensão de nossa existência e para os parâmetros de avaliação de nossas ações, contudo respeitando e se ajustando as épocas diferentes, evidentemente que respeitando a base de nosso sagrado.

Outro ponto de relevância é que nem tudo na comunidade tradicional é essencialmente tradicional e que precisamos saber diferenciar o que é acessório e o que é fundamental na tradição, o que é vaidade do líder religioso ou mesmo sua crença social e política ou o que realmente está ligado à ancestralidade, me pergunto se a não aceitação dos corpos transgêneros é realmente fundamentada na religiosidade ou da prévia formação, patriarcal euro cristã que muitos tiveram, e da suposta criação de valores morais dessa sociedade. Sabemos que a noção de ancestralidade é um desses eixos fundamentais das tradições africanas que nos foram legadas nos candomblés.

E essa noção de ancestralidade, obviamente, está vinculada com a noção de descendência e esse ponto coloca em questão a noção de reprodução, questão considerada importante para parte da discussão em torno da transgeneridade.

O que se sabe é que dentro da religião os cargos e alguns cultos são bem desenhados e definidos a homes e mulheres. É nesse contextos que se inicia que a comunidade de terreiro se questiona em qual posição colocar a mulher transgêneras, onde para muitos a melhor solução é utilizar a genitália de nascença para determinar seu local na casa, sem perceber que está excluindo e tirando o direito a felicidade da pessoa, violando o corpo dessa mulher e remetendo o erro da

¹² Makota Valdina em sua entrevista de fácil acesso no site de compartilhamento de vídeos YouTube afirma com veracidade como também em texto extraído do Blog Olhos D'água da D'oxum. O certo é que não existe uma cartilha, mas a “tradição” por oralidade que se é repassada dessa forma.

sociedade civil, ao qual ela já havia sido condenada a viver na periferia, no qual procurou a comunidade de axé na esperança da aceitação e conforto. Contudo, se falar de espiritualidade e olhar para o estereótipo da pessoa se parece um pouco contraditório a final espírito não tem sexo.

4. IDENTIDADE DE GÊNERO NO CANDOMBLÉ

Durante muitos anos, as palavras gênero e sexo foram usadas como sinônimos para descrever características de comportamentos sexuais. Eram esperados que de acordo com o sexo biológico os sujeitos assumissem papéis – os chamados “papéis de gênero”, estabelecidos pela sociedade. Contudo, as identidades são construções sociais que decorrem das experiências de vida de cada sujeito, obedecendo aos critérios de plena convivência e o estabelecimento de relações.

O termo “gênero” começou a ser utilizado pelas feministas no seu sentido literal referindo-se à organização social da relação entre os sexos. (SCOTT, 1989). E como indica Joan Scott (1989, p.3), foram elas que começaram a utilizar o termo neste sentido:

No seu uso mais recente, o “gênero” parece ter aparecido primeiro entre as feministas americanas que queriam insistir no caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo. A palavra indicava uma rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos como “sexo” ou “diferença sexual”.

Scott (1989) afirma que é preciso também analisar a relações marcadas pelo poder, pois elas vão afirmar os estereótipos de papéis determinados pelo sistema de poder que é influenciado diretamente pelo poder econômico, ideológico e político, como explica Bobbio (2000, p.162-163):

O primeiro é aquele que se vale da posse de certos bens necessários [...] para induzir aqueles que não os possuem a ter uma certa conduta [...] o poder ideológico funda-se sobre a influência que as ideias formuladas de um determinado modo, emitidas em determinadas circunstâncias, por uma pessoa investida de uma determinada autoridade, [...] sejam eles os sacerdotes, [...] sejam eles os intelectuais ou os cientistas [...] o poder político, enfim, funda-se sobre a posse dos instrumentos através dos quais se exerce a força física (armas de todo tipo e grau): é o poder coativo no sentido mais estrito da palavra.

Trazendo essa discussão de gênero para o candomblé, teremos que o gênero nos terreiros se apresenta através do que já se possui do universo do próprio filho de santo e a partir dessa concepção se dará a hierarquia religiosa que se manifesta na divisão de papéis na família de santo, e que o contato que o indivíduo tem com o mundo espiritual, principalmente com a possessão reflete também sobre a sua definição de gênero. Então supõem que a partir da possessão ocorrerá uma diferenciação entre os gêneros, assim dependendo do orixá incorporado cada um trará características masculinas ou femininas, levando em consideração a espiritualidade.

Para pensar o fenômeno em torno do objeto de pesquisa ora proposto é preciso

salientar que religião aqui é entendida como uma formação social que integra as diversas formas de expressão da sociabilidade humana, assim como, pode ser também uma forma de medicalização dos comportamentos sociais ou espaço de reprodução das normas sociais vigentes, dentre elas, as normas de sexo e gênero.

O candomblé precisa ser entendido, então, como um conjunto mais amplo que compreende, além do rito, uma filosofia de vida, uma forma peculiar de interação do homem consigo mesmo, com os outros e com a natureza. O universo religioso do candomblé compartilha da ideia de acolhimento das minorias, em especial as marginalizadas da sociedade, e que encontram nessa religião seu local de pertencimento legítimo.

O que precisamos compreender até que ponto esse pertencimento abrange e acolhe a identidade de gênero de mulheres transgêneras. A imagem do candomblé na sociedade carrega muitos sentidos. Um deles diz respeito à relação que este sistema religioso mantém com o que teriam 'formas desviantes' de sexualidade. Não é de hoje que a relação entre cultos afro-brasileiros e essas formas classificadas como desviantes se apresenta. Se faz necessário, portanto, que saibamos definir transgêneridade.

Segundo Butler (1999), “entende-se por normas de gênero as idealizações que estabelecerão os domínios da masculinidade e feminilidade apropriadas e impróprios e que estão fundamentadas no dimorfismo ideal e na complementaridade heterossexual dos corpos”. Por terem um gênero atribuído na gestação e/ou nascimento que não as contemplam (feminino/masculino) e pelo fato de se identificarem com o gênero distinto deste, vivenciam experiências entre gêneros. Estão entre o gênero de atribuição e o de identificação.

Proponho pensar a transexualidade como experiência, como sugere Butler (2008), em detrimento de um enquadramento fixo e homogêneo. A identidade é, antes de tudo, resultado de um processo histórico-cultural. Nascemos com uma definição biológica, ou seja, homens ou mulheres. E sobre essas definições sexuais, se construirá uma identidade social para esses diferentes indivíduos.

A transgêneridade nem sempre representa um movimento de recusa do sexo anatômico, mas há de se pensar que há um inegável afastamento dos padrões sociais vinculados ao modelo heteronormativo. O candomblé, por sua vez, aparece no imaginário popular como uma religião acolhedora da diversidade sexual que implica em uma referência de pertencimento para os que a procuram.

O corpo, para os adeptos do candomblé é algo sagrado, pois ele é percebido como a “morada de orixá”, sendo um dos principais elementos de ligação entre o homem ao sagrado,

sendo possuidor de uma lógica particular que conecta o mundo Terra (aye) e o céu (orun), com isso o corpo ele precisa estar cuidado e saudável, respeitando-se ele por completo, já que é através dele conseguimos transmitir a energia positiva: o axé. Sobre isso, afirma Barros:

[...] sendo o corpo humano e a pessoa vistos como veículos e detentores de axé, dá-se a necessidade de, periodicamente, sempre serem cumpridos certos rituais que possibilitem a aquisição e renovação desse princípio vital, responsável pelo equilíbrio ou saúde dos adeptos (BARROS, 1993, p.47).

Contudo, a partir desses pensamentos que alguns pais de santos distorcem o sentido querendo ser o detentor dos direitos dos corpos de seus filhos, em específico os corpos das mulheres transgêneras nos terreiros, o impedimento começa na castração do livre arbítrio da mulher de modificar seu corpo, não compreendo que se trata de algo mais amplo, da sua aceitação de como ela se vê em um corpo ao qual não tem pertencimento, para muitos uma modificação implicaria na transformação (muitas vezes vista como uma violação) desse corpo-morada.

Entretanto, a essência está no orí (cabeça) e não na casca externa, a felicidade e o bem-estar da mulher nesse momento é algo mais precioso, pois a casa tem que estar limpa e feliz para que a energia flua, um templo não deixará de ser templo simplesmente porque se mudou os móveis de lugar. Além do mais, nós somos sujeitos/as a diversas modificações corporais cotidianamente (desde extrações dentárias, passando por cirurgias diversas que extirpam partes do corpo – como vesículas biliares, rins, membros superiores ou inferiores, úteros, ovários, amígdalas, apêndices cecais, seios etc. Neste contexto, iríamos nós não realizarmos procedimentos com a ideia de não mexermos no templo? Entretanto, entendemos que ao iniciarmos, o corpo não é mais uma propriedade individual, todavia nosso orixá e amor e benevolência sempre querendo nosso bem-estar, tendo o jogo de búzios essa comunicação para solicitar e negociar com os “donos da casa”, no caso nosso orixá.

O que precisamos compreender que nossa ancestralidade não possui o pensamento da tradição ocidental onde se pensa o gênero colado com o sexo, fazendo uma espécie de analogia entre gênero-alma e sexo-corpo.

Essa dissociação é vista na incorporação, homens e mulheres podem receber energias diferentes, dependendo de seu orixá, e a partir daquele momento prevalecerá o tratamento ao orixá, como oboró (masculino) ou yabá (feminino), isso não interferindo na identidade de gênero do médium, pois a orientação já está estabelecida nesse momento.

5. RESISTÊNCIA

Muitos sacerdotes ainda possuem resistência para aceitar ao novo mundo, antes de tudo, esses líderes religiosos são seres sociais, no qual possui sua formação e concepção de vida.

Em alguns candomblés, mais tradicionais como gostam de se identificar, ainda tem bases euro-cristã, muitas vezes levando seus filhos a missas e seguindo dogmas católicos, dogmas esses que não aceita o homossexualismo nem tão pouco a transgeneridade, replicando essa ideia retrógada. Isso se dá por que, conforme nos informa Kaio Lemos (2019, p. 129-130),

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

Dentro de seu ilé (casa), usando para se justificar o termo da palavra tradição, porem como já foi visto essa teoria cada vez mais está enfraquecendo, pois, o termo acima tem outro sentido e significado, a realidade são seus desejos e ego de pertencimento ao grupo, no qual se receia em expor para não ser banido, onde na verdade o candomblé é uma comunidade de resistência, amor e aceitação, onde o sagrado está nos gestos mais simples, na natureza e no amor ao próximo.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Candomblé enquanto um lugar de resistências é visto como um polo que produz e difunde conhecimentos desde o processo de iniciação, passando pela convivência interpessoal, a partir do qual se obedece às novas regras, renunciando a muitas coisas e tornando o tempo um dos elementos para reverenciar ao sagrado. Esses são subsídios que colocam cada sujeito no lugar de contínuo aprendizado e esse exercício se dá na relação cotidiana, na vivência com o “povo de santo”, assim o candomblé é uma comunidade com ensinamento seculares, que educa, acolhe e cuida. No candomblé encontramos dois mundos próximos, duas línguas são faladas simultaneamente, culinária, vestimenta e outras culturas são vivenciadas.

Porém, também se é vivida a parte ocidental, o pensamento de um patriarcado cristão é muitas vezes fortalecido nesses espaços adentrado pela vivência diária de uma sociedade doente, é exatamente nesse momento, que, ao termo o gênero como fator importante da identidade do ser homem ou mulher (descritos por uma cisnormatividade), uma sistema social que coloca um gênero dominante ao outro, conforme Butler “Os processos de normalização, embora possam se consolidar nas formas institucionais e da lei, não coincidem com estas, e se tornam aquilo que mais implicitamente confere inteligibilidade às práticas sociais, a modos de existência específicos, a identidades corporais determinadas” (Butler, 2006). Assim a problematização da experiência transgêneras e a transfobia se tornam evidenciadas.

A pequena presença de pessoas transexuais e travestis nos cultos públicos da maioria das casas de Candomblé reflete o projeto silencioso e bem orquestrado de apagamento dessas identidades. Mas isso não quer dizer que em muitas casas elas não se façam presentes. No entanto, muitas vezes elas precisam abdicar de uma parte primordial de suas vidas: a sua identidade de gênero. E assim o acolhimento nunca será completo, pois a invisibilidade é um reflexo do modo como muitas/os dirigentes religiosas/os tratam o tema da transgeneridade.

O trabalho primordial que precisa ser contínuo é o combate à ocorrência de transfobia nos terreiros e às violências aos corpos das mulheres transgêneras, para isso temos as componentes africanas pré-coloniais como preponderantes, assim tentando estabelecer uma relação harmoniosa do sagrado com as novas vivências, isso pode parecer alternativas interessantes para conduzir esta questão que é problemática em função das maneiras como o ocidente construiu as imagens do que seja ser homem e do que seja ser mulher e que tem provocado sofrimentos de tantas ordens na vida de tantas pessoas.

Desse modo, uma estratégia para sair do campo da invisibilidade é essas mulheres galgarem o posto hierárquico de maior representatividade no Candomblé, potencializando a desconstrução do preconceito contra pessoas trans como líderes religiosas a partir de micropolíticas em suas casas de Candomblés (e fora dela). Outra possibilidade é um processo de sensibilização de outras lideranças religiosas do Candomblé, no sentido de possibilitar diálogos sobre essas identidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICOS

BENTO, Berenice Alves de Melo. **O que é transexualidade?** São Paulo, Brasiliense, 2008 (Coleção primeiros passos; 328).

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero.** Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. Críticamente subversiva. In: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida. **Sexualidades transgresoras.** Una antología de estudios queer. Barcelona: Icária editorial, 2002, p. 55 a 81.

BIRMAN, Patrícia. **Tramas e transes:** sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. 2005. **Estudos feministas**, Florianópolis, maio-agosto/2005 pp.403-414.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero:** feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 2008.

COLLING, Leandro (organizador). Stonewall 40 + o que no brasil?. Salvador: EDUFBA. Coleção Cult n. 9. 2011.

COLLING, Leandro e THÜRLER, Djalma. **Políticas do cus.** Salvador: Edufba. 2013. (Coleção Cult. n. 15. 2013).

DIAS, Claudenilson da Silva 2019. **Identidades Trans*** e Vivências em Candomblés de Salvador: **entre aceitações e rejeições.**

LANDES, Ruth. Matriarcado cultural e homossexualidade masculina. In: A cidade das mulheres. 2 ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2002. p.319-331.

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

LANDES, Ruth, 1908-1991. **A cidade das mulheres.** Tradução de Maria Lúcia do Eiraldo Silva; Revisão e notas de Edison Carneiro. 2. Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LIMA, Élide Regina Silva de. **Mulheres do Axé: A liderança feminina nos terreiros de candomblé.** In: XVIII Encontro Internacional da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero. Recife, 2014. Disponível em: <<http://www.ufpb.br/evento/lti/ocs/index.php/18redor/18redor/paper/view/731/859>> Acesso em: 28/10/2016.

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

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás.** 6. Ed. - Salvador: Corrupio. 2002.