

Trajetórias e afro-vivências: narrativas de travestilidades no candomblé

Trajectories and Afro-experiences: narratives of “travestilidade” in candomblé

Matheus Felipe Bispo dos Santos

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Salvador, BA

matheusfelipe731@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-7429-7466>

Recebido em: 27 de janeiro de 2026

Aceito em: 17 de abril de 2026

Resumo:

Este texto surge da retomada de pesquisas anteriores que discutiam a existência de lugares e não-lugares para pessoas transexuais e travestis nos terreiros de candomblé em Aracaju-SE. Utilizo como fio condutor entrevistas realizadas com três travestis que narram suas histórias com o candomblé a partir de suas transições de gênero, os percalços e violências sofridas, bem como a construção de uma travestilidade de terreiro na criação de uma identidade de “mulher de axé”. Através de suas etnobiografias desenvolvo o debate em torno das noções de gênero e dos argumentos utilizados na exclusão de corpos trans e travestis do espaço religioso do terreiro. Concluo este artigo, pensando a partir das trajetórias descritas, sobre a construção de um candomblé que acolhe sujeitas-travesti e as conecta à sua ancestralidade, que se questiona sobre as origens coloniais e eurocênicas da divisão cisteronormativa de gênero que sustentam a exclusão de corpos que subvertem a norma.

Palavras-chave: Travesti. Transexual. Candomblé. Gênero. Trajetórias.

Abstract:

This text stems from the resumption of previous research that discussed the existence of places and non-places for transgender people and travestis in Candomblé terreiros in Aracaju, Sergipe. I use as a guiding thread interviews conducted with three travestis who narrate their stories with Candomblé based on their gender transitions, the mishaps and violence they suffered, as well as the construction of a terreiro “travestilidade” in the creation of an identity as a “woman of axé.” Through their ethnobiographies, I develop the debate around notions of gender and the arguments used to exclude trans and travestis bodies from the religious space of the terreiro. I conclude this article by reflecting, based on the trajectories described, on the construction of a Candomblé that welcomes travesti-subjects and connects them to their ancestry, questioning the colonial and Eurocentric origins of the cisgender normative division of gender that sustains the exclusion of bodies that subvert the norm.

Keywords: Travesti. Transsexual. Candomblé. Gender. Trajectories.

Retomando questões para uma travestilidade de terreiro

Os traçados das histórias de vida por vezes aparecem como emaranhados complexos de caminhos que ora ou outra desembocam numa encruzilhada. Quando falamos de vidas transexuais e travestis, esses caminhos que apontam as possibilidades de vida parecem, por vezes, ainda mais tortuosos ou pré-determinados, mas é sobre a possibilidade de uma plena existência afro-religiosa de transexuais e travestis que quero discutir neste texto.

Este trabalho é a retomada de parte das discussões e retratos de histórias de vida que abordei no meu trabalho de conclusão do curso de ciências sociais em 2020. Retomo esse material imbuído da visão crítica e otimista que Mariza Peirano (1995; 2014) me fez ter em relação à antropologia e sua plasticidade, como bem nos diz ela, parte considerável da vitalidade do trabalho etnográfico é a de poder ser retomado por outros autores para novas discussões com o passar do tempo, ou servir até mesmo para o próprio autor com posterior maturidade sobre o assunto, para assim rediscutir pontos, reavaliar questões e atualizar perspectivas.

Descrevo aqui as trajetórias de três travestis¹, com quem pude dialogar acerca dos seus lugares e não-lugares em casas de axé. Busco estabelecer correlações através dos nossos diálogos para uma inicial compreensão do que significa a formulação desses lugares dentro dos terreiros com base numa ideia de sujeito do culto afro-brasileiro.

No decorrer das formulações tive a oportunidade de conhecer algumas dessas mulheres e observar a sua relação com os seus terreiros e a reafirmação da identidade de uma "mulher de axé". Por vezes, repensei como tudo deveria ser conduzido por achar que adentrar em trajetórias de vida é algo muito delicado e sensível, pois ao embarcar nessas narrativas devemos considerar os seus processos de mudança, as violências sofridas, os discursos formulados e as identidades em constituição. Entretanto, utilizo aqui como metodologia o que Manuela Ribeiro (1995) chama de "histórias de vida

¹ Apesar de em muitos momentos o termo "mulher trans" aparecer, o uso da categoria "travesti" aparece utilizada por elas como forma de identidade feminina marcada politicamente por certas diferenças. É fundamental, para o entendimento da questão, que esses conceitos não sejam pensados como herméticos, sem mobilidade, mas antes de tudo, sejam articulados a partir de sua fluidez e porosidade (Barbosa, 2013; Carvalho, 2018). Mesmo que, nas últimas décadas, ambas categorias tenham sentidos disputados sobre a lógica do que significa ser mulher ou o que transpassa o binarismo de gênero academicamente, ainda descrevem uma identidade eminentemente feminina nas entrevistas aqui descritas. Outras perspectivas que entendem a travestilidade fora do guarda-chuva da transexualidade podem ser encontradas em trabalhos como o da antropóloga travesti Dediane Souza (2024).

enquanto procedimento de pesquisa sociológica” para compreender todas as tramas sociais que envolvem as trajetórias dessas personagens em terreiros de candomblé e como conceitos à exemplo de família, religião e gênero podem ser avaliados a partir dessas narrativas pessoais.

É neste sentido que me aproximo daquilo que Marco Antônio Gonçalves (2012) nomeia como *etnobiografia*, que problematiza os limites das tradições de pesquisa que situavam a biografia e a etnografia como entes que, antes observados como inconciliáveis, passam a ser combinados para retratar a trajetórias de sujeitos em seu contexto social e cultural. A *etnobiografia* aparece como uma ferramenta de trazer à tona narrativas de indivíduos a partir de relações de alteridades, de pessoas situadas em seus próprios contextos, que determinam e autobiografam sua própria história, sujeitos que são pessoa-personagem (p. 25) em um emaranhado coletivo.

Minhas pesquisas sobre a questão da transexualidade no candomblé tomam corpo a partir de 2018, quando decido escrever um ensaio sobre a presença de mulheres trans/travesti no candomblé diante da tradição. O fato de ser uma pessoa iniciada no candomblé me dava certa familiaridade com vários ritos e preceitos da tradição religiosa. Foi então a partir do olhar curioso “de dentro” que me propus a tensionar a crescente reivindicação de identidades trans/travestis nos terreiros e algumas das categorias tradicionais que me eram comuns e que aparecem aqui. Deste modo, pretendo elaborar nesse texto um olhar sobre os conjuntos de narrativas e experiências que delimitam, de modo mais incisivo, qual é o lugar da mulher transexual e da travesti dentro de um terreiro de candomblé e como os processos de reivindicação de suas identidades resultam em situações violentas de negação destas.

Durante a minha investigação estabeleci contatos com cinco mulheres, os quais envolveram vários níveis e etapas de observação e diálogo, que foram desde o acompanhamento em redes sociais até as entrevistas presenciais. Com algumas delas estabeleci diálogos informais, com outras, diálogos mais próximos que resultaram nas narrativas aqui apresentadas. Posso afirmar que a busca se mostrou mais complicada do que o imaginado. De fato, os caminhos que percorri até criar uma relação com algumas de minhas interlocutoras foi surpreendente, muitas vezes o campo nos faz reavaliar questões, questionar objetivos, repensar estratégias e todo este caminho constrói o sentido antropológico do trabalho. Por isso, elegi as entrevistas como forma de tratar

sobre essas trajetórias pessoais e abrir espaço para apresentar o modo como minhas interlocutoras elaboram os sentidos de seus lugares no candomblé.

Optei por apresentar a narrativa das trajetórias de três dessas travestis, embora tenha observado e tido contato com tantas outras travestis e mulheres trans, essas me permitiram desnudar aspectos fundamentais da análise deste trabalho. As suas trajetórias constroem caminhos para se pensar a formulação de lugares próprios de ocupação dentro dos terreiros e os processos de agência e conflitos dentro da dinâmica das tradições afro-brasileiras. Preservei nas transcrições o conteúdo das falas em sua originalidade, conservando gírias, expressões e fidelidade ao modo delas de narrarem suas próprias trajetórias.

Creio ser importante fazer algumas observações preliminares para compreender em que cenário se desdobram essas trajetórias. Os relatos e experiências que trago aqui são de travestis de Aracaju, que em seus percursos estabeleceram relações com as comunidades do candomblé sergipano. Refiro-me aos troncos familiares tradicionais do candomblé em Sergipe que deram origem a outras casas e assim expandiram as suas raízes em todo o estado. Para tanto, os nomes de terreiros, sacerdotes, sacerdotisas e quaisquer adeptos, que por ventura possam identificar diretamente outras pessoas envolvidas nas narrativas, serão suprimidos, visto que não constituem o objeto deste trabalho. O objeto desta pesquisa é instigar uma visão crítica acerca do entendimento do lugar da mulher trans e da travesti dentro dos terreiros em Aracaju.

Travestis que muitas vezes sofreram com toda a sorte de violência se sentiam muitas vezes invadidas e revisitar esses processos acendiam questões ainda dolorosas. Fato é, que por conta disso, as observações externas aos relatos me forneceram um bom panorama para compreender como se comportava o movimento de acomodação dessas mulheres dentro dos terreiros. Deste modo, trago aqui as trajetórias de três travestis a partir de seu primeiro contato com as religiões de matriz africana e o processo de transição de gênero.

A negação da identidade: Evellyn

A primeira delas é Evellyn Rauane, 21 anos, nascida em Paulo Afonso/BA. Ela veio para Aracaju ainda adolescente, com 16 anos de idade. Tive a oportunidade de conhecê-la antes de fazer sua transição de gênero, quando já era do candomblé.

Conversei com ela num sábado de manhã, após alguns desencontros na tentativa de marcarmos uma conversa, finalmente conseguimos. Cheguei por volta das 10 horas da manhã e nos sentamos juntos no sofá, tivemos um diálogo preliminar sobre a pesquisa e coisas afins e seguimos para a entrevista. Perguntei se poderia gravar nossa conversa e ela permitiu, apesar de ter umas poucas questões norteadoras, a nossa conversa seguiu de forma espontânea e fluida. As narrativas aqui são uma mescla das falas da própria Evellyn e de meus registros de nosso diálogo.

Ela saiu de casa para morar com amigas em outro município e desse modo abriu oportunidades para novas descobertas e experiências. Ela conta que foi um momento de aprendizados e reflexão sobre quem era e como se entendia.

Talvez até já me apresentei como homem homossexual cis, mas sempre tinha aquele questionamento, internamente sempre tive esse questionamento, seja pela forma como me vestia, seja sei lá, pela forma que eu realmente vivia e um dia eu tive a coragem né. (Evellyn, 2020).

Foi neste período que conheceu o candomblé junto com suas amigas, que tinham outros amigos em comum que já frequentavam o seu antigo terreiro. Juntas experienciaram festas e cerimônias neste terreiro e ao se encantarem com o culto aos Orixás, juntos fizeram *bori*², formando um barco³ de nove pessoas, sendo ela confirmada como filha do Orixá Oxóssi. A experiência dela com o candomblé coincidiu com o seu processo de autocompreensão de gênero.

Então, eu tava num momento muito difícil, saí da casa de minha mãe e fui morar no Rosa Elze um tempo com algumas pessoas, isso lá a gente começou a ter contato com várias coisas né, tipo com a cultura queer, a gente via que a gente não era normal, não era padrão de cisgênero de heterossexualidade e a partir daí eu comecei. Pra mim foi uma problemática até por conta do candomblé, por conta de minha mãe também, por conta de várias coisas, até eu vim parar para vir me compreender como uma mulher trans foi complexo, foi difícil, mas aconteceu e aconteceu que eu tive tantos problemas que infelizmente saí da casa de santo que eu tava. (Evellyn, 2020).

² Ritual de alimentar a cabeça nas religiões de matriz africana.

³ Termo que designa o grupo de pessoas que juntas se recolhem no *ronkó*, espaço sagrado de recolhimento e iniciação no candomblé, para realizar algum procedimento litúrgico, como o processo iniciático.

Em uma conversa com Evellyn, ela me falou sobre o processo de transição. O entendimento de que não se enquadrava como cisgênero⁴ e heterossexual, não a colocava automaticamente no lugar de transexual, em muitos aspectos a transição significa de fato isso, um processo que cumpre etapas para se chegar de um ponto a outro, seja a partir dos signos mais concretos, como na adequação do próprio corpo de acordo com sua própria imagem até a retificação formal de gênero nos documentos.

Devido a sua breve trajetória dentro da comunidade afro-religiosa, as experiências de Evellyn, não envolveram extensos relatos de múltiplas formas de violência. Mas quando o assunto são essas violências, ela fala sobre os percalços de se compreender uma mulher trans dentro do candomblé e assinala para uma questão fundamental, o nome social. Devemos partir do princípio, que para essas mulheres o nome social emerge não somente como um direito conquistado, mas como construção identitária de pessoa, que a partir disso pode minimamente passar a existir socialmente.

É nessa exposição que ela relata um dos maiores problemas em relação a sua vivência dentro do terreiro, a negação do nome social foi uma das violências mais fortes sofridas por ela. Ao negar o seu nome social, nega-se o seu direito de plena existência dentro da comunidade e de ser reconhecida como parte desta. Evellyn demonstra que essa negação é refletida no cotidiano do terreiro em tantas outras ações e proibições.

Na casa que eu frequentava, como eu comentei com você, a vestimenta era um problema também né, homem não pode usar pano da costa e esse tipo de coisa, como eu te falei, é o Orixá? É a vontade do Orixá, a gente não pode se sobrepor a vontade do Orixá, se o Orixá quiser que eu use pano da costa, eu vou usar pano da costa, se eu tiver com pano da costa e ele descer e quiser tirar, ele vai tirar como em qualquer outra pessoa, como já tirou de altos Babás, Babá feito no santo há muitos anos. Pra mim é a vontade do Orixá. (Evellyn, 2020).

No candomblé, as indumentárias e objetos sagrados são símbolos que identificam, postos sacerdotais, *iyawós*⁵, *abians*⁶, cargos religiosos e também delimitam identidades de gênero, como o uso de pano da costa somente por mulheres, o uso de *ekete* (espécie de gorro ou chapéu) para homens. Desse modo, dentro do terreiro existem normativas

⁴ Termo que designa pessoas que se identificam com o gênero que lhe foi atribuído ao nascer.

⁵ Noviço iniciado no candomblé.

⁶ Pessoas que fazem parte da comunidade de candomblé, mas ainda não passaram pelo processo de iniciação.

que regulam como homens e mulheres devem se vestir em cada ocasião e o que podem ou não fazer. Para Evellyn, em muitos momentos isso se tornava uma questão muito mais estética, que obedecia a princípios externos ao terreiro, como o fato de um sacerdote apresentar uma filha de santo transexual vestida em trajes tradicionalmente femininos.

Os mecanismos dessa negação se apresentam de forma sutil, em atos que visam uma correção que tem como base a tradição e a *vontade do Orixá*. Ela conta que evitava participar de cerimônias em outros terreiros, justamente por perceber os olhares de desconforto e de rejeição em relação ao seu comportamento e identidade. Como esperado, os processos de exclusão passam a se configurar como um princípio velado compartilhado por toda a comunidade.

Não me sentia à vontade pra ir, porque já existia essas coisas, essas problemáticas dentro de mim, eu não gostava, era uma unha feita, que eu adorava andar de unha feita, quando eu chegava numa casa pra visitar, já ficava olhando, o cabelo que eu adorava fazer um coque, então pra mim eu não gostava, minha atividade no candomblé era dentro da minha casa, nas obrigações que tinha em casa, nas festas que tinha em casa, eu não era muito de visitar outras casas. (Evellyn, 2020).

O ápice dessa relação conflituosa que resultou na saída de Evellyn do seu antigo terreiro foi o diálogo com a *Ìyálorixá*⁷. Ela narra, que no dia em que sentou para conversar, contar como se sentia e sobre a necessidade de ser tratada pelo seu nome social, houve a negação que motivou sua partida.

Coisas que pra mim, me incomodavam, como não ser tratada pelo nome social e ela não soube, sabe? Não soube me ouvir, não soube colocar aquilo dentro do coração dela e aquilo era um respeito, não era nada demais, não era me dar um cargo de *Eke di*, era só me tratar pelo meu nome social, que é básico, porque nome social todo mundo tem sabe, um apelido que chamam a pessoa dentro da casa, isso é um nome social e ela me negou isso. (Evellyn, 2020).

⁷ Sacerdotisa que coordena e comanda uma casa de candomblé de tradição yorubá, comumente chamada de mãe de santo.

A antropóloga Dediane Souza (2024) situa melhor este debate ao destacar o nome da travesti como um elemento que emerge do coletivo e se manifesta no individual. É comum que a atribuição de um novo nome signifique um verdadeiro renascimento, mas também uma espécie de batismo, algo que pode lhe ser atribuído por sua mãe-travesti ou pelo grupo e família de travestis que esteja inserida. O nome, por vezes, pode ser uma homenagem a alguém falecida, carregar algum significado pessoal ou que lhe identifique no grupo. O fato é que o nome de uma travesti vai além de uma simples escolha de mudança e renomeação, é sobre atribuição de sentido e de existência para si e para as suas.

Evellyn evidencia que vários outros cargos e autoridades do terreiro tendiam a reproduzir o pensamento da Ìyálorixá, que ocupava o degrau mais alto desta hierarquia. De modo sutil, as medidas corretivas ficaram mais evidentes e as proibições também, sempre legitimadas pelo argumento de que haveria um desagrado do Orixá com a expressão de sua identidade. Para Evellyn, uma das barreiras é a imagem que os sacerdotes e sacerdotisas têm a zelar perante a comunidade. Permitir que mulheres transexuais e travestis desempenhassem funções ou ocupassem o mesmo lugar que mulheres cisgênero era encarado como uma deturpação das tradições.

Após esta experiência, Evellyn se afastou do candomblé, apesar de afirmar que nunca abandonou seu Orixá. Ela não cumpriu o processo iniciático, mas diz que pretende voltar para alguma outra casa. Durante o tempo em que saiu, estabeleceu contatos com outros sacerdotes e sacerdotisas, amigos e amigas que apontaram possibilidades de terreiros, onde sua identidade seria respeitada.

A construção da travestilidade: Quésia

Já conhecia Quésia antes do início da pesquisa, ainda que naquele momento não fôssemos amigos próximos, tínhamos amizades em comum e sabia de sua presença em terreiros de candomblé, bem como a sua atuação na causa da presença de travestis e transexuais nos terreiros em Aracaju. Por estar imersa nestas discussões, ela foi uma das interlocutoras que de pronto toparam conversar comigo.

Ela inicia sua história com as religiões de matriz africana desde cedo. Mulher negra e periférica, modelo fotográfica, cantora, poetisa, entre tantas outras coisas que faz para sobreviver. Hoje com 23 anos de idade é filha da Orixá Oyá, os primeiros

contatos com os terreiros vieram de sua infância. Por ter crescido no bairro Porto Dantas, bairro da zona norte de Aracaju, onde segundo ela havia vários terreiros, acostumou-se com essa movimentação, até porque sua mãe frequentava alguns desses lugares.

Sua infância foi permeada das imagens de festas, cultos e transes, a sua mãe biológica era médium de incorporação, “rodava” de Orixá desde os quatorze anos e Quésia conheceu casas de umbanda e candomblé e cita algumas delas como lugares de muito trânsito, mas é somente aos doze anos de idade que decide se filiar à uma casa de umbanda.

Como relata ela, a sua entrada na Umbanda ainda envolvia muita imaturidade, mas com seus doze anos Quésia se percebia muito ingênua, foi levada à religião por problemas espirituais, mas até esse momento não entendia muito o que isso significava. Vale ressaltar que no período de sua entrada, a mãe de santo "trocou de águas" como ela mesma fala; passou da umbanda para o candomblé, onde foi iniciada recebendo *adeká*⁸. Quésia foi a primeira filha de santo deste novo período. Após três anos, saiu da umbanda e com o posterior agravamento de seus problemas espirituais foi levada pela mãe biológica para um terreiro de candomblé angola⁹, no qual tomou uma "obrigação maior" tomou um *bossé*¹⁰ e sanou parte desses problemas.

Foi somente em 2012, quando tinha dezesseis anos de idade, que se interessou em embarcar com mais profundidade no mundo dos Orixás. Passou a pesquisar, procurar conhecimento e compreender muitas das coisas que envolviam a sua religiosidade. Acabou não ficando por muito tempo neste segundo terreiro de candomblé de nação angola, a pedido da mãe biológica que por algum desentendimento a tirou de lá. Segundo conta, ela não sabia muito bem o que tinha acontecido, porque até esse momento era a sua mãe quem tomava as decisões referentes à sua vida espiritual, já que ela mesmo assume que não tinha muita responsabilidade ou certezas em relação a isso.

⁸ Processo que concede a um iniciado o seu direito de ser um sacerdote ou sacerdotisa no candomblé.

⁹ Casa de candomblé que tem como matriz as tradições de origem Bantu e constitui uma das nações do candomblé.

¹⁰ Apesar de não ter explicado de forma exata o que significa esta liturgia, ela deixa evidente que seria uma espécie de intermédio entre o simples *borí* e a iniciação religiosa de fato.

Não acabei ficando nessa casa e voltei para a umbanda, encontrei uma casa de umbanda no mesmo ano e gostei muito e passei cinco anos nessa casa de umbanda, saí da casa de umbanda e fui, depois que aconteceu um problema, acho que problemas acontecem em todos os lugares né, a travestilidade começou a aflorar, eu sempre fui travesti desde criança, sempre fui mulher, mulher, mulher né, mas eu precisava de tempo pra eu me reconhecer e o que atrapalhava para eu me reconhecer de fato, por mais que eu me reconhecesse, mas eu tinha um processo, era a não aceitação das pessoas, porque o convívio era muito tóxico né. (Quésia, 2020).

Após a sua passagem pela casa de umbanda, ela encontrou um terreiro de candomblé *ketu*¹¹ que já visitava há algum tempo. É importante salientar que o processo de reconhecimento narrado por Quésia envolve uma dimensão de legitimação social no terreiro. Neste sentido, por mais que ela tivesse certeza sobre quem era, não poderia estabelecer relações estáveis com pessoas que negariam insistentemente a sua identidade.

Depois que eu saí dessa casa, eu já visitava uma casa de *ketu* e fui pra essa casa de *ketu*, mas não cheguei a tomar nenhuma obrigação e a travestilidade, a minha transexualidade, só aflorando a cada dia mais e eu cheguei pra contar pro Babalorixá e eu contei pra ele que eu tava me sentindo muito desconfortável e tal, porque eu queria ser quem eu era de verdade, queria botar pra fora a mulher que estava dentro de mim e aí foi quando eu contei pela primeira vez pra alguém assim que eu era trans sabe, como ali era meu porto seguro, o axé era meu porto seguro, na minha cabeça eu tinha que contar primeiro para aquela pessoa, porque ia ser a pessoa que eu acreditava que ia ter apoio. Aí ele me falou que super me apoiava, mas do portão pra fora, do portão pra fora eu era Quésia, mas do portão pra dentro eu era "fulano de tal" e eu ia ser tratada, na época, no masculino o tempo inteiro, que não ia ter esse negócio de ser tratada no feminino dentro do barracão não. Ali foi onde eu desmotivei real da religião, já estava desmotivada por várias coisas que estavam acontecendo na minha vida e depois disso, fiquei muito abalada, mesmo assim, ainda fiquei três anos na casa. (Quésia, 2020).

A negação de sua identidade foi o que motivou a saída de Quésia do candomblé por um período, a negação da sua identidade só reforçou a necessidade de lutar por ela, e assim ela seguiu para a sua transição sem religião. Entretanto, podemos considerar que

¹¹ Casa de candomblé que tem como matriz as tradições de origem nagô-yorubá e constitui uma das nações do candomblé.

esse processo envolveu um constante amadurecimento em busca de reconhecimento e respeito a sua verdadeira identidade.

Ela sempre se viu como mulher, sua feminilidade sempre pareceu algo natural para ela, mas que não se encaixava nos discursos sociais sobre o corpo. "Desde pequena eu me vejo como mulher, desde criança, porém a gente passa por uma fase de aceitação corpórea." (Quésia, 2020). Ela conta que essa fase diz respeito à um olhar muito pessoal de reconhecimento, de se ver no espelho e enxergar uma mulher. Foi em 2008 que essa vontade começou a se expressar com mais intensidade e veio o desejo de contar para a sua mãe sobre o que sentia, mas por ausência de referências de transexuais, travestis e de como assumir essa identidade, o silêncio continuou. Quésia conta que nesse momento para ela, ser travesti era somente "gostar de menino e se vestir de mulher".

Os processos de aceitação de sua identidade foram difíceis e complexos, a transição envolvia desestabilizar estruturas que consolidavam o binarismo sexual. Em 2012 ela se assume gay socialmente e ultrapassa o que podemos chamar de uma primeira barreira nessa escalada de reivindicação identitária. É interessante notar que para ela, nunca houve de fato um homem homossexual em seu corpo, a maturidade revelou ser essa, uma das "capas" utilizadas por inúmeras transexuais e travestis como forma de compreender o seu processo identitário. Deste modo, a identidade de homem cis homossexual passa a ser um mecanismo que amortece os impactos e efeitos da adequação social.

Podemos pensar nesse ponto através do que Berenice Bento (2006; 2012) chama de cisheteroterrorismo que produz as identidades sociais masculina/feminina a partir do dismorfismo corporal pênis/vagina. Essa lógica determina desde a nascimento lugares específicos de existência e comportamentos para meninos e meninas que vão desde de cores das roupas, passando pela sexualidade e pregando um destino bem determinado a partir do sexo biológico. No caso da transexualidade, o nível de subversão da economia cisheterossexual assume um aspecto ainda mais radical, pois, para além da relação amorosa-sexual prescrita na orientação sexual, a transição de gênero incide uma revolução sobre o corpo, a identidade e a existência. (Santos, 2023).

Em 2015, Quésia conta que a vontade de realizar a sua transição de gênero era cada vez mais forte. Os conflitos internos aos poucos começavam a se acomodar e o entendimento de que existia somente um caminho a ser percorrido, tornava-se cada vez mais claro, havia uma identidade a ser reivindicada e ela lutaria por esta.

Em 2017 Quésia finalmente inicia sua transição e resolve contar para sua família de sua decisão. Em meio a conflitos e brigas, a negação emerge novamente. Em busca desse reconhecimento dentro das comunidades afro-religiosas, ela aponta que, na maioria de suas experiências, os conflitos não se estabeleciam diretamente com o Babalorixá¹² ou a Ìyálorixá, mas com outros membros do terreiro que, por ventura, não concordavam com sua presença no terreiro. Prova disso é o contato que mantém com quase todos os dirigentes das casas por onde passou.

Enquanto Quésia, em muitas vivências que eu vi, conversando com muitas amigas e vivendo na pele, era o seguinte, não existia um lugar, não existia um lugar de fato, a gente sempre é excluída, a maioria das casas sempre tem essa exclusão sabe, e tem um detalhe, tem muitas casas que fingem aceitar e têm as casas que aceitam, as casas que fingem aceitar é, “ah você é trans, aqui dentro você vai usar calça, camisu e calçolão e a gente vai lhe tratar como Mayara, no feminino, mas aqui você vai usar roupa de homem, ou é assim, “Mayara aqui você vai usar saia, baiana, pano da costa e pano de cabeça, você vai ser tratada no feminino, porém, no fundamento, no jogo, qualquer função que tiver no axé que seja fundamento a gente vai precisar usar o nome antigo”, o nome de bofe sabe (sic) e aí são várias coisas que acontece e isso é uma transfobia. Só que a carência da aceitação e o amor pela religião, que na verdade não é nem pela religião, pelo Orixá né, o amor pelo Orixá fala mais alto e a gente acaba se deixando sofrer transfobia sabe. Porque quando a casa lhe vê como homem ou como mulher, assim como a minha me ver, ela vai lhe tratar no feminino, no masculino, no gênero que você se identifica, desde o jogo de búzios à um fundamento. (Quésia, 2020).

Ela relata que são vários os percalços sofridos pela reivindicação da identidade dentro do terreiro, desde a exclusão nas relações à sucessivas violências psicológicas, que muitas vezes fizeram ela acreditar que poderia ser punida ou desprezada pelo Orixá pelo simples fato de se pensar mulher. O uso dos elementos simbólicos como ferramenta de negação dessa identidade, se constitui como um desses percalços, que é assinalado por ela como uma violência.

¹² Sacerdote que comanda e coordena uma casa de candomblé de tradição yorubá, comumente chamado de pai de santo.

De todos esses anos, que eu frequentei as religiões eu nunca tinha entrado numa roda, eu só entrei em roda, duas ou três vezes, porque os Orixás me chamavam para entrar, mas caso o contrário eu não entrava, porque eu não gostava e usar calça pra mim era um absurdo, porque eu não me sentia bem sabe, eu me achava um ser estranho de calça. (Quésia, 2020).

Ela narra exemplos comparativos entre situações vividas por homossexuais masculinos e mulheres transexuais dentro do terreiro, à exemplo do Babalorixá homossexual, que trajado com algumas vestimentas tradicionalmente femininas, nega o uso destas para mulheres trans, sob o argumento de que elas "são homens". Sobre este aspecto, ela aponta uma disparidade entre os lugares, já que em muitos terreiros, homossexuais podem se apropriar de elementos femininos e mulheres trans têm esse direito negado. "Os homossexuais, eles enfatizavam isso, que eu podia ser mulher do portão pra fora, mas também que eu nunca ia ser mulher porque eu tinha um pênis." (Quésia, 2020)

Para ela, é óbvio que os percalços nunca vão acabar, justamente pela dinâmica de movimentação que existe no terreiro, sempre existirão pessoas que negarão essa identidade e outras que vão investir em processos de violência para deslegitimar a ocupação desse espaço por corpos socialmente não aceitáveis. O discurso dismórfico assume um caráter regulador, na medida em que precisa adequar o meio social para os funcionamentos pré-determinados desses corpos (Bento, 2006; 2012).

Se nos dias de hoje é comum que observemos o candomblé como um lugar de amplo acolhimento aos homossexuais, que frequentemente se tornam sacerdotes dentro da religião dos Orixás, nem sempre essa foi a realidade. Indiscutivelmente, há hoje um lugar inquestionável para os homossexuais dentro dos terreiros, mas o mesmo não pode ser dito ainda sobre travestis e transexuais. Chego a essa conclusão a partir de uma revisão sobre como o tema foi tratado nos estudos afro-brasileiros, desde o trabalho inaugural de Ruth Landes (2002) sobre matriarcado e também homossexualidade nos candomblés da Bahia na década de 1930, a retomada de sua pesquisa por Peter Fry (1982) que dá continuidade as questões sobre homossexualidade passiva e ativa nos terreiros e as posteriores discussões que colocam o gênero e a sexualidade como um tema central nos estudos afro-brasileiros sobre o candomblé a partir da década de 1990. (Santos, 2023).

Neste meio tempo, a notoriedade de Babalorixás que passaram a se apropriar de indumentárias e elementos femininos no candomblé criou uma espécie de lugar estabelecido para essas figuras dentro da religião a partir da década de 1950. Estes sujeitos imprimiram sua autoridade a partir de um estrito respeito pela tradição e domínio sobre as liturgias, que edificava em torno de suas figuras uma aura de competência ritual e sabedoria tradicional, ainda que operassem paulatinas modificações estilísticas na tradição religiosa. Entretanto, esse não foi o mesmo caso de pessoas transexuais e travestis.

Outro relato de Quésia, demonstra o processo de exclusão revelado através do uso de elementos ritualísticos e simbólicos. A dimensão desumanizadora das ações narradas por ela, são muitas vezes naturalizadas dentro dos terreiros. Com isso, quando abordo uma contraposição à essas atitudes, não trato aqui de subversão da estrutura litúrgica, ou de expressões que possam soar como invencionismos dentro dos terreiros, mas do uso desses elementos, vestimentas e objetos, como ferramentas dos discursos reguladores que promovem um constrangimento nessas sujeitas.

Uma casa que eu já visitava, que já conhecia, que eu frequentava, ia visitar as festas e tal e um certo dia, teve uma festa e eu fui para a festa e botei meu pano de cabeça, tava composta, tava de camisa cobrindo os ombros, de saião, que eu amo saias longas, botei meu pano da costa, botei meu pano de cabeça e entrei na roda e aí eu fui convidada a me retirar porque eu não estava trajando roupas corretas para ficar na roda, ou seja, eu tinha que usar camisu e calçolão né, calça, para estar na roda, e assim ali foi o pico de surto, foi onde eu disse que não queria mais religião nenhuma. (Quésia, 2020).

Acerca deste ponto, o Prof. Wanderson Flor do Nascimento (2019), ao analisar os principais argumentos utilizados para a recusa de aceitação de pessoas transexuais em terreiros, nos fornece um caminho para pensar a questão da vestimenta como elemento de conservação da tradição. Ainda que possamos compreender que a tradicional baiana com sua saia alva, grandes anáguas e tecidos de *richilieu* faça referência direta às religiões de matriz africana no Brasil, é necessário destacar o fato de que essa vestimenta é tipicamente europeia, desde o tipo do tecido até a forma de vestir.

A ideia não é pensar no mero e simples esfacelamento de qualquer tradição que tenha origem colonial, como as roupas, mas situar as tradições num contexto

sócio-temporal de adequações e mudanças, pois do mesmo modo que a baiana passou a servir como elemento distintivo do candomblé, na segunda metade do século XX, homens, que levaram o candomblé baiano para o sudeste, passaram a usar elementos tipicamente femininos como *ojá* (pano de cabeça) e pano da costa.

Após a saída da casa do seu último Babalorixá, que negou o reconhecimento da sua identidade dentro do terreiro, ela conta que passou três anos afastada do candomblé, por acreditar não ser ali o seu lugar. Apesar de todos os percalços, recebeu o acolhimento de duas casas de axé, que ela considera como pioneiras nessa aceitação. Atualmente, ela conseguiu encontrar uma casa que a reconheceu e a acolheu como filha. Ela relata que sente que encontrou o seu lugar, onde é respeitada e tratada como mulher de forma integral e reforçou ainda mais os seus laços com o Orixá.

Os caminhos de Oxum e a transmilitância: Geovana

Geovana era uma figura que já fazia parte de meu imaginário sobre travestis e transexuais no candomblé, pois cruzei com ela algumas vezes em algumas festas em terreiros. Decerto, quando pensei em conversar com algumas travestis e mulheres transexuais para a realização desta pesquisa ela foi uma das primeiras que tive certeza que precisava conversar. A narrativa de Geovana sobre sua experiência religiosa como travesti nos terreiros é a que apresenta uma maior vivência, justamente por ter sido uma das primeiras a reivindicar esse lugar. Geovana, foi uma das travestis que sempre se envolveu nas discussões acerca da relação entre a transexualidade e o candomblé em Sergipe, sendo reconhecida como uma das pioneiras desse debate.

O que me chamou a atenção em todos os nossos diálogos foi o modo como ela remonta a sua trajetória nos terreiros, tendo como base a relação de estreitamento de laços com seu Orixá. Geovana Soares, é natural de Arapiraca/AL, morou boa parte de sua vida em Maceió e aos treze anos de idade veio para Aracaju. Geovana foi a primeira das mulheres com quem conversei diretamente. Os nossos diálogos extensos me permitiram um olhar mais amplo e preparado para o que eu pretendia abordar. As narrativas de suas experiências contam uma história de resistência e luta por sua identidade e existência dentro e fora do terreiro.

Ela descreve, que seu primeiro contato com as religiões de matriz africana foi o momento em que iniciou as percepções do que era Orixá. "Meu primeiro contato real

oficial com as religiões de matriz africana foi em Salvador, mas não foi bem um contato religioso. Desde que me entendo por gente eu me atraio pela questão da bruxaria, ocultismo, enfim." (Geovana, 2020). Ela conta, que quando adolescente se afirmava uma "wicca auto-iniciada" e sempre esteve distante de outros panteões de divindades, como o africano, tendo centrado seus estudos em deuses e mitologias européias.

Em sua ida para Salvador, estabeleceu contato com o mundo das tradições afro-brasileiras através da mãe da sua madrastra, que foi a sua referência de avó. Apesar de muito católica, sua avó tinha forte relação com o candomblé, tendo um dos seus filhos biológicos sido iniciado *iyáwó*. Geovana narra que ele comprou várias ervas e sua avó fez um *amaci*¹³. Nunca havia tomado um banho daquele tipo. Foi a primeira vez que tinha experienciado aquela sensação. Junto com o filho de sua avó e sua madrastra foram para um show de *reveillon* em um clube e a banda que tocava naquela noite abriu o show tocando a música "É D'Oxum". Apesar de nenhuma relação direta com o candomblé, bastou isso para que ela tivesse uma reação inusitada e sentisse uma energia forte. "Eu não tinha ideia do que era Oxum, mas eu comecei a chorar, o cara falava, "todo mundo é D'Oxum", mas eu não sabia o que era Oxum." (Geovana, 2020).

Após a sua experiência no show, Geovana foi convidada por uma amiga em Aracaju a visitar uma casa de umbanda branca da qual fazia parte. Geovana descreve a casa como um local simples; as cerimônias não eram grandes festas e nem tinham muitas incorporações. A visita aconteceu no dia da festa de Santo Antônio, a cerimônia parecia uma festa comum, com bolo e tudo mais. Desse primeiro contato surgiu o convite para ir em outra reunião, mesmo leiga e cheia de preconceitos ela voltou ao terreiro, conheceu as entidades e recebeu passes energéticos. Nesse momento, mais um sinal surgiu: "A Oxum incorporou naquela reunião e disseram que era algo muito raro a Oxum incorporar na médium que veio naquela reunião e só deu passe em mim." (Geovana, 2020). Ela conta que no final da reunião, sua amiga perguntou à mãe de santo qual era o Orixá de Geovana que, sem titubear, respondeu que era Oxum com Oxóssi.

Os fatos fizeram com que Geovana começasse a frequentar o terreiro e desse início ao desenvolvimento de sua mediunidade. Os passes dados pelo caboclo da mãe de santo, acompanhados de uma determinada cantiga, faziam ela irradiar¹⁴ e a partir disso,

¹³ Banho ritualístico que faz parte do cotidiano dos terreiros, que combina vários tipos de ervas e é macerado na água.

¹⁴ Processo de sentir a proximidade da energia do Orixá com sensações físicas, mas não entrar completamente em transe.

o caboclo passou a exigir que a própria mãe de santo a preparasse para sua iniciação. Com o tempo as cobranças passaram a ser cada vez maiores e mais constantes. A mãe de santo, por se encontrar em idade avançada, não se dispunha para coisas dessa magnitude e não queria mais ter filhos de santo, alguns já tinham ido embora e os poucos que ficaram sabiam que as coisas não seriam mais como antes. A mãe de santo dizia que dava suas festas apenas por obrigação até o fim da vida. Com o tempo, a cobrança rígida do caboclo fez com que a mãe de santo recuasse. Geovana passou a frequentar menos o terreiro, pois a mãe de santo não mais a convidava para as reuniões e, apesar de já saber quem era Oxum, através de suas pesquisas e breve vivência, ainda estava no início a sua trajetória com os Orixás.

Geovana conta que, passado um determinado tempo, um amigo a convidou para o candomblé, cheia de preconceitos e incertezas ela recusou, pretendia encontrar uma outra casa de umbanda, mas nunca chegou de fato a procurar. Foi nesse momento que Oxum se fez presente mais uma vez e lhe deu outro sinal.

Uma noite eu dormindo, eu morava bem próximo à feira do Augusto Franco e era muito distante do barracão do pai de santo que eu comecei a frequentar, só que, não sei te explicar como, eu estava dormindo e acordei de madrugada ouvindo tocar Ijexá e ouvindo as pessoas gritando: *Ora yeyê ô! Ora yeyê ô!* Era muito distante, pode ser que o vento tenha levado, mas era muito distante e eu acordei achando que tinha um show na praça, eu falei: gente tá tendo show na praça do Augusto Franco uma hora dessa? E aí ouvi o pessoal gritando: *Ora yeyê ô!* Eu falei: gente tão cantando pra Oxum, pra minha mãe e eu achei estranho né. E aí no dia seguinte, eu fui atrás desse meu amigo e relatei isso, ele falou: bom, teve *borí* na casa, de uma Oxum. Aí eu falei: não, não acredito que eu consegui ouvir aquela distância, o vento trouxe, não tem condições. Aí ele falou: mulher eu acho que já tá mais que na hora de você começar a cuidar da sua Oxum, porque recado não falta. (Geovana, 2020).

O acontecido despertou a atenção dela, que começou a frequentar o mesmo terreiro que seu amigo. Ela conta que a primeira cerimônia que participou foi a saída, cerimônia pública do processo de iniciação, de um *iyáwó* de Oxalufan¹⁵, que posteriormente se tornaria seu padrinho. Ficou no canto meio assustada, era até então um universo desconhecido.

¹⁵ Um dos Orixás cultuados no candomblé.

Durante o *rum* de Oxalá ele soltou um pombo, e o pombo quando Oxalá soltou, veio e pousou em mim. Só que eu fiquei muito assustada, fresca do jeito que sou me assustei. Aí o pombo saiu de mim e pousou na Oyá do outro afilhado dele e aí quando o pombo pousou, a Oyá que estava perto de mim deu *ilá* e eu super assustada, sem conhecer de nada. (Geovana, 2020).

A partir dessa experiência, decidi que poderia conhecer o candomblé e dentre vários nomes, decidi que se fosse ter um Babalorixá, gostaria de um que já houvesse observado no terreiro. Assim foi feito, escolheu o seu primeiro Babá¹⁶ por afinidade e de pronto foi jogar búzios com ele. Em seu jogo, seu novo Babá informou da necessidade urgente de um *borí* e de um conflito existente em relação aos seus Orixás. Oxóssi e Oxum respondiam em sua cabeça e as dúvidas do seu Babá a encaminharam para o Babalorixá dele, que era o seu avô de santo. Ela conta que nesse dia, a caminho de sua casa, se sentiu triste porque sentia Oxum como sua mãe, mas não entendia a confusão que estava acontecendo. Foi a primeira e única vez que ouviu Oxum falar claramente com ela, lhe dando a resposta de que ela era sua mãe. Jogando búzios com seu avô ele confirmou que na verdade ela era de uma qualidade¹⁷ rara de Oxum que possuía caminhos com Oxóssi. Geovana descobriu que era de Oxum Karê.

Na época eu tinha 16 anos, acho que sim, porque eu já tinha começado a me hormonizar, eu acho que eu tinha 16 anos, tava no início da minha transição de travesti, meu pai não morava comigo, eu morava só eu e minha irmã, mas aí tinha toda aquela situação delicada com meu pai por eu tá assumindo a minha travestilidade e meu pai não dava suporte financeiro nenhum. E aí foi quando, eu comprava meus hormônios, minhas coisas através da prostituição, porque eu tinha casa, porque meu pai pagava o aluguel pra mim e pra minha irmã, eu tinha comida e eu tava terminando o meu ensino médio, mas fora essas três coisas, eu não tinha suporte financeiro nenhum, tipo, se eu quisesse pegar um ônibus eu não tinha dinheiro pra pegar um ônibus, porque meu pai não me dava e aí foi quando eu comecei na prostituição e aí eu comecei a me prostituir para conseguir tomar meus hormônios, comprar minhas roupas femininas. (Geovana, 2020).

¹⁶ Abreviação de Babalorixá.

¹⁷ A ideia de qualidade de Orixá no candomblé faz referência a determinados aspectos de um Orixá que conferem a ele particularidades e especificidades de culto.

Ela narra ainda que seu pai parou de lhe dar roupas masculinas, pois ela as vendia para a diarista que trabalhava em sua casa e que tinha um filho da sua idade. Vendia por preços pequenos, suficiente apenas para comprar calcinhas e todas as suas roupas femininas. O passo seguinte era a realização do seu *borí*. Sem dinheiro e condições de prosseguir, a resposta era óbvia. "Pra tomar um *borí* eu vou ter que me jogar na pista né, pra conseguir esse dinheiro" (Geovana, 2020). Foi o padrinho que a tranquilizou, ele conseguiu dar boa parte do necessário para a realização do *borí*.

Antes disso, ela relata que era tudo ainda muito vago, não tinha muito conhecimento e nem contato, o pouco que tinha, não permitia compreender tudo aquilo de uma vez só, se admirava de seu Babá, pois ele gostava de contar *itáns* (mitos) e falar sobre os Orixás. Ela conta que ficou recolhida durante duas semanas no terreiro até o dia de tomar o seu *borí*. Dessa forma, ela iniciou sua jornada dentro do candomblé, com uma outra perspectiva de mundo, sentiu que passou a estar ali pela beleza da religião e não mais pela simples necessidade.

A vida de uma travesti¹⁸ no candomblé envolve percalços a partir do momento em que há a reivindicação dessa identidade. No caso de Geovana, isso envolveu uma ampliação do seu olhar sobre o que significava ser uma mulher trans/travesti. Para além dos estereótipos, ela conta que foi desconstruindo e ressignificando o que significava se afirmar travesti, com a ajuda de uma amiga que lhe apresentou a dimensão política disso.

Eu me identificava na verdade como andrógeno, porque era um termo que eu tinha achado pesquisando na época em que era wicca, pesquisando sobre outras mitologias, aí tinham descoberto o termo androginia, que vem da Grécia, vem de uma criatura mística que é uma mescla de vários seres. E aí na época a moda também, tava muito em alta esse termo, por que a moda sempre achou belo o não-binário, que hoje a gente entende como não-binário, naquela época era o andrógeno, aí eu me identificava no meio LGBT como andrógeno, só que não era como as minhas amigas que quando chegava o final de semana se montavam e iam pra boate, eu tava sempre montada, e aí era a questão, eu tava 24 horas montada. (Geovana, 2020)

¹⁸ Todas as meninas utilizam ora ou outra os termos travesti e transexual como sinônimos para se auto referirem. O termo travesti muitas vezes aparece como uma categoria política de sua afirmação identitária e o termo transexual aparece relacionado à construção de uma identidade feminina dentro do terreiro, num lugar de "mulher de axé" ou sobre a percepção externa de outros nas relações sociais cotidianas.

Ela explica que a verdade é que não conseguia se identificar com nenhum dos gêneros e que por não querer ter cabelos longos, se prostituir, pois o fazia por necessidade, entre outras coisas, não podia ser uma travesti. A ruptura com esses estereótipos fez com que percebesse que a verdade é que sempre tinha sido uma travesti que nunca tinha despertado para sua condição. No terreiro ela narra que nunca foi cobrada pelo pai de santo. É importante salientar, que algum tempo depois de sua entrada no candomblé, por questões pessoais e alguns conflitos, ela se tornou filha do Babalorixá que antes era seu avô de santo. Em conversas com seu Babá, ela diz que, ele muitas vezes contou, que no passado já tinha sido como ela, mas que a iniciação mudou sua cabeça e a questionou sobre a possibilidade de Oxum mudar a cabeça dela também.

Quando entrou no candomblé ainda não compreendia de fato que a sua identidade não possuía um rótulo. Apesar disso, mesmo que ainda não tivesse um nome feminino, sempre foi lida socialmente nesta condição, pois segundo ela, sua figura era feminina, tratada no feminino, era a irmã, a filha, a *abian*, mas quando tinha que falar seu nome, algo parecia estranho sempre.

A questão maior vinha dos filhos mais velhos da casa, porque eu tava de esmalte, eu tava maquiada, porque eu tava usando short curto e porque eu tava usando pano da costa de *iyabá*, a cobrança vinha mais dos mais velhos da casa e dos ogans. (Geovana, 2020).

As questões políticas e sociais impeliram Geovana a aceitar o seu processo de travestilidade¹⁹. As amigas passaram a questionar o porquê ela não se percebia travesti, o seu amadurecimento político e a necessidade de reivindicar uma identidade como forma de sobrevivência fizeram ela tomar a decisão de se assumir uma travesti.

Eu fui numa loja feminina no shopping Riomar e fui pedir emprego, na época eu tava com o cabelo relativamente grande, tava um *channel* no ombro, fui vestida de mulher, fui maquiada pedir emprego na loja, e as meninas da loja, a gerente disseram: pra gente não tem problema nenhum, a gente só vai conversar com o dono, mas todo mundo gostou de você, as funcionárias gostaram de você, eu vou conversar com o dono, mas pra mim não tem problema nenhum. Eu fiquei super ansiosa, porque eu queria muito sair da prostituição, mas eu precisava de outra forma de trabalhar. E aí quando elas me chamaram, eu tinha cortado o cabelo, eu tinha raspado o cabelo, eu era

¹⁹ Notei durante as narrativas que todas elas utilizaram o termo "travestilidade", que se refere ao seu comportamento e expressão feminina e de travesti.

loira de channel, eu pintei de rosa, o cabelo estragou e ficou aquele negócio, teve um recolhimento e eu fiquei com os *iyáwós* tomando banho de *abô* e o cabelo ficou estragado. E aí eu falei: vou raspar. Raspei meu cabelo, passei a máquina três e raspei. Aí a menina me chamou pra entrevista de emprego, a gerente me ligou e falou: olhe, a gente tá fazendo entrevista e precisando de alguém pra trabalhar e eu vi seu currículo aqui e lembrei de você. Quando eu cheguei lá com o cabelo raspado, vestida toda feminina, com meu saltinho, toda arrumadinha, maquiada, mas de cabelo raspado, a moça da loja a gerente falou: olha, aqui é uma loja feminina, a gente só contrata mulher pra trabalhar, quando você veio entregar seu currículo, eu olhei pra você e vi uma menina, eu não tinha problema nenhum em contratá-la, mas assim dessa maneira que você está, infelizmente eu não posso contratar, porque eu tava com o cabelo raspado. Aí foi que eu falei: não, eu consigo ter uma vida normal, ou dá ou desce, ou eu decido ir pra um lado ou viro viado de vez, porque agora o meio termo não tá dando. Não tava dando nem na prostituição, porque os clientes queriam as meninas montadas e eu era ousada, eu não colocava peruca, eu nunca me considerei uma montagem. Eu não me montava pra ir pra boate, eu me maquiava e ia com o cabelo que eu tinha, no máximo um aplique. Eu nunca fui drag queen, então eu não ia assim pra rua, eu ia como realmente eu era. Aí começou os clientes a procurar mais a minha amiga que tava com o cabelo grande, travesti assumida e não me procurar. (Geovana, 2020).

Ao tomar a decisão de que precisava assumir sua identidade travesti para dar continuidade a sua vida e conseguir encontrar um lugar social, Geovana decidiu conversar com seu Babalorixá sobre a sua decisão. Contou que desejava se iniciar, que se recolheria, mas quando saísse do *ronkó* sairia uma mulher, uma travesti. Na tentativa de dissuadi-la de sua escolha, ela conta que seu Babá pediu para um dos seus filhos, que também era Babalorixá e muito próximo a ela, que a convencesse a abandonar essa decisão. O caso dela desafiava qualquer lógica existente naquele espaço, como poderia uma pessoa ser recolhida para iniciação e reaparecer como uma mulher? Suscitaria comentários em toda a comunidade afro-religiosa, que poderia culpabilizar o seu Babalorixá por isso e até mesmo "questionar a navalha dele"²⁰. Os conflitos gerados a partir disso, se desdobraram em alguns processos de negação e violência.

²⁰ Como relatado pelas três interlocutoras, a ideia de uma imagem a zelar diante das outras comunidades de candomblé tinha um peso importante na recusa do reconhecimento das identidades dessas travestis. Ousar criar um lugar para essas sujeitas no terreiro colocava em xeque a tradição familiar dos sacerdotes e poderia posicioná-los como deturpadores dos costumes.

Até que teve a gota d'água do *ogan*, me ver passando com o pano da costa de *iyabá* e eu responder que sim. E aí foi quando ele rodou Oxum e mandou Oxum botar na minha cabeça que eu era homem, e aí pra mim foi a gota d'água e eu disse: não, não preciso passar por isso. Diferente de tudo, na minha vida religião é uma escolha, por mais que eu ache, por questão de fé, que eu "não tive escolha" e que foi uma questão de destino, mas pra questão lógica, é uma escolha. Então eu não escolhi a família que tive, eu tive que enfrentar ela, eu não escolhi a sociedade que eu nasci, mas eu tive que enfrentar, agora a religião eu escolhi, então eu não vou ficar numa religião que não me aceita como sou. Por mais fé e devoção que eu tenha em Oxum, eu não vou continuar. (Geovana, 2020).

Os eventos que se seguiram envolveram uma série de conflitos entre Geovana e seu Babalorixá, que não irei descrever aqui por serem muito particulares e envolver trajetórias de outras pessoas, o que fez com que ela abandonasse o terreiro. Com o outro Babá, que tinha sido designado para lhe aconselhar, ela estabeleceu fortes laços de amizade, cumplicidade e respeito. Tanto, que por escolher não a abandonar, esse pai de santo foi abandonado pelo seu próprio Babalorixá. Ele recolheu sozinho para a iniciação dois *iyáwós* de Logunedé e teve a ajuda dela, Geovana que acompanhou e cuidou dos dois iniciados no período de recolhimento. Mesmo com todas as barreiras, o seu novo Babá reconhecia sua identidade e tencionava o seu processo de reconhecimento cada vez mais. Ela conta que em sua antiga casa, além da constante tentativa de a convencer de que era um homem, uma das grandes interdições estava no uso do pano da costa e da baiana²¹, elementos tipicamente femininos no candomblé.

A primeira vez que usei baiana foi na saída de um *iyawó* sozinho. Porque quando eu tirei os de Logunedé, o meu Babá já tinha conversado comigo, eu já era travesti, só que na saída dos Logunedés ele me pediu que eu usasse saia, também não era uma vontade minha, eu só queria ser respeitada como mulher, eu queria por exemplo que a vela que fosse acendida, fosse acendida como madrinha e não como padrinho (se referindo ao *bori*) enfim, essas questões que me tocavam mais. As questões de fundamento, questões de vestimenta, não era uma questão que eu pensava em levantar, porque eu ia ser questionada, que "ah, mas você quer fechar, quer *close*". E aí eu nunca quis

²¹ A baiana é o modo que se nomeia o conjunto de roupas tipicamente femininas no candomblé, já o pano da costa é uma das peças deste conjunto que é tradicionalmente usado somente por mulheres, pois, entre tantas funções, cumpriria o papel de proteger os seios e o útero.

isso, tanto que até hoje eu quando vou pro *xirê* de candomblé eu evito usar maquiagem, pra mostrar as pessoas que eu não estou ali pra fechar, pra dar *close*, que se eu quiser dar *close* eu vou dar *close* na boate, eu vou em outro lugar, além de que não é o espaço pra isso, eu não estou ali pra isso, eu sempre tive essa questão. Aí quando teve essa saída dos Logunedés, eu tava de calça, mas tava vestida como as travestis se vestem no candomblé que não aceitam, de calça, de camisu, mas eu tava com o pano da costa de *iyabá* e torso, turbante, quando eu usava calça, usava um pano da costa muito comprido, aí ficava parecendo um vestido, nunca foi uma questão pra mim naquela época. A questão da baiana, foi quando meu Babá falou comigo e começou a me questionar: se você quer de fato fazer esse enfrentamento, você tem que se vestir de acordo com sua outra irmã que é mulher no terreiro. Aí quando ele começou a questionar eu falei: é, de fato não tem coerência eu reivindicar um espaço feminino dentro do candomblé e eu não me vestir como as mulheres se vestem. Claro que pra mim o que importa mais é a questão do fundamento, porque a gente tá falando de uma religião e você tem que entender que o mais importante dentro das religiões são os fundamentos e não vestimenta e tudo mais, mas a vestimenta faz parte da nossa liturgia, então é uma consequência. Aí foi quando eu usei a baiana pela primeira vez, foi na saída desse *iyáwó*." (Geovana, 2020).

Participar de uma cerimônia pública no candomblé vestida de acordo com o seu lugar e como se compreende, enquanto mulher de axé e travesti, fez com que ela tivesse a dimensão da importância do uso simbólico desses elementos rituais. Após algum tempo, seu Babá comunicou que sairia do candomblé, mas que antes disso, poderia iniciar ela e dar *adeká* como pagamento da dívida que ele tinha com Oxum. Por não ter estrutura psicológica e financeira, ela acabou recusando. A iniciação não significava o passo mais importante para o seu reconhecimento, mas constituía uma parte de sua luta dentro do terreiro.

Apesar de observar o uso que os homens cisgêneros homossexuais faziam dos elementos femininos e como se apropriavam destes para performar um lugar de feminilidade legitimada, Geovana percebia que sempre foi cobrada em fazer o mínimo possível, mesmo sendo reivindicado aquele espaço de mulher. Diferente deles, ela não poderia expressar sua travestilidade; deveria ser cada vez mais contida em seus atos e mais regulada em sua expressão de identidade.

Neste quesito, as opiniões de Geovana, Quésia e Evellyn convergem, no sentido de pensar que ao mesmo tempo em que o lugar da mulher trans e travesti dentro do terreiro é negado, existe a consolidação de um lugar para o homossexual masculino. Uma das possíveis respostas pode estar na subversão do gênero em relação aos fundamentos. Enquanto os homossexuais ocupam o lugar de *adé* de forma transitória, em festas públicas e durante a incorporação, na execução dos fundamentos conservam a sua condição masculina. Elas, enquanto mulheres, reivindicam um lugar identitário que subverte essa estrutura em todas as instâncias. Como argumenta Geovana, na hora do cumprimento dos fundamentos às suas identidades sempre são negadas.

Eu acho que existem dois lugares da pessoa trans dentro do terreiro. Existe o lugar da travesti não politizada, da travesti periférica, da travesti negra, da travesti que não teve acesso a informações, do que é identidade de gênero, orientação sexual, que não tem esse embasamento e não pode discutir e que aceita esse lugar de ser vista como *adé* dentro da religião, como homem feminino, apesar de todo mundo saber que não é um homem feminino é uma travesti, mas que aceita esse lugar por falta de conhecimento ou por diversos fatores e existe o lugar que eu faço parte agora, que é das pessoas trans que vem da academia, que vem do lugar de privilégio, que vem de um lugar de conhecimento e de poder. (Geovana, 2020).

Sobre a categoria *adé* utilizada por Geovana, que pode ser traduzido do yorubá como “coroa”, Felipe Rios (2011) nos mostra que esse é um conceito êmico, um termo corrente no cotidiano dos candomblés para designar homossexuais com trejeitos femininos e que se apropriam dessa feminilidade na construção de sua identidade religiosa. O termo é justamente a materialização conceitual daquilo que Landes (2002) chamou de homossexuais passivos no século passado e descortina a existência de um lugar estabelecido, ainda que estereotipado, para esses sujeitos dentro do terreiro.

Após seu terceiro Babá se afastar do candomblé, Geovana continuou sua trajetória religiosa, apesar de ter sido ele o último a tomar conta dela e a colocar a mão em seu *orí* (cabeça). A luta dela pelo reconhecimento de sua identidade dentro do candomblé continuou e a sua trajetória encaminhou a sua militância dentro do movimento LGBT e das religiões de matriz africana, onde procura, através do diálogo, auxiliar na inserção de outras travestis e transexuais em terreiros que respeitem suas identidades.

Três histórias, três trajetórias, ângulos diferentes, mas um mesmo sentido de luta pelo reconhecimento de suas existências. Evelyn, Quésia e Geovana me possibilitaram um olhar mais sensível em torno do meu objeto. As suas narrativas encaminham formas de lutas cada vez mais amplas dentro das comunidades afro-religiosas. A afirmação do espaço da mulher trans e travesti dentro do terreiro passa a ser uma questão para se pensar os lugares dessas mulheres na vida pública, considerando o espaço religioso como essencial nessa inserção. As falas trazidas aqui não visam estabelecer uma outra tradição, mas a reinvenção de uma mesma estrutura que é fluida e se modifica há mais de dois séculos.

Geovana ressalta a importância do reconhecimento das histórias e experiências das travestis periféricas e que acabam ficando de fora de todas essas discussões. Ela destaca que essa reivindicação deve levar em conta tantas outras que durante anos foram e são submetidas a processos violentos de negação das identidades e diz que houve grandes conquistas. Ela acabou se tornando para muitas uma referência e se alegra em saber que hoje existem muitas travestis em terreiros conquistando espaço e dando prosseguimento à luta. Segundo ela, é interessante quando existem algumas que ela não conhece, pois é a certeza de que a luta é cada vez mais coletiva.

O que a gente tá fazendo na verdade é reinventando o candomblé. Como Joãozinho da Goméia fez no tempo dele, ele reinventou o candomblé, ele criou por exemplo, um embasamento para que hoje existissem Babalorixás homossexuais afeminados, é a representação de Joãozinho da Goméia, que os filhos desses Babalorixás vão dar seguimento, eles foram simplesmente alcançando espaço e hoje eles se fortaleceram dentro desse espaço. Eu acho que é esse o momento em que as pessoas trans estão. (Geovana, 2020).

Quésia leva a sua trans militância para além do espaço religioso e abre o leque dessa discussão nas redes sociais e em tantos outros ambientes, estimulando o crescimento dos debates sobre o lugar da travesti dentro do terreiro e o combate aos processos violentos de transfobia. Evelyn diz que se sente feliz ao ver que após o seu afastamento, tantas comunidades de candomblé se propuseram a abordar essa discussão e pensar na formulação desse espaço.

Nesta perspectiva, essas travestis não podem ser reduzidas simplesmente aos seus percalços e suas dificuldades. As histórias exemplificadas aqui revelam uma movimentação cada vez maior na tentativa de ocupar espaços que não foram pensados

para esses corpos desviantes, de desnaturalizar as violências simbólicas e as negações de identidade. Essas três mulheres de axé são o exemplo perfeito de subversão das estruturas que regulam o discurso binário e que categoriza seres humanos com base nos seus corpos.

Por um candomblé de sujeitas-travesti

Concluo este texto tomando de empréstimo o conceito de sujeita-travesti de Souza (2024) para propor um candomblé que reposicione o corpo, tirando ele do lugar de obsessão colonial eurocêntrica, nos moldes tratados por Oyěwùmí (2017) e recolocando o corpo no seu lugar de meio de existência no mundo. As sujeitas-travesti que hoje reivindicam seus lugares no candomblé, se iniciam, tornam-se sacerdotisas e são apenas a continuidade de tantas outras que ajudaram a edificar esta mesma tradição, mas foram expropriadas de sua ancestralidade pelo colonialismo que ainda nos agarra.

Suas histórias convergem no desejo por um reconhecimento que ultrapassa a superfície e o imediato, que transpõe as roupas e os olhares, mas que diz respeito a vela e aos rituais mais íntimos, às mulheres que antes de tudo invocam uma ancestralidade que lhe garantem o reconhecimento de ser para além de genitais. O reconhecimento dos búzios que caem para os seus *orís* e não para seus genitais, dos segredos que guardam os fundamentos de sua pertença a uma comunidade que lhe acolhe e lhe destina um lugar de acolhimento.

Passaram-se cinco anos desde que conversei com as meninas e pude escrever sobre suas histórias religiosas. Muita coisa mudou até aqui, mantive contato com algumas delas, vi algumas se iniciarem, se tornarem sacerdotisas e vi os terreiros se abrindo de forma significativa para a recepção com dignidade de tantas outras travestis e transexuais. Todavia, esse é ainda um ponto de inflexão nas discussões mais profundas, se à primeira vista figuras como Quésia e Geovana conseguiram pautar esse debate ao lado de tantas outras, há ainda certo nível de recusa em discutir a transexualidade no candomblé e os fundamentos, os ritos, as liturgias.

A grande questão que permeia ainda esse debate é: onde estão circunscritos os fundamentos da exclusão? Qual o lastro da recusa? Como bem apresenta Flor do Nascimento (2019) os argumentos são tantos quanto se possa invocá-los e vão desde a noção do corpo como templo que deve permanecer inalterado para cultuar e receber a

divindade até os mitos que prescrevem o feminino e o masculino como únicas possibilidades.

Sobre este último devo fazer duas considerações. Não é novo o debate que tensiona as noções de gênero de algumas divindades de origem yorubá, essa relação já estava presente no célebre *Candomblé da Bahia* (1961) de Roger Bastide, que apresentava as mudanças de gênero da divindade Odùduwà, que ora aparecia como um deus masculino que dá origem ao povo yorubá e ora como uma deusa que era a porção feminina de Ọ̀bàtálá em outras regiões. Silveira (2006) concorda com esse ponto, mostrando ainda, que semelhante ao caso de Odùduwà, o mesmo acontecia com a divindade Olokun, que poderia ter seu gênero alterado de acordo com a região. Essa dinâmica tem repercussões na diáspora como no caso cubano, em que o Orixá Xangô, eminentemente masculino, é sincretizado com Santa Bárbara, ou o caso brasileiro, no qual a divindade Otin é vista como masculina ou feminina a depender da tradição religiosa.

Quando desenvolve o conceito de *metanidade*, Rios (2011) parte de uma outra categoria êmica do candomblé, que são os *metás* ou *metá-metá*. Esta palavra do idioma yorubá, que significa “três” diz respeito à uma série de coisas, elementos, pessoas e divindades que podem ser duas coisas ao mesmo tempo feminino/masculino, humano/animal, humano/planta, ou até mesmo uma terceira coisa diferente. Entretanto, essa categoria é usualmente utilizada para se referir às divindades que teriam ambos os gêneros em si mesmas, fato que pode ser demonstrado em variados *itàns*.

Sendo assim, se tantos são os discursos que questionam a plena presença de transexuais e travestis dentro dos terreiros de candomblé, tendo seus nomes, identidades e vestimentas respeitadas, creio que nos caiba tensionar o outro lado desta corda, provocar, investigar e compreender de que são feitas as nossas tradições, em que porto estão ancoradas as nossas práticas e de que cargas coloniais precisamos nos livrar.

Referências

- BARBOSA, Bruno Cesar. " *Doidas e putas*": usos das categorias travesti e transexual. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 14, p. 352-379, ago, 2013.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia (rito Nagô)*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1961.

BENTO, Berenice. *A diferença que faz a diferença: corpo e subjetividade na transexualidade*. Bagoas, Natal, v. 3, n. 04, p. 95-112, 2012.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro, Editora Garamond, 2006.

CARVALHO, Mario. “Travesti”, “mulher transexual”, “homem trans” e “não binário”: interseccionalidades de classe e geração na produção de identidades políticas. *Cadernos Pagu*, n. 52, p. 1-35, 2018.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. *Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate*. *Revista Calundu*, v. 3, n. 2, p. 18-18, 2019.

FRY, Peter. *Homossexualidade Masculina e Cultos Afro-Brasileiros*. In: FRY, Peter. Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982. p 54-73.

GONÇALVES, Marco Antônio. *Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens*. In: GONÇALVES, Marco Antônio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z (org.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2012.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2002.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Trad. Alessandro Molengo Gonzalez. Bogotá, La Fronteira, 2017.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.

PEIRANO, Mariza. *Etnografia não é método*. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez, 2014.

RIBEIRO, Manuela. *As histórias de vida enquanto procedimento de pesquisa sociológica: Reflexões a partir de um processo de pesquisa de terreno*. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 44, p. 125-141, dez. 1995.

RIOS, Luís Felipe. *“LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife*. Revista Pólis e Psique, v. 1, n. 3, p. 212-231, 2011.

SANTOS, Matheus Felipe Bispo dos. *Sagrado corpo interditado: (des) construção de gênero nos terreiros a partir da transexualidade*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2023.

SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador, Maianga, 2006.

SOUZA, Dediane. *Dando o nome: narrativa de humanidade de travestis*. Fortaleza, Editora UFC, 2024.