

## QUEM PODE USAR SAIA NESSA RODA?

### REFLEXÕES ETNOGRÁFICAS ACERCA DAS ELABORAÇÕES DE GÊNERO NO CANDOMBLÉ PAULISTA<sup>1</sup>

**Resumo:** Esse artigo busca compreender como se formam elaborações de gênero e o tratamento a pessoas trans\* em dois terreiros de candomblé paulistas, bem como a mobilização nativa das categorias *tradição* e *modernidade*. Durante as incursões pelo campo foram privilegiadas duas dimensões da vida nos terreiros: os *xirês* e as *funções*. Também foi central o acompanhamento de falas de mulheres trans\* e travestis colhidas durante conversas informais e falas durante o “Fórum de População LGBT de Terreiros” foi possível articular as formas pelas quais o povo de santo concebe a presença de pessoas trans\*.

**Abstract:** *This paper intends to analyze the way that gender elaborations are formed and the way that trans\* people's presence is conceived in two terreiros located in Campinas and São Paulo. Initially, it's going to be made a recapitulation of the academia contribution on the matter so it's possible to analyze the ethnographic encounter. During the field incursions, two dimensions of everyday life on the terreiros were privileged: the xirês and the funções. Thus, through the words of trans women and travestis heard during informal talks and public speaks it was possible to establish an analysis on how the povo de santo conceives the presence of trans\* people in the Candomblé.*

#### À GUIA DE UM MAPA DE LEITURA

Primeiramente, será realizada uma recapitulação teórica cujo intuito é o de fornecer os contornos das contribuições de autoras/es na discussão sobre gênero e sexualidade no Candomblé e que contribuíram para os fins dessa reflexão. Além disso, busca-se também argumentar como algumas noções trabalhadas por antropólogos/as como “matriarcado” e “tradição” extrapolam os limites da academia e operam discursivamente nos terreiros, à medida em que são mobilizados na construção de noções de feminilidade e (des)autorizam performances de gênero nas comunidades-terreiro.

Após isso, se seguirá uma breve reflexão sobre os processos de transe e seu potencial generificador. Partindo do pressuposto de que no Candomblé é no corpo em que se assentam os marcadores sociais da diferença, pretende-se argumentar que o transe, ao se inscrever no corpo, se articula com outros marcadores e adquire efeito generificador.

Por fim, serão delineadas as linhas do encontro etnográfico com o campo. Foram privilegiados dois terreiros; um em São Paulo e outro em Campinas. Neles foi possível a observação participante nas *funções* e nos *xirês* além de conversar com os filhos/as de santo. O primeiro terreiro era tido como “marginal” e a população trans\* era aceita e suas identida-

des de gênero legitimadas pela comunidade, ao passo que, o segundo, se afirmava “tradicional” e negava a possibilidade de inserção de pessoas trans\* nesse espaço. Além desses terreiros, foi possível acompanhar as discussões realizadas no “Fórum de Populações LGBT de Terreiros” que foi central na articulação do arcabouço teórico com as experiências de pessoas trans\* e travestis no Candomblé.

#### INTRODUÇÃO

##### I. GÊNERO E SEXUALIDADE NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Observa-se que, nas discussões sobre as relações de gênero nas religiões de matriz africana, a primeira coisa que se estabelece é a tendência em argumentar que, nesse contexto, a reflexão sobre gênero é mais profícua quando articulada com sexualidade (assim como outros marcadores). A dimensão do erotismo também aparece enquanto articuladora de significado na produção de identidades no Candomblé. O trabalho de Laura Moutinho (2012) destaca a importância de ressaltar a dimensão do erotismo e do flerte na construção das identidades de gênero nos terreiros. A autora explora a categoria nativa *rumbê*<sup>2</sup> analiticamente nos terreiros como disseminadora de formas de performance de gênero que operam no *continuum*

**Homero Dantas Ragnane**

Graduando em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

#### Contato

<homeroragnane@gmail.com>

#### Palavras-chave:

Religiões de Matriz Africana; Candomblé; Relações de Gênero e Sexualidade; População LGBTQI.

**Keywords:** *Afro-brazilian religions; Candomblé; Gender Studies; LGBTQI.*

**1** Este artigo é fruto de uma pesquisa de Iniciação Científica realizada junto ao PAGU/ UNICAMP e o Departamento de Antropologia. Gostaria de agradecer imensamente a Profa. Dra. Isadora Lins França, orientadora da pesquisa, pela revisão sempre engajada e criteriosa das primeiras versões do presente texto.

**2** Conjunto de regras que orienta a etiqueta a ser adotada entre o povo de santo. Maneiras de se portar, se vestir, falar, ouvir, rezar, entrar em transe etc.

3 Literalmente “metade-metade”.

4 Cabe aqui ressaltar e sublinhar que, de maneira alguma, esses mitos ocorrem de maneira homogênea e são consenso entre os adeptos. Existem diversas disputas em torno dos sentidos e significados desses mitos. Um dos interlocutores de pesquisa de Milton dos Santos (2001) argumenta de maneira contrária ao uso feito por parte de alguns adeptos: “Durante a década de 60, 70 não tinha essa de Logun-Edé e Oxumarê serem bissexuais. Isso foi criação dos adés que foram sendo incorporados à religião” (SANTOS 2001, p. 46).

5 Entretanto, há de se considerar que o interesse tanto do povo de santo quanto dos pesquisadores aqui citados era a homossexualidade masculina. Pouco se escreve sobre a homossexualidade feminina nos terreiros e menos ainda se discute dentro dos terreiros. Camila Medeiros (2006) aponta esse silêncio por parte de adeptos e pesquisadores. A autora ainda ressalta a invisibilização também de homens trans e mulheres lésbicas (monocós) nos terreiros de candomblé de São Paulo, evidenciando como, também nos espaços dos terreiros,

“macho” e “bicha” tal qual conceituado por Peter Fry (1982).

Nesse contexto, Luís Felipe Rios (1997) resalta nos mitos dos orixás a dimensão ambígua de gênero em alguns deles que seriam simultaneamente homens e mulheres, tornando-se uma terceira elaboração que já se descola das categorias “homem” e “mulher”. Logun-Edé era filho de Oxum e Oxóssi e segundo o povo-de-santo vivia seis meses nas matas com seu pai e seis meses nos palácios com sua mãe. Nas cortes de Oxum, homem nenhum era aceito devido ao ciúme de seu marido, Xangô; então Logun-Edé se vestia de mulher para estar junto de Oxum. Segundo o mito, Logun-Edé só foi descoberto porque sua beleza despertou a paixão de um jovem caçador que levantou as saias de Logun-Edé e o estuprou, constatando com asco que aquela linda iabá era, na verdade, um homem. Além dele, Oxumarê também é um orixá metá-metá<sup>3</sup> cujo gênero jamais era definido, sendo a androginia sua marca registrada<sup>4</sup>.

O autor argumenta que todos esses aspectos da religião são mobilizados pelos seus interlocutores a fim de justificar e legitimar a homossexualidade masculina e a feminilidade no corpo de homens<sup>5</sup>. A *metanidade* conforme conceito cunhado por Luís Felipe Rios oferece sustentação para experimentações e possibilidades de elaborações de gênero e sexualidade que destoem daquelas estabelecidas como norma pela cisgeneridade heterossexual.

Dessa maneira, levando em consideração as contribuições quanto aos caminhos apontados pelos(as) autores(as) que analisam os terreiros brasileiros, a questão que se apresenta é identificar as forças que convergem na constituição dessas identidades de gênero e, em um mesmo movimento, inserem essas identidades nas linhas das dinâmicas de poder. Segundo elas(es), algumas pistas são oferecidas; seriam exemplo as formas de flerte e desejo orientados por ideais de masculinidade e virilidade entre homens e *adés*<sup>6</sup> e a lógica religiosa da *metanidade* que oferece substrato mítico para a legitimação de orientações sexuais e identidades de gênero.

Entretanto, algo que existe de comum entre esses trabalhos é o aprofundamento analítico acerca de diferentes facetas e performances das feminilidades nos terreiros de candomblé. É possível aferir, a partir desses trabalhos, que existem diferentes elaborações de noções de feminilidades que se descolam de corpos de

mulheres para então transitar entre corpos tidos enquanto masculinos tornando-os, então, ambíguos. Em relação direta com essas elaborações de feminilidades se articulam discursos sobre tradição<sup>7</sup> nos quais vige um modelo de culto em consonância ao matriarcado baiano consagrado por autores(as) clássicos do debate antropológico sobre religiões de matriz africana. Com esse interesse em mente é que se busca retratar a trajetória histórica acadêmica que construiu e associou uma noção de matriarcado aos terreiros de Candomblé e impactou nas formas pelas quais as feminilidades são encaradas pelos grupos de adeptos.

## SOBRE O MATRIARCADO DO CANDOMBLÉ

É corrente a ideia da existência de um matriarcado no Candomblé até hoje. Seja por adeptos em conversas nos terreiros ou pelo tratamento analítico de pesquisadores, essa ideia de organização da religião continua existindo. Lorand Matory (2008) problematiza a influência dos argumentos defendidos por Ruth Landes em seu *A Cidade das Mulheres* (2002[1947]) sobre a premência das mulheres nos terreiros de candomblé da Bahia, bem como o lugar mágico e político do feminino na gestão dos terreiros. Não se trata aqui de desmerecer as contribuições de Landes ou de estabelecer o papel da mulher enquanto secundário nos terreiros, mas trata-se de situar essas observações e contextualizar suas contribuições.

O autor estabelece a ideia de que a partir da publicação de Ruth Landes instaurou-se um processo de transnacionalização de uma identidade nacional tendo como principal ator o Candomblé. Segundo ele, Edison Carneiro teria tentado transformar essa religião em um símbolo do Nordeste, Arthur Ramos o empregou como símbolo do Brasil e Ruth Landes como um símbolo do feminismo internacional. O autor argumenta que para além das arenas acadêmicas de debate, essa discussão produziu um novo modelo de liderança dos cultos que seria operante nos terreiros do povo-de-santo.

É importante ressaltar que Ruth Landes pesquisou o Candomblé de forma a retratá-lo como evidência da riqueza cultural oriunda de um trânsito entre o Brasil e África.<sup>8</sup> Para a autora, também serviam os terreiros como prova da possibilidade de igualdade de gênero para as mulheres do mundo da época. Sendo o matriarcado (um dos últimos a existir em tempos

modernos, segundo ela) reminiscência africana em solo brasileiro. Apesar da longevidade da noção de matriarcado associada ao Candomblé, outros trabalhos problematizam essas afirmações. Mariza Corrêa (2000) argumenta que à época da pesquisa de Landes havia mais pais que mães de santo e justamente esse aumento de lideranças femininas nas grandes casas era a novidade.

No bojo dessa discussão aparece um personagem que viria a marcar a imagem do Candomblé: o *adé*. Atualmente, segundo o povo-de-santo, esse fato se deve aos terreiros serem espaços nos quais o acolhimento é uma marca registrada que, inclusive, constitui importante dimensão da identidade desses espaços. Entretanto, a figura do *adé* foi o centro de uma calorosa discussão que gerou controvérsia e polêmica durante o período subsequente à publicação de *A Cidade das Mulheres*.

A figura do *adé* adquire contornos de desvio e poluição da alegada pureza de culto africano no Brasil, além de ser caracterizada como um reflexo pálido e mirrado das grandes ialorixás da Bahia. Os sacerdotes *adés* apesar de tidos como desviantes não eram incomodados por conta de suas identidades sexuais, pelo contrário, eram “apoiados e mesmo adorados pelos homens normais” (LANDES 2002, p. 158). Edison Carneiro em seu *Candomblés da Bahia* (1986[1948]) escreve sobre a derrocada do Candomblé matriarcal e cristaliza a reputação da religião enquanto exclusivamente feminina ao estabelecer que a importância demográfica dos pais de santo é recente e que o candomblé matriarcal seria a forma pura do culto. De certa maneira, o que parece ter se dado é a naturalização de uma dimensão feminina na ideia de liderança religiosa no Candomblé. Entretanto, o que se deve reter para os fins dessa discussão é a permanência e longevidade da noção de matriarcado e predominância feminina associada ao Candomblé.

Vagner Gonçalves da Silva (1991) analisa o movimento feito pelo povo de santo de consumo do conhecimento produzido pelos intelectuais e acadêmicos sobre o Candomblé e sua consequente incorporação à dinâmica de culto. O autor observa o consumo, por parte do povo de santo de etnografias que apresentam, segundo ele, “modelos por demais idealizados” (GONÇALVES DA SILVA, 1991, p. 46) e que formariam, então, uma espécie de régua usada para medir pureza e deturpação<sup>9</sup> nos terreiros.

Através desse trânsito entre academia e povo de santo se consolida simbolicamente um modelo de culto aos orixás que é baiano e matriarcal. Esse trânsito de conhecimento fomenta disputas internas nas grandes linhagens<sup>10</sup> tidas como tradicionais, nas quais o critério de prestígio é quão mais capaz de evocar similaridades aos terreiros matrizes da Bahia se consegue. Questões que vão desde a organização e disposição dos *assentamentos*<sup>11</sup> nos quartos de santo a até mesmo os *fundamentos*<sup>12</sup> são usadas como operadores de distinção entre os terreiros e marcadores hierárquicos dessa disputa.

Fica claro que a questão aqui posta é sobre tradição e modernidade. Em outras palavras, de que maneiras os adeptos do Candomblé lidam com a mudança em um contexto no qual a ideia de tradição é critério de prestígio e é ainda fomentada por um modelo idealizado originado no encontro transnacional de interesses que atribui ao candomblé uma qualidade matriarcal, na qual as *feminilidades* são buscadas e aceitas sejam nos corpos das mulheres ou dos homens (*adés*)? A partir desse contexto são mobilizadas as *feminilidades* nos terreiros e uma das dimensões de maior destaque nesse processo é o transe. Através da possessão é que são inscritos no corpo diversos marcadores que constroem gênero e sexualidade e é essa dimensão do debate que será explorada a seguir.

## OS PROCESSOS DE TRANSE NO CANDOMBLÉ E SUA RELAÇÃO COM AS NOÇÕES DE GÊNERO E SEXUALIDADE NOS TERREIROS

As primeiras reflexões sobre o transe no Candomblé foram feitas nas primeiras décadas do século XX. Naquele momento, o fenômeno do transe era entendido enquanto singular às mulheres. Os orixás “cavalgavam” apenas os corpos das mulheres. Não só o transe era restrito às mulheres como ele mesmo era marca da feminilidade. Conforme expresso por Edison Carneiro na seguinte passagem:

*“Às vezes diz-se que a sacerdotisa é a esposa de um deus e às vezes que é o seu cavalo. O deus aconselha e faz exigências, mas em geral, apenas cavalga e se diverte. Assim, você pode compreender por que as sacerdotisas exercem grande influência sobre o povo. São as intermediárias dos deuses. Mas nenhum homem direito deixaria que um deus o cavalgasse, a menos que não se importe*

mulheres possuem suas sexualidades tolhidas e cerceadas.

6 Categoria nativa usada para designar homens tidos como “afeminados” que se relacionam com homens atribuídoamente másculos e viris. A categoria será discutida adiante com mais profundidade.

7 Essa categoria, originalmente usada pelos antropólogos nas primeiras décadas do século XX foi apropriada pelo povo de santo e ressignificada em sentidos nativos que operavam na disputa por prestígio simbólico e social entre os terreiros. Mais adiante, esse processo ficará mais claro.

8 Também é importante ressaltar que essa discussão se deve também ao impacto e importância das contribuições teóricas de Ruth Landes ao debate sobre religiões de matriz africana, bem como também à construção e formação da antropologia brasileira.

9 A partir da leitura do texto, fica claro que essas são categorias heurísticas mobilizadas pelo autor. Entretanto, essas mesmas categorias também são articuladas a outros marcadores pelo povo de santo paulista.

10 São os terreiros

matriz da Bahia. Gantois, Axé Oxumarê, Casa Branca do Engenho Velho, Axé Muritiba, Opô Afonjá exemplos dessas linhagens. Nas relações entre terreiros no Estado de São Paulo essas linhagens são frequentemente citadas e mobilizadas como forma de conceder prestígio e legitimidade ao modelo de culto. Sendo eu mesmo iniciado no Candomblé, minha chegada ao campo foi marcada por intensos questionamentos acerca da minha raiz ou de qual casa descendo espiritualmente.

11 Representação material do orixá.

12 Os segredos sagrados do candomblé.

13 Vale dizer que os trabalhos de Peter Fry foram produzidos a partir de questões originadas no seio de determinadas correntes teóricas, bem como filiados a e inseridos em um momento singular circunscrito historicamente e devem ser lidos tendo essa ressalva em mente. Para maior aprofundamento nesse debate cf. CARRARA e SIMÕES (2007).

14 Interessante observar que essa é também a saudação ao orixá Logun-Edé.

15 Oxumarê, Logun-Edé e Oxalá.

*de perder sua virilidade... Aqui é que está o busilis. Alguns homens se deixam cavalgar e tornam-se sacerdotes ao lado das mulheres; mas sabe-seque são homossexuais. Nos templos vestem saias e copiam os modos das mulheres e dançam como as mulheres. Às vezes, tem melhor aparência que elas". (CARNEIRO apud LANDES 1947, p. 44, grifos nossos).*

Posteriormente, Peter Fry (1982) tratou mais detidamente desse movimento de feminilização dos corpos por efeito do transe quando pesquisou a homossexualidade masculina em terreiros de candomblé do Recife. O autor afirma existir uma cultura sexual e de gênero nos terreiros que se estrutura em a) as performances públicas dos adeptos em termos de gênero no cotidiano e durante os xirês e b) pólos de oposição (masculino/feminino; ativo/passivo, penetrador/penetrado, etc) que serviriam de linguagem para as performances de gênero.

Também nesse modelo, existe uma gestão dos prazeres corporais que se afilia a esses pólos de masculinidades e feminilidades e estabelece quais partes dos corpos são legítimas de gerar prazer. Grosso modo, o pênis e o ânus. É esperado que o primeiro indicador acene para o segundo, isto é, que um homem masculino quando na cama sinta prazer na introdução do seu pênis em outro homem (que deve ser efeminado), por exemplo. A partir dessa cartografia do que Luís Felipe Rios chama de "introduções e recepções" (RIOS 2011, p. 222) também são organizados os usos de outras partes do corpo e suas interações (dedo/ânus; pênis/boca; língua/ânus). O que nos interessa é a importante constatação de Peter Fry da existência de um sistema dicotômico ativo[masculino]/passivo[-feminino] que, diga-se de passagem, também influenciaria na linguagem do transe.

Isso significa dizer que, assim como nas classes populares do Brasil à época<sup>13</sup>, as práticas sexuais sofrem um processo de generalização. Nas palavras de Fry e MacRae (1991):

*"Podemos dizer que a concepção popular brasileira da sexualidade fala mais de "masculinidade" "feminilidade", de "atividade" e "passividade", de "quem está por cima" e "quem está por baixo" do que sobre heterossexualidade ou a homossexualidade que são aspectos que entram no esquema sorrateiramente, por assim dizer. Se este esquema desse importân-*

*cia maior a homossexualidade propriamente dita, então o homem transasse com a bicha certamente teria que ser chamado de homossexual ou algo parecido. Nem sempre isso acontece". (FRY E MACRAE, 1991, p. 50).*

Luís Felipe Rios (2011), em uma espécie de tradução ou adaptação desse esquema para o Candomblé, aponta uma mudança. O binarismo que estrutura esse modelo, dá lugar a um esquema que se estrutura em três partes: *okós*, *adés* e *loces*<sup>14</sup>. Os primeiros são aqueles que poderiam ser chamados de homens ativos e são caracterizados pela virilidade na gestualidade, maneirismos, ocupações, atitudes, adereços corporais etc. Cabem nessa categoria não só os homossexuais ativos (que penetram), mas também os bissexuais e até mesmo os heterossexuais que ainda que mantenham relações com outros homens teriam salvaguardado seu estatuto de "homem mesmo". Os *adés* seriam os homens que apresentam os sinais diacríticos percebidos como femininos nos gestos, fala, assuntos durante as conversas, indumentária etc. São esses sinais que possibilitam que esses homens explicitem através do corpo seus desejos sexuais por homens e suas preferências sexuais. *Loces* seriam aqueles que se envolvem amorosa e sexualmente tanto com homens quanto com mulheres e cujas preferências sexuais são ambíguas, podendo tanto atuar passivamente quanto ativamente.

O autor estabelece um paralelo com a mitologia do Candomblé e três tipologias, digamos assim, de orixás. A saber, *aboró*, *metá-metá* e *iabá*. De maneira geral, a primeira diz respeito à dimensão masculina dos orixás, a virilidade e todos os atributos masculinos que orientam o comportamento dos *okós*. *Iabás* são as orixás mulheres; tidas como as donas da beleza e da vaidade, têm como características aqueles atributos tidos como tipicamente femininos: a maternidade, cuidado, zelo doméstico etc. Por último, os *metá-metá*<sup>15</sup> seriam aqueles orixás cuja ambiguidade é destacada, são marcados pelo encontro das dimensões masculina e feminina. Diz-se entre o povo de santo que os filhos dos orixás *metá-metá* carregam dentro de si essa ambiguidade, sendo famosa a associação dos filhos de Logun-Edé a homens delicados e sentimentais ou às mulheres de Oxumarê uma faceta mais autoritária e enérgica. Esse esquema conceitual montado pelos autores supracitados ganha movimento e tem sua linguagem através do transe e da possessão. É na expe-

riência da alteridade do transe que os adeptos se reelaboram a partir de sua filiação espiritual, isto é, do/a orixá de qual é filho/a e dos signos, mitos e símbolos que informam os arquétipos desses/as orixás.

## ENCONTROS ETNOGRÁFICOS

O trabalho de campo etnográfico ocorreu principalmente em dois terreiros<sup>16</sup>: A Casa de Obaluaê situada na cidade de São Paulo, chefiada por Mãe Cláudia<sup>17</sup> e tida como *beco*<sup>18</sup> devido à presença de pessoas trans\* como filhos/as da casa. Foram feitas visitas às festas públicas nas quais foi possível conversar informalmente com alguns dos adeptos. O segundo terreiro é a Casa de Xangô que se localiza na cidade Campinas cujo babalorixá é Pai Paulo. Seu axé é caracterizado pelos adeptos (filhos da casa e de fora) como um terreiro tradicional que estabelece na Bahia a fonte da legitimidade ritual e da tradição.

Na Casa de Xangô foi possível visitar o terreiro toda semana às quartas-feiras quando acontecia um ritual no qual se oferece uma comida votiva ao orixá Xangô a fim de homenageá-lo. Ao final dos rituais sempre ficavam os filhos da casa, clientes e Pai Paulo conversando, esses momentos foram extremamente valiosos para os propósitos dessa discussão pois, por muitas vezes, a minha presença não era interpretada como a de um pesquisador, mas como a de um adepto; o que provavelmente desinibia determinadas posições a serem anunciadas.

Durante esses rituais foi possível acompanhar uma outra faceta da religião: os trabalhos e preparativos, isto é, as *funções*. Minha condição de iniciado na religião facilitou o contato, mas também modulou determinadas expectativas, tendo em vista a trajetória religiosa tanto de Pai Paulo quanto de Mãe Cláudia ser mais longa que a minha e, portanto, a partir do critério de senioridade que vige no Candomblé, eu deveria me comportar de acordo. Diversas vezes essa relação foi demarcada, seja uma indireta para eu me sentar no banquinho durante as conversas (assim eu não me sentaria na mesma altura que um/a pai/mãe de santo), seja me repreendendo abertamente por chamá-los pelo vocativo “você” em vez de “senhor(a)”.

De maneira geral, o esquema usado para localizar as noções de gênero e sexualidade no Candomblé se encontra relativamente vigente nos terreiros visitados. A noção de matriarca-

do não encontra em terras paulistas ecos tão fortes quanto se parece ter em outros contextos como aqueles encontrados nos Estados do Nordeste. A maioria masculina era flagrante durante as festas públicas, sobretudo entre as lideranças. Na Casa de Obaluaê havia um número aparentemente equilibrado entre homens e mulheres de filhos e filhas de santo. Apesar da exceção da Casa de Obaluaê, o curioso é que a dimensão matriarcal associada ao culto não opera mesmo no terreiro tradicionalista de Pai Paulo ainda que opere discursivamente.

Para responder às questões levantadas pelo debate bibliográfico, privilegiou-se duas dimensões de observação nos terreiros. A primeira, as *funções*, compreende a divisão da tarefa realizada durante os preparativos dos rituais. A outra dimensão é a das festas propriamente ditas ou os xirês, na linguagem do Candomblé. Pensamos essas duas dimensões enquanto dois momentos de um mesmo processo, que é atravessado e estruturado por uma rígida hierarquia e um estrito código de conduta.

## TRABALHO E FESTA

### a) AS FUNÇÕES

São chamados de *funções* todo o período de trabalho que antecede os *xirês*. Estão contidos nas *funções* tanto o trabalho que pode ser descrito como secular (lavar, passar, limpar, cozinhar, carpir, podar, pintar) quanto aquelas atividades que são sagradas (imolação, preparo das comidas dos orixás, *assentamentos*, rezas, preparo de banhos). A carga de trabalho durante as *funções* é intensa. Por vezes, as(os) adeptas(os) ficam acordadas(os) até tarde da madrugada fazendo as atividades necessárias para acontecerem as *festas*. Durante os períodos de *função* há um destaque para ogãs e *ekedis*<sup>19</sup> que, de certa maneira, supervisionam os trabalhos.

Ekedi Sinha, uma das mais importantes *ekedis* do prestigioso terreiro da Casa Branca em Salvador, comenta em entrevista ao canal *Nós TransAtlânticos*<sup>20</sup> quais são os encargos de uma *ekedi*, os classificando como a “supervisão de tudo que tenha a ver com o cuidado do orixá, bem como sua representação em terra”. Segundo ela, desde criança já foi preparada para cuidar do orixá “lavando uma roupa, ajudando a lavar uma louça”. Conta que era instruída pelas suas mais velhas a ficar na cozinha, pois “a cozinha era onde se aprendia Candom-

<sup>16</sup> Entretanto, diversas visitas foram feitas a outros terreiros nos seus dias de festas nos quais foi possível realizar observação participante.

<sup>17</sup> Por vontade dos entrevistados, seus nomes e os de suas casas foram modificados.

<sup>18</sup> Denominação êmica que caracteriza o modelo de culto de determinado terreiro como “deturpado”, “des-caracterizado” ou sem raiz.

<sup>19</sup> Homens e mulheres que não entram em transe e gozam de elevada posição na hierarquia ritual dos terreiros. São chamados de pais e mães, provas de deferência ao seu cargo.

<sup>20</sup> Disponível no YouTube: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZEDxFN-vKL64>> Acessado em: 15/04/2019>.

blé”. A Ekedí Sinha ainda relata que, em contra partida, os meninos eram instruídos a aprender a buscar folhas no mato, conhecer as ervas na floresta e a toda atividade que envolvesse o exterior ao terreiro.

Grande parte das atividades realizadas durante as *funções* gravitava em torno da cozinha. Assim, pode-se inferir, a partir da fala de Ekedí Sinha e observado em campo, que a cozinha é um espaço privilegiado para a aprendizagem dos preceitos e conhecimentos sagrados do Candomblé. É inegável aí a mobilização da ideia da premência do feminino quanto aos trabalhos que envolvam cuidado, ainda que em diversos sentidos do termo.

Como na maioria dos terreiros, o trabalho na Casa de Xangô se concentrava na cozinha. Na maior parte das quartas-feiras, a frequência de filhos e filhas de santo se restringia a, no máximo 6 ou 7 pessoas. Dentre elas, havia uma família que, durante o tempo que eu frequentei, não faltou a uma quarta-feira no Casa de Xangô, muitas vezes apenas eles apareciam. Ele era *ogã*, ela *iaô*<sup>21</sup> e o filho deles era *abiã*<sup>22</sup>. Houve um episódio que foi o gatilho para sublinhar o trabalho e as atividades nas *funções* como potência generificadora.

Em um dia muito frio, eu estava conversando com o *ogã* no grande pátio que fica de frente para a apertada cozinha do terreiro, lá dentro as mulheres cozinhavam o *amala*<sup>23</sup>, tarefa tediosa e minuciosa, e lá fora ele varria o chão. Conversávamos descontraidamente quando chegou Pai Paulo e dirigiu-se a ele: “ô meu filho, estou te estranhando! (risos) Tanta mulher aí e você varrendo o chão?”. A frase foi dita em tom de troça e ambos riram.

A partir da fala de Pai Paulo é possível notar a construção simbólica de gênero em torno das atividades realizadas durante as *funções*. Nesse sentido, foi candente observar que não só o trabalho generifica, mas o ócio também, pois nas semanas seguintes o *ogã* se limitava a conversar com outros homens enquanto as mulheres e alguns homens (esses notadamente *adés*) trabalhavam nos preparos rituais. Portanto, o ócio operava como um símbolo da masculinidade daqueles homens em oposição à feminilidade que residia nas atividades desempenhadas pelas mulheres e pelos *adés*. Foi possível observar a mesma coisa em uma das festas na Casa de Obaluaê, enquanto as mulheres e alguns filhos de santo *adés* se desdobravam entre o salão e a cozinha, alguns homens fica-

vam encostados nas paredes jogando conversa fora casualmente.

## b) OS XIRÊS

São chamadas de *festas* ou *xirês* os rituais públicos feitos em louvor a determinados orixás. Segundo o povo de santo, é durante os *xirês* que os orixás podem voltar para a Terra (*ayê*) através dos corpos de seus filhos e filhas para matar as saudades de suas vidas terrenas e contar suas histórias e memórias. Na cadência do toque dos atabaques, os orixás vão contando histórias de guerra, vitórias, derrotas, amores, mortes e doenças através dos corpos dos adeptos. Eles caçam, lutam, correm o mundo, distribuem raios e feitiços. As festas são coloridas e ricas; permeadas por diversas camadas de significado e constituem um momento de ansiedade e satisfação para *babás* e *ialorixás*.

É também durante os *xirês* que acontecem os famosos transe ou possessões dos filhos e filhas de santo. A possessão aqui será tratada enquanto fato social. Não nos interessa quaisquer discussões patologizantes ou então psiquiatrizantes que se propõem a pensar o transe enquanto um fenômeno biomédico. O que se buscará destacar aqui são os códigos a que se submetem o transe, assim como os códigos que são compartilhados pelos adeptos.

O transe se mostra nos terreiros frequentados enquanto uma parte da linguagem através da qual os adeptos são situados na intrincada hierarquia presente nos terreiros. O palco central dessa linguagem é o corpo. Outras partes dessa linguagem são as roupas usadas pelos adeptos *virados de santo* ou não. Um exemplo: o uso de miçangas feitas de coral só é autorizado àqueles que já tenham atingido sua maioridade religiosa, isto é, que já tenham *tomado sua obrigação de sete anos*; sendo assim aquele que for visto usando um fio com miçangas de coral será tratado como um *ebômi*. Márcio Goldman (1987) estabelece o Candomblé enquanto uma religião cuja cosmologia é centrada no corpo. Ou seja, a hierarquia no Candomblé incide diretamente em processos de fabricação de pessoas e corpos, bem como nos usos que se faz dos corpos

Carmen Pipari pensa o transe a partir de uma analogia com o teatro. A autora busca mostrar as maneiras pelas quais os(as) adeptos(as) (atores) vão se trançando com seus orixás (personagens) numa espécie de peça na

21 Iniciado que entra em transe.

22 Aquele(a) que não é iniciado(a), mas frequenta o terreiro de candomblé nessa intenção.

23 Comida oferecida a Xangô.

qual os atores envolvidos improvisam a peça a partir de um roteiro fixo de comportamentos estereotipados (OPIPARI, 2010, p. 179). Entretanto, esse roteiro, ou texto, não se traduz enquanto um “*corpus finito* e homogêneo” (idem), mas age enquanto um processo que também considera as controvérsias míticas e os confrontos entre diversas *tradições*. Em outras palavras, o transe é fragmentado, pleno de lacunas e em perpétuo movimento. Dessa maneira, a possessão também aparece marcada pelos sinais diacríticos pessoais do adepto que a abriga.

É importante notar que, ao tratar do transe, Opirari intende, em sua análise se afastar de uma visão que estabelece no transe, apenas um modelo arquetípico de correspondência mítica que, segundo ela, foi construído teoricamente pelos pesquisadores com base em teorias da Psicologia ocidental, bem como na própria teologia cristã. Opirari, argumenta que a adoção desse modelo, e uma consequente ideia de homogeneidade, acaba por negar a margem de agência à qual recorrem os adeptos no momento do transe que possibilita que sejam mobilizadas um multitude de personagens que configuram a identidade dos adeptos.

Dessa maneira, é incontornável pensar o transe enquanto uma das dimensões de constituição identitária das(os) adeptas(os) do Candomblé. É através do transe que se materializam aspectos míticos que constituem a fabricação de pessoas nos terreiros. Miriam Rabelo (2014) explora o conceito de “construção de pessoa em camadas” no Candomblé. Com isso, a autora busca ressaltar os processos de individualização dos orixás atribuídos aos iniciados(as) que se dão em *crescendo*, de forma que aos sete anos de iniciação seja concluída essa trajetória com a culminância da maioria religiosa. Durante esse processo, se cria um par: adepto(a)-orixá. O que liga esses dois elementos é precisamente o transe. Portanto, é possível pensar o transe enquanto idioma de constituição de pessoas no Candomblé em uma dinâmica dialética entre orixá e adepto na qual ambos se constroem mutuamente.

Privilegiando essas duas dimensões das experiências dos adeptos no Candomblé que foram feitas as incursões etnográficas para os propósitos dessa pesquisa. É nesse contexto que se inserem nos terreiros as pessoas trans\*, *adés*, *monocós* e outros corpos que desafiam a heteronorma<sup>24</sup>. A partir da observação par-

ticipante de duas discussões, uma no Casa de Xangô e outra na Câmara Municipal de São Paulo por ocasião de um Fórum de População LGBT de terreiros, bem como as festas públicas foi possível levantar algumas hipóteses, exploradas a seguir.

Primeiramente, é preciso que fique claro que a presença de pessoas trans\* se insere em narrativas acerca de tradição e formas autorizadas de culto e são usadas para tensionar os limites entre a manutenção dos tradicionalismos e a adoção de mudanças. Também é necessário que se estabeleça que há uma vigilância sobre os corpos, performances e indumentária desses(as) sujeitos(as). Observou-se, de maneira geral, que há entre a maioria dos adeptos uma confusão entre gênero e orientação sexual, existindo uma tendência em generificar a sexualidade em consonância ao modelo hierárquico descrito por Peter Fry e retomando anteriormente. Também se verificou o tratamento dado à genitália como a concentração e a cristalização do gênero, operando em função disso, as diferenças entre travestis e transexuais.

Aqueles contrários à presença de pessoas trans\* defendem, grosso modo, que o fato de “homens se vestirem de mulher” (aludindo à transexualidade) se deve à vontade que têm de chamarem atenção e darem *close*<sup>25</sup>. Já que as únicas que podem usar roupas femininas são as mulheres a fim de protegerem o útero. Durante uma discussão no Casa de Xangô, uma jovem *iaô* logo replicou a essa ideia: “mas e aquelas mulheres que não tiverem útero?”. Prontamente Pai Paulo replicou que mesmo sem útero, elas têm ovários e na ausência desses, têm a vagina “de nascença”. Um outro filho-de-santo logo complementou “orixá não reconhece gênero, reconhece o sexo com que nascemos”. A jovem *iaô* não se deu por satisfeita e perguntou: “as *iabás* não usam roupas femininas quando no corpo de homens?”, por sua vez o babalorixá replicou que era necessário que se fizesse a distinção entre o corpo em transe e o corpo “de cara limpa” e, portanto, quem usava a roupa era o orixá, não o homem.

O subtexto dessa fala é o fato de uma semana antes dessa discussão, o babalorixá ter dado uma festa de Oxum, na qual incorporou essa *iabá* que foi vestida como uma mulher, isto é, à baiana. Para além de apontar as incongruências presentes naquele discurso, a *iaô* estava, implicitamente, também colocando em questão a masculinidade de Pai Paulo ao que

**24** Penso a heteronorma conforme argumentado por Butler (1993), isto é, como uma série de demandas e pressupostos esperados das pessoas com base na suposta naturalidade da heterossexualidade.

**25** Categoria êmica que designa o ato de concentrar a atenção em si ou até mesmo usado para se referir a uma pessoa metida.

foi prontamente justificado pela distinção entre o seu corpo em transe e “de cara limpa”. A vigilância acerca da indumentária usada foi uma característica marcante durante toda as discussões acompanhadas sobre pessoas trans\* nos terreiros.

Durante os xirês que foram acompanhados foi possível notar as diferentes formas de se lidar com a presença de pessoas trans\* nesses espaços. Conforme já dito, o Axé Casa de Obaluaê é um terreiro que reconhece a legitimidade da identidade de mulheres trans e travestis. Isso significa dizer, que nesse terreiro a elas era permitido ocupar cargos hierárquicos, desempenhar atividades e se vestir de acordo com o gênero feminino. É interessante que também na casa de Mãe Cláudia apenas mulheres dançam na roda à moda dos terreiros matriz da Bahia anteriormente citados. Esse fato talvez se deva a uma necessidade de se filiar e constituir elementos para uma narrativa de tradição, porém as mulheres trans e travestis também são incluídas no xirê.

Em contrapartida, na casa de Pai Paulo mulheres trans\* e travestis não poderiam dançar na roda ou se vestirem à baiana tendo em vista que não seriam mulheres *de verdade*. Essa expressão “de verdade” equivale a dizer que elas não nasceram mulheres e que não possuem útero, ovários e vagina de nascença. Dessa maneira, não haveria razão para usarem as indumentárias femininas e dançarem na roda. Em uma das conversas após os atendimentos às quartas-feiras, a esposa de Pai Paulo explicou que em uma ocasião, ele teve que pedir para uma travesti se retirar de um dos *xirês* no Casa de Xangô. A justificativa foi “para não ficarmos mal-falados, você sabe como o povo de candomblé é”.

A partir dessa fala é possível observar como se articulam elementos constituintes de narrativas de tradição através de uma dimensão muito interessante do Candomblé: os circuitos de trânsito dos adeptos em visitas aos *xirês* de outros terreiros. Essa circulação de adeptos atua de maneira a vigiar e regular o culto que é praticado em outros terreiros, bem como estabelecer critérios de diferença e hierarquização entre terreiros com base em legitimidade de culto e quão acurados são eles em seguir os fundamentos de suas tradições.

Assim, o prestígio é construído a partir da opinião pública formada durante essas visitas; são levados em consideração diversos aspectos

dos *xirês* tais quais: qualidade da comida servida, hospitalidade dos filhos de santo da casa, instalações físicas do terreiro, sinais de prosperidade dos adeptos e do pai ou mãe de santo, localização, roupas dos orixás, entre outras. É necessário ressaltar que ao ser classificado enquanto *beco*, como o foi a Casa de Obaluaê, acaba por restringir consideravelmente esse circuito, quando não se é excluído dele. Mãe Cláudia atribui o fato de não ser visitada e, portanto, não poder visitar outros terreiros ao tratamento dado a mulheres trans e travestis na sua casa de santo.

Além dos terreiros, o Fórum de População LGBT de terreiros foi um importante momento etnográfico. O evento contou com a participação de quatro ialorixás que se identificavam enquanto travestis, nas suas falas era recorrente a citação da sensação de isolamento causada pela comunidade do candomblé e a exclusão sistemática de pessoas trans\* dos terreiros. Unanimemente as mães de santo relataram que durante o processo de transição foram desligadas das casas que as receberam enquanto “homens gays”. Mãe Bianca relatou, inclusive, ter sido submetida pelo seu primeiro pai de santo a um ritual que chamou de “troca de folhas” que, segundo ela, tinham como intenção “ajustar a sexualidade e transformar o corpo de volta para o que era”. A partir disso, elas notam que, nas palavras de Mãe Bárbara: “no Candomblé há um fato curioso. São os segregados que segregam”. Mãe Silvia concorda “os homossexuais são os primeiros a colocar a faca na nossa garganta e falar ‘ou você é ou não é’”. Com essas falas, elas aludem ao fato de serem segregadas por homens gays que, supostamente, deveriam se “solidarizar com os preconceitos sofridos pelas travestis”, nas palavras de Mãe Bárbara.

Segundo Mãe Bianca, o Candomblé deveria acomodar as mudanças geradas pelos processos sociais como as reivindicações e discussões de pautas dos movimentos LGBT evidenciadas nos últimos tempos. “Nós não estamos aqui parados e paralisados, estamos em constante mudança e transformação” disse Mãe Bianca. Com essa fala é possível notarmos uma frontal oposição às exclusões geradas pelas narrativas de tradição corroboradas pela produção acadêmica canônica – cujas contribuições buscamos reconstruir na primeira porção desse artigo – que é consumida e reelaborada por grupos de adeptos das casas de maior prestígio. Para Mãe Silvia, outra ialorixá travesti, “tradição

é uma maneira dos velhos de santo falarem “fica no seu lugar, travesti nojenta”. Com essa poderosa fala, ficam evidentes os sentidos de “tradição” que são mobilizados para cercear a participação de pessoas trans e travestis no Candomblé paulista.

Outra dimensão tensionada por elas, tanto no Fórum quanto nos terreiros pesquisados, é a alcunha de “espaços de acolhimento” atribuída aos candomblés. Somente durante o Fórum a palavra acolhimento foi dita cinquenta e quatro vezes, outras incontáveis foram registradas durante os *xirês* e as *funções*. Uma das iaôs da Casa de Obaluê disse “as nossas casas de candomblé não podem ser espaços de violência porque o candomblé nasceu para acolher”. Entretanto, as falas e trajetórias das ialorixás citadas até agora evidenciam que esse acolhimento não compreende todos os corpos e identidades. Privilegia a expressão da sexualidade masculina em suas múltiplas formas (*adés, loces*), mas tolhe a sexualidade feminina e não tolera ataque algum à cisgeneridade.

Em suma, os contrários àqueles que desafiam a heteronorma advogam a inescusabilidade do sexo designado ao nascimento que figuraria como designio do orixá. Consequentemente desafiar esse designio seria desafiar o próprio divino. É impossível deixar de notar semelhanças entre esses discursos e aqueles presentes nos púlpitos de igrejas fundamentalistas ou então aqueles influenciados por conservadorismos. O Fórum, acima referido, contou com a presença de diversas ialorixás trans e travestis. A fala de algumas delas ia frontalmente contra esse discurso. As ialorixás buscavam ressaltar a concepção de orixá enquanto amor e conhecedor do destino dos seres humanos. Nas palavras de Mãe Bárbara: “se um orixá escolhe uma travesti, saibam que ele escolheu com plena consciência que ela era travesti. Orixá não vê gênero, vê apenas o coração de cada um”.

Foi possível observar que as pessoas trans\* adaptam suas filiações míticas a fim de explicar sua feminilidade, mas não as transpõem indiscriminadamente. Nas palavras de Mãe Bárbara “orixá está na cabeça, não na genitália. Pode sim dar trejeitos, mas não determina seus caminhos”. Com essa fala é possível ver de que maneiras travestis e mulheres trans\* reelaboraram criativamente os mitos a fim de justificar a feminilidade em um corpo masculino a um só tempo em que rejeita a essencialização da genitália. Aqui fica evidente também que há uma

reformulação da feminilidade que busca englobar a ambiguidade que reside em seus corpos.

## CONCLUSÃO

Stephen Selka (2007) analisa os discursos e as linguagens da tradição no Candomblé tendo em vista o embate entre esses e as questões postas pela modernidade. Afastando-se de uma noção de pureza africana, o autor recoloca a discussão em torno de narrativas que estabelecem o Candomblé enquanto uma religião brasileira antes de qualquer coisa. Apesar de sua análise estar mais concentrada na noção de prosperidade e seus sentidos, seu trabalho evidencia candentemente a tensão entre tradição e mudança.

É essa tensão que subjaz a discussão pretendida por esse artigo. Também foi possível observar como a noção de “tradição” foi formada por antropólogos/as em discussões acadêmicas e posteriormente incorporada ao intrincado jogo de prestígio do candomblé e ressignificada pelos adeptos. As noções de “feminilidade” e os processos de reelaboração das relações de gênero e sexualidade são tributários desse diálogo. Para refletir sobre como era entendida a presença de pessoas trans\* nos terreiros tornou-se incontornável a compreensão acerca das formas de articulação entre o conjunto de normas e formas a que o povo-de-santo chama de tradição e as novas questões colocadas pela modernidade.

Além disso, após ouvir as ialorixás durante o Fórum de População LGBT de terreiros e os adeptos nos axés visitados, é impossível não se dar conta de como, em nome da tradição, são sistematicamente excluídas pessoas trans\* e travestis dos terreiros. Sendo possível concluir, portanto, que os discursos acerca da noção de tradição podem, por vezes, tomar contornos bastante heteronormativos à medida em que se deslegitimam identidades, corpos e performances que desafiam os limites da cisgeneridade heterossexual.

Também se tornou poderosamente evidente no campo a maneira com que o povo-de-santo em geral consome os trabalhos acadêmicos sobre o Candomblé. Trabalhos como *A mitologia dos orixás* do sociólogo Reginaldo Prandi ou então *Os Nagô e a Morte* da antropóloga Juana Elbein eram discutidos com muita propriedade e citados amiúde por diversos adeptos durante as conversas nos terreiros. Dessa

maneira, é possível ver, como disse Mãe Bianca, que o Candomblé não está parado nem paralisado, mas em total articulação com os mais diversos fluxos de conhecimento e influências. O povo-de-santo ressignifica noções e categorias como *tradição, matriarcado, feminilidades, masculinidades, homem, mulher* e com isso constroi outros sentidos e direções de existência e experiência. Em outras palavras, é possível seguramente aferir que as comunidades-terreiro não são enclausuradas em si mesmo, mas mantêm intenso diálogo com diversos estratos da sociedade. Ora, isso se torna tanto mais óbvio quando se constata a identidade multifacetada de seus adeptos e suas trajetórias tanto religiosas quanto seculares.

A presente discussão oferece mais questões que resposta, aponta mais caminhos que os trilha e isso é prova da dimensão da complexida-

de da questão. Ademais, é nesse contexto que existem e resistem pessoas trans\*. É também nele que se provam a coragem e a criatividade desses(as) sujeitos(as) em desafiar as normas impostas e tensionar os limites que existem. Em seus discursos, elas e eles ressignificam as narrativas e as desafiam a serem mais inclusivas. Além disso, muito acuradamente questionam e problematizam a imagem consolidada entre adeptos dos terreiros enquanto espaços de acolhimento irrestrito de sujeitos marginalizados. Pertinentemente, perguntam: a quem serve esse acolhimento? Quem pode ser acolhido? A presença de pessoas trans\* no Candomblé testa os limites míticos, rituais e sociais da religião, sendo elas mesmas agentes da adaptação e produzindo novos caminhos e questionamentos para os terreiros de candomblé.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Kallile Sacha da Silva. (2017), "Saia ou atabaque: uma análise da identidade de gênero de transexuais nos rituais candomblecistas da cidade de Natal/RN", in *Enlaçando Sexualidades*, 1, 1: 01-12.
- BUTLER, Judith. (1993), *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. London, Routledge.
- CARNEIRO, Edison. (1986), *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Ediouro.
- CARRARA, Sérgio & SIMÕES Júlio. (2007), "Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira.", in *Cadernos Pagu*, 28, 1.
- CORRÊA, Mariza. (2000), "O Mistérios dos Orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira", *i Etnográfica*, 4: 245.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana (1982). *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes.
- FOUCAULT, Michel. (1980), *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. 3. ed. Rio de Janeiro, Graal.
- FRY, Peter. (1982), *Para inglês ver*. Rio de Janeiro, Zahar.
- FRY, Peter & MACRAE, Edward. (1991), *O que é homossexualidade*. São Paulo, SP, Brasiliense.
- FRY, Peter. (1986), "Male Homosexuality and Spirit Possession in Brazil", in *Journal of Homosexuality*, 11, 3-4:137-153.
- GOLDMAN, Márcio. (1987), "A Construção Ritual da Pessoa: a possessão no candomblé". In: C.E.M. de Moura, C. E. *Candomblé: desvendando identidades*. São Paulo, EMW Editores, p. 23-45.
- GOLDMAN, Márcio. (2002), "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos", *Revista de Antropologia da USP*, 46, 1: 423-444.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner. (1991), "A crítica antropológica pós moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira", in: *Cadernos de Campo*, I, São Paulo, FFLCH-USP, p. 47-60.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner. (1995), *Orixás da Metrópole*, Petrópolis, Vozes.
- LANDES, Ruth. (2002), *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, RJ, UFRJ.
- LIMA, Thiffany. (2017), "Construindo identidades de gênero, raça e sexualidade no terreiro da Gomeia", *Enlaçando Sexualidades*, 1, 1.
- MARANHÃO FILHO, Eduardo. (2017), "Convertendo" categorias: de identidades de gênero a identidades religiosas, de transgeneridades a transreligiosidades", *Fronteiras & Debates*, 2, 2: 62-78.

MATORY, J. Lorand. (2008), "Feminismo, nacionalismo e a luta pelo significado do adé ou como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o rumo da história", *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 51: 107-121.

MOUTINHO, Laura. Erotismo, religiosidade e cor entro o povo de santo do subúrbio carioca. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, n. da edição, 2012, local. Anais... Local: editora, 2012, p. 01-19.

MEDEIROS, Camila. (2006), *Mulheres de Kêto: etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

OPIPARI, Carmen. (2010), *O candomblé: imagens em movimento*. São Paulo, EDUSP.

PERLONGHER, Néstor. (1987), *O negócio do michê: a prostituição viril*. São Paulo, SP, Brasiliense.

RIOS, Luís Felipe. (2004), *O Feitiço de Exu: Um Estudo Comparativo sobre Parcerias e Práticas Homossexuais entre Homens Jovens Candomblecistas e/ou Integrantes da Comunidade Entendida do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado em Saúde Coletiva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.

RIOS, Luís Felipe. (2011), "Loce Loce Metá Rê-lê: posições de gênero e erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife", *Polis e Psique*, 1: 212-228.

SCOTT, Joan. (1990), *Gênero: uma categoria útil para a análise histórica*. Traduzido pela SOS, Corpo e Cidadania, Recife.

SCOTT, Joan. (1994), "Preface a gender and politics of history", *Cadernos Pagu*, 311-27.

SELKA, Stephen. (2007), "Tradition, Modernity and Postmodernity in Brazilian Candomblé", *Nova Religio: The Journal of Alternativa and Emergent Religions*, 11, 1: 06-30.

Recebido em 30 de abril de 2019

Aprovado em 02 de agosto de 2019

