

# TRANSGENERIDADE E CANDOMBLÉ: CORPOS TRANS E QUESTÕES FILOSÓFICAS<sup>1</sup>

Lizandro dos Santos Carrara<sup>2</sup>

Marlon Marcos Vieira Passos<sup>3</sup>

**RESUMO:** O presente estudo busca analisar através de questões filosóficas como o preconceito interfere na inserção e integração de pessoas transgêneros nos terreiros de candomblé, tendo como base de análise os itans/mitos da religião, fazendo um paralelo entre o sagrado e o mundano. Buscando ligar as vivências de pessoas transgêneros aos itans, a fim de naturalizar, humanizar e trazer o senso de acolhimento para esses indivíduos e suas identidades nos terreiros de candomblé. Para alcançar os objetivos desta pesquisa, optei por como ferramenta metodológica o estudo bibliográfico qualitativo acerca da temática de gênero, sexualidades e candomblés.

**Palavras-Chave:** Candomblé; Filosofia da Ancestralidade; Transfobia; Homofobia; Transgênero.

**ABSTRACT:** The following study aims to analyze through philosophical conjectures how prejudice affects the insertion of trans people in the terreiros de Candomblé, based on the analysis of the itans/myths of the religion, making a parallel between the sacred and the mundane. Seeking to link the experiences of transgender people to the itans, in order to naturalize, humanize and bring a sense of reception to these individuals and their identities in the terreiros de candomblé. To achieve the objectives of this research, the qualitative bibliographic study on the theme of gender, sexuality and Candomblé was chosen as the methodological tool.

**Keywords:** Candomblé; Ancestral Fylosophy; Transphobia; Homophobia; Transgender.

---

<sup>1</sup> Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Campus dos Malês, São Francisco do Conde, 2022, como requisito para a obtenção de grau de Bacharel em Humanidades, sob a orientação do Prof. Dr. Marlon Marcos Vieira Passos;

<sup>2</sup> Graduando do curso de Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Campus dos Malês, São Francisco do Conde. E-mail: [lizandrcarrara@outlook.com](mailto:lizandrcarrara@outlook.com);

<sup>3</sup> Professor Adjunto da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afrobrasileira. Doutor em antropologia. Suas atividades de pesquisa estão relacionadas principalmente às seguintes temáticas: Religiões afrobrasileiras, filosofias e epistemologias da ancestralidade afroindígena, processos identitários interseccionais (raça, gênero, classe, religiosidades) através da música e da literatura brasileiras, em especial a carreira lítero-musical de Maria Bethânia e a literatura de Clarice Lispector. E-mail: [marlonmarcos@unilab.edu.br](mailto:marlonmarcos@unilab.edu.br).

## 1. INTRODUÇÃO

Através das discussões sobre relações de gênero e identidade, as problemáticas das vivências de pessoas trans - “Conceito “guarda-chuva” que abrange o grupo diversificado de pessoas que não se identificam, em graus diferentes, com comportamentos e/ou papéis esperados do gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento” (JESUS, 2012, p. 25) - vêm ganhando cada vez mais espaço de fala na sociedade. Essas problemáticas vêm sendo abordadas em inúmeros espaços - acadêmicos e não acadêmicos - a partir de diferentes contextos.

A abordagem acerca delas põe em pauta as principais necessidades desta população, como: a construção da identidade, integração nos espaços, falta de apoio familiar e todas as dificuldades de aceitação social encarada por essas pessoas. Segundo a autora Jaqueline Gomes (2012):

Em nosso país, o espaço reservado a homens e mulheres transexuais, e as travestis, é o da exclusão extrema, sem acesso a direitos civis básicos, sequer ao reconhecimento de sua identidade. São cidadãs e cidadãos que ainda têm de lutar muito para terem garantidos os seus direitos fundamentais, tais como o direito à vida, ameaçado cotidianamente (JESUS, 2012, p. 11).

Tendo em mente a falta de acolhimento de pessoas trans em ambientes religiosos, que por excelência deveriam ser espaços de afetividade mútua e acolhimento para com mentes e corpos trans, é que começa a ser pensado como pessoas trans podem ser inseridas nesses locais – no caso desse estudo: terreiros de candomblés – de forma que leve em conta suas necessidades e particularidades, tendo o ambiente religioso como um lugar de resgate pessoal e ancestral. Segundo Dias (2017):

As vivências trans\*, diante das comunidades-terreiro, se mostram bastante tensas desde a aproximação até os ritos iniciáticos e no decorrer de suas vidas cotidianas nas casas de Candomblé (DIAS, 2017, p. 84).

Assim, compreendendo a mítica do candomblé e se apoiando no sistema filosófico seguido pela religião, considerando a transformação enquanto ponto fundamental da mesma, as perguntas das quais este estudo parte são: como identificar os impactos dos moralismos e sua dinâmica nas transfobias nos terreiros? E como compreender e celebrar as diversidades de gênero nos candomblés a partir das performances de gênero divergentes presentes nos itans/mitos?

Esse texto objetiva analisar como convenções ocidentais sobre construção de gênero e seus moralismos afetam as comunidades de terreiros agregando as transfobias às filosofias religiosas de matrizes africanas e como podemos desconstruir esses preconceitos inseridos na tradição e (re)alinhar a filosofia religiosa às vivências de corpos e mentes trans nos candomblés

através dos itans/mitos.

A fim de construir um artigo que corresponda com os objetivos aqui já citados será utilizado como instrumento metodológico o estudo bibliográfico qualitativo, buscando contextualizar os mitos com bibliografias, filosofias e tradições encontradas na religiosidade de matrizes africanas.

## 2. O CAMINHAR DAS FOBIAS PARA A TRADIÇÃO

O candomblé é uma religião de culto às divindades dos panteões africanos, entendidos também como forças da natureza (PASSOS, 2008, p. 23). Trata-se de uma religião cheia de mistérios e tradições, onde o processo de iniciação se guia e se consolida através do jogo de Ifá entre outros processos, cujos sacerdotes e sacerdotisas destinados(as) à tal o fazem (PRANDI, 2001). É no Orí (cabeça) que se concentra a fonte da ligação do ser com o divino. Para Bastide (1961, p.289), “do nascimento à morte, sua existência está prêsa numa trama de acontecimentos que são as "palavras" dos Orixá se revelando por intermédio de Ifá ou de Exú”. Este autor afirma que essa ligação é inevitável e inapagável

[...] antes de ser fixado na cabeça, já se encontra o Orixá na alma profunda, no inconsciente da pessoa, e que todo indivíduo está realmente predeterminado, como que por uma espécie do desejo que surge de todo o seu ser, à violência do fogo, aos ósculos da chuva, ao abraço amoroso da água (BASTIDE, 1961, p. 319).

Em termos de tradição, o candomblé, como tudo no universo cultural (GEERTZ, 1978), não é inflexível às mudanças rituais, já que o culto se transformou, e continua a se transformar, ao longo do tempo. Um exemplo disso foi a permissão dada aos homens de serem iniciados para receber orixá, participarem da roda do xirê acordados (sem estarem possuídos por seus orixás). Como também, as necessárias adaptações rituais em relação ao tempo dedicado às iniciações que se modificaram em todas as nações rituais de candomblé: o congo-angola, o jeje e o ketu (nagô).

As lideranças dos candomblés baianos eram constituídas, em sua maioria, por mulheres cis – "Conceito “guarda-chuva” que abrange as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento." (JESUS, 2012, p. 25) –, como noticia Ruth Landes, em “Matriarcado cultural e homossexualidade masculina” (2002, p. 321): “A tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que o serviço dos homens é blasfemo e desvirilizante”. Vemos então, parte da tradição mantendo fundamentos de Axé, porém adaptando-se às transformações do tempo.

Pensando o acolhimento de pessoas trans nas comunidades de terreiros, tais corpos de força e vivências dissidentes, por vezes, passam por processos de negação perante suas identidades, onde como justificativa, a maioria dos adeptos utilizam-se de noções filosóficas (orixás, divindades e o que os mesmos “achariam”) da religião – enfatizando ancestralidade africana – para agir em prol de uma exclusão que não se fundamenta nas narrativas míticas de iniques, voduns e orixás e nem na historicidade desta religião que sempre teve no centro da sua existência a presença dos chamados corpos dissidentes (PRECIADO, 2014), os LGBTQIAPN+. Porém, sabe-se que

Ao ser transportado da África para a América, o pensamento africano sofreu, infelizmente, tanto perdas quanto metamorfoses. E hoje restam somente fragmentos desta concepção do homem como um símbolo do divino, fragmentos ligados muitas vezes entre si, canhestamente, por elos tomados de empréstimo à filosofia católica do meio brasileiro (BASTIDE, 1961, p. 289).

Sendo assim, precisamos, primeiro, reconhecer os impactos do pensamento filosófico colonial-cristão-ocidental no que se consolidou enquanto “moral e tradição” nas religiões de matrizes africanas.

Para esse reconhecimento, precisamos distinguir e voltar ao pensamento africano ancestral sobre as questões de expressão e do que é gênero. No contexto iorubano, Oyèrónke Oyèwúmi (1997) fala que

[...] o raciocínio corporal e a bio-lógica que derivam do determinismo biológico inerente ao pensamento ocidental foram impostos às sociedades africanas. {...} Categorias sociais como “mulher” são baseadas em um tipo de corpo e são elaboradas em relação, e em oposição, a outra categoria: homem (OYÈWÚMI, 1997, p. 16-17).

Ou seja, as convenções “masculino/homem” e “feminino/mulher”, surgem, e se consolidam no pensamento ancestral, após o contato com o Ocidente. Portanto, as identidades dissidentes nunca foram o problema, a demonização dessas identidades, sim.

Seguindo com o raciocínio da autora:

Diante disso, é óbvio que se alguém quisesse aplicar essa “bio-lógica” ocidental ao mundo social iorubá (ou seja, utilizar a biologia como uma ideologia para a organização do mundo social) teria que, primeiro, inventar a categoria “mulher” no discurso iorubá; [...] Mas, antes da instalação de noções ocidentais na cultura iorubá, o corpo não era a base de papéis sociais, inclusões ou exclusões; não foi fundamento do pensamento e da identidade sociais (OYÈWÚMI, 1997, p. 16).

As identidades que fogem à norma cisgênera – que segue os exemplos dos moralismos ocidentais baseados em conceitos da branquitude europeia – sempre estiveram presentes na história, especialmente nas comunidades tradicionais ancestrais, antes do contato com o colonizador. Assim sendo, não podemos afirmar que a filosofia ancestral se forma,

exclusivamente, a partir de uma moralidade cristã – que deriva do pensamento organizacional branco europeu.

A formação do pensamento ancestral, em diversas sociedades africanas que dão sentido existencial ao candomblé, está à frente da formação dos conceitos de gênero colonial. A normativa que aborda somente duas extremidades de identidades – homem e mulher – não comporta o peso da história. No mundo iorubano, por exemplo:

O caso iorubá oferece um cenário bem diferente; e, mais do que isso, mostra que o corpo humano não precisa ser constituído como genericado ou ser percebido como evidência para a classificação social em todos os tempos. Na sociedade iorubá pré-colonial, o tipo de corpo não era a base da hierarquia social: machos e fêmeas não eram estratificados de acordo com a distinção anatômica. A ordem social exigia um tipo diferente de mapa, e não um mapa de gênero que supõe a biologia como base para a classificação social (OYÈWÚMI, 1997, p. 19).

Tais expressões de gêneros binários (BUTLER, 2018) – somente homem e mulher –, essencialmente, não fazem parte da filosofia, cultura ou pensamento africano ancestral:

[...] apesar da volumosa pesquisa em contrário, o gênero não era um princípio organizador na sociedade iorubá antes da colonização pelo Ocidente. As categorias sociais “homens” e “mulheres” eram inexistentes e, portanto, nenhum sistema de gênero esteve em vigor (OYÈWÚMI, 1997, p. 69).

Um exemplo citado pela autora sobre tal fato, deriva de uma das instituições mais importantes dentro da formação sociocultural ocidental, e uma das principais forças motoras para a criação de papéis de gênero: a família. Fazendo um paralelo entre o núcleo da família ocidental (a família Patriarcal baseada em pai, mãe e filhos(as)) e da família iorubá, a autora constata que:

A família nuclear, porém, é uma forma especificamente euro-americana; não é universal. Mais especificamente, a família nuclear continua a ser uma forma alienígena na África, apesar da sua promoção pelos Estados colonial e neocolonial [...] (OYÈWÚMI, 2004, p. 4).

Bem, dentro dessa estrutura, o processo de exclusão se firma desde o núcleo. A construção social deriva, em grande parte, da formação familiar, o que impacta diretamente na forma que o indivíduo atua nos meios sociais.

Assim, o gênero é o princípio organizador fundamental da família, e as distinções de gênero são a fonte primária de hierarquia e opressão dentro da família nuclear. Da mesma forma, a mesmice de gênero é a principal fonte de identificação e solidariedade neste tipo de família (OYÈWÚMI, 2004, p. 4).

Se dentro dessa família – que é a base de construção do pensamento excludente e moralista branco – não há espaço para as identidades dissidentes – identidades trans –, como ela pode servir enquanto base para espaços religiosos que são, em sua essência, espaço de

acolhimento? Especialmente no que se refere às pessoas que sofrem com a exclusão social?

Esse processo, em suma, atua como um desserviço para as comunidades dos terreiros de candomblés, pois, seguindo essa lógica - que exclui as possibilidades de identidades de gênero que divergem da norma ocidental - a tendência dessas comunidades é se afastar, cada vez mais, do acolhimento da diversidade de gênero.

Se resgatamos os conceitos que se ilustram na formação da família ancestral, na perspectiva iorubana, segundo Oyéwúmi, veremos que:

[...] A família Iorubá tradicional pode ser descrita como uma família não-generificada. É não-generificada porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero. Então, significativamente, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Porque o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero. Antiguidade é a classificação das pessoas com base em suas idades cronológicas. Daí as palavras *egbon*, referente ao irmão mais velho, e *aburo* para o irmão mais novo de quem fala, independentemente do gênero. O princípio da antiguidade é dinâmico e fluido; ao contrário do gênero, não é rígido ou estático” (OYÈWÚMI, 2004, p. 6).

É essa configuração de família que rege a formação estrutural social e da filosofia ancestral iorubana, onde o conceito de gênero não se releva pois não existe. Sendo as relações definidas pelo sentido de hierarquia da pessoa mais velha até a pessoa mais nova.

Os meios que configuram e justificam a lógica transfóbica continuam a seguir o mesmo padrão histórico de dominação.

É através da invasão dos moralismos cristão-coloniais que passam a se consolidar as fobias na tradição - derivando dos meios sociais ao qual nos encontramos. E a partir disso surgem os processos de desvalorização, exclusão e negação do direito de pessoas trans exercerem as suas expressões de gênero de forma livre e executarem funções que correspondam às suas identidades de gênero dentro dos terreiros. Como cita Claudenilson Dias (2017):

Os contextos religiosos assumem sua complexidade a partir das relações sociais. Desse modo, acredito que as crenças podem ser, em alguma medida, dissociadas dos procedimentos religiosos, a partir das convicções dos praticantes das religiões afro-brasileiras (DIAS, 2017, p. 61).

Pensar as fobias na tradição é repensar os meios sociais que abraçam os terreiros e de onde surgem as “construções morais” que envolvem a tradição. Como cita Oyéwúmi (1997):

De fato, é importante reconhecer que a história africana, incluindo as tradições orais, foi registrada como resultado do ataque europeu. Isso ressalta o fato de que interesses ideológicos estavam em ação na construção da história africana, como é o caso de toda a história. A tradição é constantemente reinventada para refletir esses interesses (OYÈWÚMI, 1997, p. 133).

Portanto, é de extrema importância que se questione de onde surge e (por que

permanece) essa lógica alojada no atual conceito de tradição. Pois, tal raciocínio deriva da mesma linha de pensamento que exterminou, e continua a exterminar, corpos-mentes que diferem do centro do pensamento europeu-colonial, que em sua maioria são corpos-mentes pretos, LGBTQIAPN+, marginalizados que reúnem em si tudo aquilo é repugnante e passível a punições (BUTLER, 2018, p. 6) para o sistema que abraça o pensamento moral-cristão.

### **3. AS DINÂMICAS ENTRE OS MORALISMOS E AS TRANSFOBIAS NOS TERREIROS**

O sociólogo Roger Bastide (1898 – 1974) reforça a contribuição da católica na sociedade brasileira. Segundo Bastide (1961, p. 326) “é indubitável que a mitologia africana foi repensada muitas vezes em termos cristãos, no novo meio brasileiro em que penetrou”. Aqui focaremos na adequação dos candomblés à associação dos moralismos que habitam o meio religioso católico brasileiro. E a partir disso, buscar entender melhor como essa influência soma às mutações dos meios religiosos de matrizes africanas.

As transformações e transmutações são parte importante do culto. Esses processos são celebrados e entendidos como importantes pontos para a vida dentro e fora dos cultos. Não é à toa que saúda-se Exú e Oxumaré, responsáveis pelo movimento do mundo e transmutação de energia como símbolo vital da vida, ou que as rodas dos Xirês circulam e se mantêm em movimento, também simbolizando o movimento constante do Universo.

A moral, segundo Cassiano Cordi (2003, p. 64) “é tanto um conjunto de normas que determinam como deve ser o comportamento quanto ações realizadas de acordo ou não com tais normas”. Se tratando da moral social contemporânea, essas “normas” seguem os valores baseados na moral cristã - fruto do pensamento colonial -, onde geralmente, se exclui do círculo social aquilo/es que desviam da regra.

Ao se agregar às crenças rígidas presentes nos moralismos, onde o correto e aceitável são os gêneros binários e o contrato heterossexual (BUTLER, 2018), o acolhimento de pessoas trans nos terreiros é tolhido, pois as crenças ortodoxas presentes nas convicções morais sociais, não abrem espaço para as adaptações necessárias para as discussões de gênero nos terreiros - que se encontram envoltos das convenções sociais e morais que se constroem em bases coloniais-cristãs. Segundo análise de Claudenilson Dias (2017):

No Candomblé, as individualidades e coletividades são delineadas por convenções seculares, tacitamente lidas como a tradição religiosa que norteia o culto afro-brasileiro. Podendo se adequar aos movimentos dialéticos da atualidade, os líderes religiosos preferem, comodamente, perseguir um ideal religioso com mentalidade tradicionalista (DIAS, 2017, p. 61).

E isso se evidencia nos preconceitos, negação e falta de representatividade das identidades trans nos terreiros - não trans inclusivos - por parte das hierarquias - Sacerdotes e Sacerdotisas tradicionalistas.

As reverências realizadas para saudar os mais velhos, a condução da roda de santo, a utilização do vestuário, a interação em si mesma, de modo geral, são organizadas através do corpo. Portanto, quando se nega a agência de corpos que compõem o espaço religioso, é muito provável que haja aí um processo de distanciamento e silenciamento, no qual esses corpos vilipendiados, quando não se afastam efetivamente, procedem no espaço de modo apático, sem representatividade (DIAS, 2017, p. 63).

Assim vemos o impacto que os moralismos teve nas casas de axé e no que seria o pensamento tradicionalista dos candomblés, que resumem as ambiguidades – que se encontram nas expressões de gênero e androginia de inúmeros orixás – à esfera dos mitos - acentuando os binarismos de gênero colocando várias entraves na integralização de pessoas trans nos terreiros (DIAS, 2017).

Essa “moral” trabalha em prol da manutenção das noções das sexualidades e identidades vistas como “contempladas pela normalidade” nos valores morais-cristãos: as identidades e sexualidades cis-heteronormativas. Como analisa Butler (2018):

Para garantir a reprodução de uma determinada cultura, vários requisitos, bem estabelecidos na literatura antropológica do parentesco, dispuseram a reprodução sexual dentro dos limites de um sistema de casamento de base heterossexual. [...] a associação de um sexo natural com um gênero distinto, e com uma atração aparentemente “natural” pelo sexo/gênero oposto é uma conjunção não natural de construções culturais a serviço de interesses reprodutivos. (BUTLER, 2018, p. 9).

Assim, é possível afirmar que o tradicionalismo dos terreiros, se apoiam sim, em convicções morais excludentes e preconceituosas do meio social brasileiro, que aparta e não possibilita a desconstrução dessas convicções cis-heteronormativas, tão pouco possibilita a integração da população trans nas casas de Axé:

[...] há um jogo de forças entre a tradição e as novas configurações de gênero e sexualidade. Dito isso, as práticas que subalternizam os corpos se dão a partir de convenções heteronormativas. A tradição secular, que ainda hoje é imposta nas comunidades-terreiro, é um dos meios de negar a agência política de corpos que destoam das normas de gênero e sexualidade convencionadas nos terreiros de Candomblé (DIAS, 2017, p. 71).

Bastide (1961, p.331) traz a ideia que: “Embora por toda a parte conservadora, a religião não é coisa morta; evolui com o meio social, com as transformações de lugares ou de dinastias, forma novos rituais para responder a novas necessidades da população, ou a interesses diversos das famílias dominantes.”.

Levando em conta esses movimentos de renovações e adaptações, para que aconteça



uma abertura para repensar esse moralismo-cristão e suas dinâmicas transfóbicas nos terreiros, se faz necessário o acolhimento das diversidades de gênero nos candomblés. Como afirma Claudenilson Dias (2017):

As diversidades de gênero podem (e devem) contrapor as hegemonias e, assim, contribuir para modificar os espaços religiosos, bem como suas relações. As práticas excludentes que distanciam sujeitos subalternizados por convicções de um mundo moralizado e cisheteronormativo também estão presentes no cotidiano das comunidades-terreiro e geram desarmonia entre as pessoas trans\* e as práticas de líderes religiosos tradicionalistas, para não dizer fundamentalistas (DIAS, 2017, p. 62).

O autor ainda sugere que tais preconceitos e entraves são agenciados quando pessoas trans constituem suas próprias casas de axé (DIAS, 2017, p. 63).

E se tratando das presenças dos corpos e vivências trans nos terreiros, essas presenças são potentes, haja vista as existências e resistências de filhos e filhas de santo e lideranças trans como, Thiffany Odara: pedagoga, educadora social, pesquisadora, escritora e Iyalorixá do Terreiro Oyá Matamba de Kakurucá, em Lauro de Freitas - Bahia. Corpos dissidentes que causaram um movimento de revolução no candomblé baiano, além da Iyá Thiffany, temos Iyá Ana Vitória de Oyá, em Salvador, a primeira iyalorixá trans da capital baiana, Rosa Luyara/Dona Rosinha Malandra, liderança do Templo de Rainha Bárbara Soeira e Toy Azaka, no Pará; Mãe Sofia Ronald, de Paratins, Amazonas, e tantas outras lideranças.

A presença dessas lideranças nos terreiros se constroem como atos políticos de resistência contra os moralismos que excluem e negam as identidades trans nas comunidades de terreiros. Sendo sujeitos com grande capacidade de mudança dessas comunidades (DIAS, 2017, p. 53).

Mas, por mais que o papel político das identidades trans sejam de extrema importância para a desconstrução das transfobias nos terreiros, para pessoas trans, se manter nessa posição política também apaga o seu lado humano, pois ser resistência contra esses moralismos enraizados na sociedade exige disposição física e mental em cenários que, em sua maioria, não fornece condições para isso. Como cita Jaqueline Gomes de Jesus:

Muito ainda tem de ser enfrentado para se chegar a um mínimo de dignidade e respeito à identidade das pessoas transexuais e travestis, para além dos estereótipos. Um deles leva alguns a se esquecerem que a pessoa transgênero vivencia outros aspectos de sua humanidade, para além dos relacionados à sua identidade de gênero (2012, p. 12).

Assim, percebemos que a pecha do grande e contínuo guerreiro desgasta a humanidade do sujeito e o obriga a ser forte o tempo todo, servindo de modelo a lutas e sem chances de ter o imprescindível direito de errar, fraquejar e desistir de empreitadas que, muitas vezes,

exaurem suas forças.

#### **4. OS MITOS COMO CAMINHO PARA A VALORIZAÇÃO DA DIVERSIDADE DE GÊNERO E DAS SEXUALIDADES NO CANDOMBLÉ**

Segundo Roger Bastide, “o sagrado é ao mesmo tempo transcendente e imanente” (1961, p.325). Levando em conta tal premissa, aqui pensaremos o ser e o cosmo como versões de si mesmos que se refletem e se olham. Não havendo distância possível, pois ambas são estruturas inseparáveis que, se rompidas, deixam de existir o todo, o mundo.

Aqui será utilizado como ponto principal as dualidades encontradas nos itans como fonte primordial de movimento, transformação e poder. Como narra Prandi:

Os mitos dos orixás originalmente fazem parte dos poemas oraculares cultivados pelos babalaôs. Falam da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás. [...] Na sociedade tradicional dos iorubás, sociedade não histórica, é pelo mito que se alcança o passado e explica a origem de tudo, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz o futuro, nesta e na outra vida (PRANDI, 2001, p. 24).

A partir disso conectaremos a vivência humana ao sagrado, utilizando os itans/mitos, para lembrar da presença do divino nos seres, seus “eus” e suas (r)existências. Visando, também, ultrapassar as lógicas transfóbicas utilizadas como argumento para a invalidação das identidades trans, como analisa Dias (2017, p. 66) “com a contribuição dos mitos podemos (re)constituir os caminhos que nossos ancestrais trilharam em sua vida terrena e, com isso, podemos entender as questões relativas às dissidências sexuais e de gênero”.

Os itans são contos/mitos que retratam as vivências divinas dos orixás e dos seres que habitavam a Terra. Segundo Prandi (2001, p. 17) “conta o mito que Exu foi aconselhado a ouvir do povo todas as histórias que falassem dos dramas vividos pelos seres humanos, pelas próprias divindades, assim como por animais e outros seres que dividem a Terra com o homem.”.

Ao falar sobre transformações, Oxumarê - “o arco-íris, é o deus serpente que controla a chuva, a fertilidade da terra e, por conseguinte, a prosperidade propiciada pelas boas colheitas” (PRANDI, 2001, p. 21) - é um belo representante do movimento de mudança, como é possível encontrar em alguns dos seus itans, onde o mesmo transforma-se num arco-íris e regula a chuva, se transformando em cobra para fugir de Xangô. Ou mesmo, quando em sua forma como um lindo babalaô.

Em todas as suas formas, tal Orixá representa, principalmente, o movimento, a ação e a transformação como fontes primárias para o poder.

Muitas vezes, em seus mitos, cita-se sua androginia: “Mas Oxumarê era belo, tinha a

beleza do homem e tinha a beleza da mulher. Tinha a beleza de todas as cores.” (PRANDI, 2001, p. 197). Também “no seu destino estava inscrito que ele deveria ser seis meses um monstro e seis meses uma linda mulher.” (PRANDI, 2001, p. 227).

Aqui a androginia e não-binariedade (o não pertencimento/identificação como homem ou mulher, ou com expressões de gênero que se limita a esses dois polos de identidades) é representada com afinco, onde a imagem deste orixá transita entre o masculino, o feminino e o que há entre ambos:

Nos itans dos Orixás Logun Edé e Oxumarê, ambos teriam a dualidade macho/fêmea. Coexistem, para esses dois Orixás, relações de gêneros fluídos e suas práticas são sempre dúbias [...]. Ora eles assumem uma forma, ora outra e assim se permitem experienciar novos prazeres. Vários Orixás se valeram dessa condição de ambiguidade e mantiveram relações com Orixás do mesmo sexo (DIAS, 2017, p. 67).

No caso de Oxalá também, especificamente Oxalufan - “o criador do homem, senhor absoluto do princípio da vida, da respiração, do ar, sendo chamado de o Grande Orixá, Orixá Nlá.” (PRANDI, 2001, p. 23) -, a transformação se dá como um ponto de dominação e poder no mundo dos Egunguns, através da sua desobediência às ordens de Nanã, onde o velho Rei se veste com as vestes da Rainha e ordena que os ancestrais passem a obedecer também a ele, assim, conferindo a ele poder no mundo dos mortos (PRANDI, 2001, p. 198).

Ao descobrir a astúcia de Oxalufan, Nanã - “a guardiã do saber ancestral e a dona da lama que existe no fundo dos lagos e com a qual foi modelado o ser humano” (PRANDI, 2001, p. 21) -, com raiva, roga uma praga ao mesmo, e ordena que, a partir dali, o mesmo só poderá se vestir como as Iyabás, o que justifica o fato de Oxalufan usar saia (elemento muitas vezes restrito as vestes femininas nos terreiros) no Xirê.

Novamente, aqui, vemos a transformação e aceitação da mesma pelas divindades, como um ponto crucial para poder e elevação.

A característica de Oxalufan de usar veste que são consideradas femininas, dentro dos códigos sociais normativos representa a travestilidade (PASSOS, no prelo, 2022) que não se resume às vestes, mas também ao comportamento e identificação de gênero.

A identidade “Travesti”, “Pessoa que vivencia papéis de gênero feminino, mas não se reconhece como homem ou mulher, entendendo-se como integrante de um terceiro gênero ou de um não-gênero.” (JESUS, 2012, p. 27), carrega e reivindica um local de luta de extrema importância no contexto latino-americano, sendo uma identidade pautada em resistência, muitas vezes não buscando, ou assumindo, uma posição enquanto mulher. Se encontra também na linha de frente pela busca por liberdade de viver, sendo uma das identidades trans que mais

sofre com as violências direcionadas a esse grupo.

Em outros itans, também se encontram outras padrões e dualidades - que desafiam as normas ocidentais dos estereótipos de gênero (binarismo de gênero) – como é o caso de Xangô, que na mitologia é representado como um “homem” muito vaidoso, um rei que gostava de enfeitar seus cabelos e vestes tal qual uma Iyabá.

Os “trejeitos” de Xangô - “o dono do trovão, conhecedor dos caminhos do poder secular, governador da justiça” (PRANDI, 2001, p. 21) -, um rei, se desenrola dentro dos aspectos de uma ambígua expressão de gênero - “Forma como a pessoa se apresenta” (JESUS, 2012, p. 24), desafiando a lógica ocidental do feminino e masculino e o que se encaixa enquanto “coisa de homem e coisa de mulher”. Se tornando a representação de um “homem” que, por gostar de se enfeitar e enfeitar suas vestes, vai nadando contra a corrente dos padrões normativos de gênero da sociedade ocidental.

Xangô, também, desafiava os conceitos dentro do contexto das sexualidades e relacionamentos, sendo conhecido por ter se casado com 3 (três) Iyabás – Oxum, Oyá e Obá, logo indo ao revés da monogamia e a bissexualidade - “Pessoa que se atrai afetivo-sexualmente por pessoas de qualquer gênero” (JESUS, 2012, p. 26) -, presente na sua história com Oxumarê:

Certa vez, Xangô viu Oxumarê passar, com todas as cores de seu traje e todo o brilho de seus metais. Xangô conhecia a fama de Oxumarê de não deixar ninguém dele se aproximar. Preparou então uma armadilha para capturar o Arco-Íris. Mandou chamá-lo para uma audiência em seu palácio e, quando Oxumarê entrou na sala do trono, os soldados de Xangô fecharam as portas e janelas, aprisionando Oxumarê junto com Xangô. Oxumarê ficou desesperado e tentou fugir, mas todas as saídas estavam trancadas pelo lado de fora. Xangô tentava tomar Oxumarê nos braços (PRANDI, 2001, p. 226).

Assim, Xangô, inverte e quebra a lógica ocidental sobre gênero, sexualidade e a presença da feminilidade no homem.

Ossain - o conhecedor do poder mágico e curativo das folhas e sem sua ciência nenhum remédio mágico funciona (PRANDI, 2001, p. 23) - é mais um caso de contradição da lógica ocidental binária de gênero. Um outro Orixá, que não se sabe, ou define, uma identidade de gênero, sendo chamado pelos pronomes masculinos ou femininos (variando nas casas de Axé), transitando, também, por uma expressão sexual próxima à assexualidade/demissexualidade - “Pessoa que não sente atração sexual por pessoas de qualquer gênero” (JESUS, 2012, p. 26).

Os Orixás Ossain e Odé-Oxossi vivenciaram momentos de afetividade no seio da floresta, onde, segundo os mitos, somente Ossain detinha os segredos. Alguns relatores falam de um certo “feitiço”, outros dizem que “o caçador de uma só flecha”<sup>33</sup>, cansado de suas atribuições no lar, refugiou-se junto a Ossain (e não se sentiu coagido a estar com o amigo). Ao fim e ao cabo, temos uma prática de afetividade contida nesse mito que pode ser pensada também como um indicativo de transgressão (DIAS, 2017, p. 67).

Relatos, identidades e transformações que os empurram para fora da bolha, transgredindo a binariedade de gênero e se alçando para expressões de fluidez de gênero que não se encaixa nos padrões de gênero baseados em suas anatomias, percorrendo o feminino e o masculino, indo de um extremo ao outro e não se limitando a nenhum dos dois.

Sendo assim, as anatomias dos corpos - um ponto que serve de argumentação muito comum nas justificativas transfóbicas para definir as identidades de gênero, as funções, as vestes e títulos de sacerdócio dos adeptos nos terreiros - não se aplicam enquanto marcadores comportamentais ou de gênero, como funciona na construção de gênero ocidental:

Diferentemente de “macho” e “fêmea” no Ocidente, as categorias de obinrin e okùnrin são primariamente categorias de anatomia, não sugerindo suposições subjacentes sobre as personalidades ou psicologias que derivem delas. Porque não são elaboradas em uma relação de oposição uma à outra, elas não são sexualmente dimórficas e, portanto, não são genericadas. Na velha Oyó, elas não indicavam uma classificação social; nem expressavam masculinidade ou feminilidade, porque essas categorias não existiam na vida ou no pensamento iorubas (OYÈWÚMI, 1997, p. 73).

Em todos os casos, as transformações nunca foram negadas ou rejeitadas. De fato, muito dessas histórias se adaptaram ao caminhar “O que equivale a dizer que os conflitos podem dar nascimento a mitos novos, ou pelo menos transformam os mitos antigos.” (BASTIDE, 1961, p. 327). Mas, ainda assim, nenhuma das novas narrativas apagaram os efeitos das transformações e as funções que elas tiveram nas formações dessas divindades nesses itans.

Tais narrativas podem ser interligadas às vivências trans, justamente, através do sentido da transformação e das expressões de gênero diversas, pois os corpos e vivências trans também ultrapassam as barreiras da normatividade. Segundo Butler:

Se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra, de um sexo desta ou daquela maneira. [...] Além disso, mesmo que os sexos pareçam não problemáticamente binários em sua morfologia e constituição (ao que será questionado), não há razão para supor que os gêneros também devam permanecer em número de dois (BUTLER, 2003, p. 24).

Sendo esses corpos transgêneros também gerados e criados num sistema cis-heteronormativo, onde a norma não acolhe o que se difere dela, tais corpos e mentes transcendem a barreira da norma, ao performar sua autenticidade, porém, em meio ao caos desse sistema, as violências também são impostas a esses corpos. Como compreende Butler:

Assim, como uma estratégia de sobrevivência, o gênero é uma performance que envolve consequências claramente punitivas. A distinção de gênero faz parte da “humanização” dos indivíduos dentro da cultura contemporânea; assim, quem não efetua a sua distinção de gênero de modo adequado é regularmente punido (BUTLER, 2018, p. 6).

No que tange às punições: as violências físicas e assassinatos, viram um tipo de norma sádica no dia a dia dessas pessoas. Segundo dados de pesquisa da Associação Nacional de Travestis e Transexuais – ANTRA (2022):

A atualização de 2021 revelou ainda o total de 375 casos reportados de pessoas trans em 74 países em todo o mundo, entre 1 de outubro de 2020 e 30 de setembro de 2021. O Brasil permanece como o país que mais assassinou pessoas trans do mundo neste período, com 125 mortes, seguido do México (65) e Estados Unidos (53) - (ANTRA, 2022, p. 72).

Os ambientes religiosos, geralmente, são visualizados enquanto lugares de acolhimento e segurança, mas para pessoas trans, tal acolhimento muitas vezes não chega, pelo menos não de forma plena, onde suas identidades não são respeitadas e aceitas:

Nos Candomblés, muito embora as “suas portas” estejam sempre abertas para todas as pessoas, algumas restrições são mantidas em favor da manutenção da tradição religiosa. As/os dirigentes das casas de Candomblé, em geral, conduzem suas casas à luz dos ensinamentos de seus mais velhos e, justo por isso, temas como a transexualidade ainda não se tornaram caros para essas comunidades. O que há, me parece, são acordos de aceitação dos moldes de outras expressões religiosas: aceitar desde que se adequem às normas de gênero e sexualidade vigentes nas comunidades-terreiro (DIAS, 2017, p. 82).

Para pessoas trans, existir – e resistir - nos ambientes religiosos, acarreta inúmeros sofrimentos psíquicos à sua existência. E isso implica em questionamentos sobre a validação de suas vidas como seres humanos, levando em consideração o fato de pessoas trans passarem pelos processos de objetificação, animalização e hipersexualização dos seus corpos, sendo resumidas a isso. Como relata Jaqueline Gomes de Jesus (2012, p. 11) “historicamente, a população transgênero ou trans é estigmatizada, marginalizada e perseguida, devido à crença na sua anormalidade”.

O Candomblé, por ser um modo de vida considerado acolhedor e humanizado, torna-se a primeira escolha para as pessoas trans que, não só querem se sentir pertencentes a algum lugar, mas que, também, tentam se reconectar à sua ancestralidade, e a sua ligação entre o Orí (cabeça), Orixá e sujeito. Mas, essas pessoas ainda enfrentam problemas com a falta de acolhimento nos terreiros. Assim, questiona o autor Claudenilson Dias (2017, p. 60):

Se as/os Orixás que regem a vida de pessoas trans\* não se opõem ao rito de iniciação, (embora muitas delas/es tenham passado pela transição após o rito), a possessão, a sua corporeidade, dentre outras questões, e acolhem essas pessoas como filhas/os, porque os dirigentes (e as comunidades religiosas) não podem acolher de modo irrestrito as pessoas trans\*, de forma incondicional e respeitando as particularidades de cada sujeito?

É importante ressaltar que, como cita Oyéwúmi (1997):

É significativo que, na cosmologia iorubá, quando uma parte do corpo é

destacada, é o Orí (cabeça), que é entendida como a sede do destino individual (Orí). A palavra orí tem, assim, dois significados intimamente entrelaçados – destino e cabeça. Orí não tem gênero (OYÈWÚMI, 1997, p. 75).

Sendo Orí desconhecedor de gênero - não existindo “homem” ou “mulher” em tal caminho - abraçar pessoas trans, aceitar e respeitar suas identidades no professar de sua fé, além de configurar o comportamento básico a ser adotado pelos dirigentes e as comunidades de candomblés, também ultrapassa a norma e inicia um movimento de mudança necessário nos terreiros: a quebra dos moralismos e preconceitos no que se diz ser a tradição. Como reconhece Dias (2017):

Considero que as identidades trans\* são importantes marcadores sociais que contribuem para a desestabilização de dos modelos binários de gênero no Candomblé e podem colaborar, significativamente, através de suas potências criativas. Acredito que tais identidades viabilizam modificações do pensamento arraigado na tradição secular, imposta à religiosidade afro-brasileira sobre as dissidências sexuais e de gênero, nas comunidades-terreiro (DIAS, 2017, p. 62).

Assim, fazer o trabalho de resgate das transformações que aparecem nos mitos tem como objetivo entender a importância dos movimentos de transformações, não só para as divindades nesses itans mas, também, para pessoas trans, a fim de humanizar e naturalizar os processos de mudanças os quais essas pessoas passam.

A partir do momento que nos apoiamos sobre os itans da religião, os analisando e compreendendo os ideais de transformação e mudança presentes neles, podemos adotar diálogos sobre as diversidades de gênero pautados nesses mitos, a fim de simplificar os "porquês" da importância da inserção, aceitação e respeito às identidades trans nos terreiros e, principalmente, o começo de um processo de desconstrução sobre as questões da cisgêneridade como norma e os preconceitos que acompanha essa cisnormatividade que viola o direito de existência de pessoas trans.

Esse processo de desconstrução deve, primeiramente, ser discutido a partir de uma visão mais didática sobre as identidades trans e, fazer uma ligação dessas identidades com os itans, torna mais fácil a compreensão sobre as transformações – como os momentos de transmutação tão importantes para os Orixás – de pessoas trans.

Trabalhando essas discussões nos terreiros, contando com a vontade de desconstrução dos dirigentes e das casas de Axé, possibilita fazer um resgate ancestral sobre as diversidades e celebrar as suas existências, tendo-as como ponto importante para a evolução dos seres que transcendem as barreiras dos preconceitos e moralismos.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As discussões sobre a presença da comunidade trans em ambientes de poder passaram a ser discutidas com mais afinco dentro e fora da academia com o crescimento das discussões sobre gênero e as construções das identidades de gênero.

Os espaços religiosos estão inseridos dentro da concepção de espaços de poder. E, para além disso, o ambiente religioso representa, também, um lugar de acolhimento em que se busca amenizar os problemas diários.

Pessoas trans sofrem com as rejeições sociais diariamente, sendo expostas às inúmeras violências – mentais e físicas – e raro são os casos onde essas pessoas são acolhidas e respeitadas. Sendo assim, também é importante para a comunidade trans estar inserida nos espaços religiosos.

O candomblé é conhecido por ser uma religião acolhedora, a qual respeita as diversidades, sendo opção para aqueles que buscam se reconectar, ou conhecer mais, a sua ancestralidade. O processo de iniciação envolve e evoca inúmeros sentimentos para os adeptos, sendo um momento que se resume ao cuidado e afeto.

Para a comunidade trans adepta ao candomblé, muitos são os desafios que rodeiam os seus processos iniciáticos, que envolvem os preconceitos e discriminações das identidades de gênero de pessoas trans (JESUS, 2012, p. 29).

Partindo disso, esse estudo visa ampliar o debate sobre a presença da comunidade trans nos terreiros, como as suas existências são observadas e tratadas em tais e, a partir das análises dos itans/mitos, criar diálogos efetivos sobre a presença de pessoas trans nos candomblés, para que haja a inserção e respeito pleno das identidades trans nas comunidades e terreiros de candomblés, através do debate sobre a aceitação das experiências, vivências e corpos trans na tradição. Como cita Dias (2017):

Desse modo, é possível entender que as questões ligadas às sexualidades e os gêneros não são facilmente resolvidas na religião afro-brasileira. É necessário compreender que, assim como o corpo é mutável, a instituição Candomblé também o é. Muito embora as tradições sejam norteadoras de práticas excludentes, a noção de acolhida indistinta, propagada pelas/pelos dirigentes, deve ser repensada, uma vez que o que se percebe são reservas diante de pessoas que buscam, na afro-religiosidade, um lugar de conforto espiritual e não mais uma porta fechada para suas demandas (DIAS, 2017, p. 71).

Por isso, é de suma importância que haja o debate sobre as identidades trans e a desconstrução das transfobias no que se refere às tradições dos candomblés, para que assim, os sentidos de união e resistência das religiões de matrizes africanas passem a fazer sentido em



todas as suas formas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo Editora S. A., São Paulo, v. 313, n. 0364, 1961. Disponível em: <<https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/361/1/313%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>> Acesso em: Jul. de 2022.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Disponível em: <<https://joaocamillopenna.files.wordpress.com/2017/08/butler-problemas-do-gecc82nero.pdf>> Acesso em: Jul. de 2022.

BUTLER, Judith. **Os atos performativos do gênero: Um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias, Edições Chão da Feira, Série Caderno de leitura - n. 78, 2018. Disponível em: <<https://chaodafeira.com/catalogo/caderno78/>> Acesso em: Jul. de 2022.

CORDI, Cassiano. **Para filosofar**. 4. ed. São Paulo: Scipione, 2003.

DIAS, Claudenilson. **Identidades trans\* e vivências em candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições**. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher – NEIM, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/handle/ri/28601>> Acesso em: Jul. de 2022.

G. BENEVIDES, Bruna. Dossiê: Assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2021. **ANTRA**, Brasil, 2022. Disponível em: <<https://antrabrasil.files.wordpress.com/2022/01/dossieantra2022-web.pdf>> Acesso em: Jul. de 2022.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Tradução de Fanny Wrobel. ZAHAR EDITORES, Rio de Janeiro, 1978. Disponível em: <<http://arquivos.eadadm.ufsc.br/videos/modulo4/Antropologia/material/A%20Interpretacao%20das%20Culturas.pdf>> Acesso em: Jul. de 2022.

JESUS, Jaqueline Gomes. Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos. Guia técnico sobre pessoas transexuais, travestis e demais transgêneros, para formadores de opinião. Brasília, 2. ed. - **revista e ampliada**, 2012. Disponível em: <<https://www.diversidadesesexual.com.br/wp-content/uploads/2013/04/G%C3%8ANERO-CONCEITOS-E-TERMOS.pdf>> Acesso em: Jul. de 2022.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva**. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2. ed. rev., n. 13705, 2002. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4242180/mod\\_resource/content/1/Landes%2C%20Ruth-A-Cidade-Das-Mulheres.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4242180/mod_resource/content/1/Landes%2C%20Ruth-A-Cidade-Das-Mulheres.pdf)> Acesso em: Jul. de 2022.

OYEWÚMÍ, Oyèrónkẹ. **A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. - 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYEWÚMÍ, Oyèrónkẹ. **Conceituando o Gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas.** Tradução de Juliana Araújo Lopes. CODESRIA Gender Series, Dakar, v. 1, p. 1 - 8, 2004. Disponível em: <[https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9\\_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD\\_-\\_conceitualizando\\_o\\_g%C3%AAnero.\\_os\\_fundamentos\\_euroc%C3%AAntrico\\_dos\\_conceitos\\_feministas\\_e\\_o\\_desafio\\_das\\_epistemologias\\_africanas.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero._os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf)> Acesso em: Jul. de 2022.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. **Oyá-Bethânia: Os mitos de um orixá nos ritos de uma estrela.** Salvador, 2008. Disponível em: <[https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/8709/1/marlon\\_marcos.pdf](https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/8709/1/marlon_marcos.pdf)> Acesso em: Jul. de 2022.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. **OXALÁ: A TRAVESTILIDADE EM UM CORPO ANCIÃO E DIVINO**, 2022. (No prelo).

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRECIADO, Paul B. **Manifesto Contrassexual: práticas subversivas.** Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro, São Paulo, n. 1 edições, 2014. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5535654/mod\\_resource/content/1/Manifesto%20Contrassexual%20by%20Beatriz%20Preciado%2C%20Paul%20B.%20Preciado%20%28z-lib.org%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5535654/mod_resource/content/1/Manifesto%20Contrassexual%20by%20Beatriz%20Preciado%2C%20Paul%20B.%20Preciado%20%28z-lib.org%29.pdf)> Acesso em: Jul. de 2022.