



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**MATHEUS FELIPE BISPO DOS SANTOS**

**SAGRADO CORPO INTERDITADO:  
(Des) construção de gênero nos terreiros a partir da transexualidade**

**SÃO CRISTÓVÃO/SE  
2023**

**MATHEUS FELIPE BISPO DOS SANTOS**

**SAGRADO CORPO INTERDITADO:  
(Des) construção de gênero nos terreiros a partir da transexualidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe como requisito parcial para a obtenção de grau de mestre em Antropologia, sob a orientação do Prof. Dr. Ulisses Neves Rafael.

**SÃO CRISTÓVÃO/SE  
2023**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

S237s Santos, Matheus Felipe Bispo dos  
Sagrado corpo interdito : (Des) construção de gênero nos  
terreiros a partir da transexualidade / Matheus Felipe Bispo dos  
Santos ; orientador Ulisses Neves Rafael. – São Cristóvão, SE,  
2023.  
138 f.

Dissertação (mestrado em Antropologia) – Universidade  
Federal de Sergipe, 2023.

1. Antropologia. 2. Sexo. 3. Transexuais. 4. Candomblé. I.  
Rafael, Ulisses Neves, orient. II. Título.

CDU 572.028:305

**MATHEUS FELIPE BISPO DOS SANTOS**

**SAGRADO CORPO INTERDITADO:  
(Des) construção de gênero nos terreiros a partir da transexualidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe como requisito parcial para a obtenção de grau de mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Ulisses Neves Rafael.

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Ulisses Neves Rafael**  
**Presidente da Banca**

---

**Prof. Dra. Yersia Souza de Assis**  
**Membro Externo**

---

**Prof. Dr. Fernando José Ferreira Aguiar**  
**Membro Interno**

**SÃO CRISTÓVÃO/SE**  
**2023**

Dedico este trabalho aos que me antecederam, como forma de mostrar que sou continuidade de seus passos e a todos aqueles que caminham comigo.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a toda minha ancestralidade, pois sei que nunca é fácil seguir passos tão distantes que mantém viva a nossa tradição afro-religiosa. É em honra aos que me antecederam que continuei firme e em pé neste caminho, para que com sabedoria pudesse trazer perspectiva que meu povo nunca teve. Por extensão agradeço ao útero que primeiro me gerou, aquela que sempre foi minha maior incentivadora, que acompanhou meus altos e baixos, acalmou meu coração da tristeza, pegou em minha mão nas turbulências, sorriu nas alegrias e vitórias e compartilhou comigo as experiências, Nidja de Jesus Bispo, mulher negra que foi e é a minha sustentação primordial.

Agradeço a Şàngó, Orixá para o qual sou iniciado no candomblé e que nunca me abandonou. Entrei neste mestrado no período pandêmico e neste meio tempo passei por grandes mudanças em minha vida, que me colocaram diante de grandes desafios, para os quais precisei de muita resiliência para atravessar, meu Orixá foi e ainda é o chão preparado pelos meus antigos, aquele que conhece minhas maiores alegrias e maiores angústias e é também a testemunha e motivo de minha persistência em caminhar.

Por extensão agradeço a Òşun, mãe zelosa que nunca me esqueceu, a senhora que me salvou e apontou o caminho, aquela que cuidou de mim quando pensei que não aguentaria, que me apontou meu Bábálorixá Bruno de Oxum, o homem que confiou em mim e me deu colo quando precisei, que me fez renascer Şàngó e me preparou para continuar, junto à Casa de candomblé que me abrigou, compreendendo os momentos em que precisei estar ausente para me dedicar a esta dissertação. Agradeço ainda a meu Bábá kekerê Henriclay, um grande incentivador de minha pesquisa, com quem pude dividir minhas melhores ideias e investigações, que sempre se preocupou com o meu progresso na academia. Agradeço a toda a minha família do Ilé Aşę İyá Òşun por serem parte integrante de minha vontade de continuar e realizar.

Agradeço também aos meus amigos mais íntimos, poucos são aqueles que conseguem compreender as ausências e os desafios e ainda assim permanecer ao nosso lado dando o suporte necessário, amo profundamente cada um de vocês, Mary minha irmã mais sensível e amorosa, a verdadeira doçura e cuidado de Yemoja na minha vida, João Victor e Camilly, meus amigos de infância, aqueles capazes de tirar bons sorrisos e me deixar mais leve, entre outras pessoas especiais em minha vida.

Dedico agradecimento mais que especial ao meu orientador Ulisses Neves Rafael, um mestre que ganhei na graduação e que tem me acompanhado, aconselhado e ensinado até aqui da melhor forma, um ser humano ímpar que sempre compreendeu minhas crises, angústias, ideias e sempre respeitou meus limites, se propondo a auxiliar e construir junto comigo da melhor forma.

Quero ainda agradecer imensamente aos meus companheiros e colegas de turma deste mestrado, pessoas incríveis que se tornaram amigos especiais. Só nós sabemos o quanto foi difícil encarar este curso durante uma pandemia, a falta de recursos, as aulas on-line, a dificuldade de comunicação e a distância foram complicadores, mas nós nos apoiamos de uma forma carinhosa e empática, compartilhamos nossas histórias, nossas dificuldades, desafios e conquistas, vibramos por cada nota, cada artigo, cada qualificação e cada defesa de todos nós, obrigado a Laila, Mariana, Jenny, Josiane, Gladston, Luciana, eu consegui porque vocês conseguiram e me apoiaram.

"Todos nós podemos ser imortais, contanto que cumpramos com competência e alegria a função que nos foi destinada" Mãe Stella de Oxóssi.

## RESUMO

A presente pesquisa é a continuidade de trabalhos antecedentes acerca da presença de mulheres transexuais nos terreiros de candomblé e busca desenvolver investigações sobre a construção do campo antropológico dos estudos afro-brasileiros. Procuo neste trabalho compreender de que modo esse campo de estudo acadêmico esteve fortemente articulado com as comunidades tradicionais de terreiro na formulação de categorias de análise e percepção que fazem até hoje parte de ambos os mundos. Investigo as origens do candomblé nagô-ketu evidenciando o papel central da mulher na articulação para a formação dos primeiros terreiros e como as categorias de gênero são edificadas em torno disto. Me debrucei sobre o debate acerca do sexo, gênero e sexualidade a partir de olhares opostos e a partir de entrevistas e presença num terreiro de candomblé em Aracaju realizei análise sobre como a presença transexual modifica ou não categorias de gênero no terreiro. Portanto empreendo uma investigação sobre a origem das categorias de gênero no terreiro e o atual debate sobre gênero e transexualidade nesse espaço.

Palavras-chave: Candomblé; Sexo; Gênero; Estudos afro-brasileiros; Transexualidade.

## **ABSTRACT**

The present research is the continuation of previous works about the presence of transsexual women in Candomblé terreiros and seeks to develop research on the construction of the anthropological field of Afro-Brazilian studies. In this work, I seek to understand how this field of academic study was strongly articulated with traditional terreiro communities in the formulation of categories of analysis and perception that are still part of both worlds. Investigating the origins of candomblé nagô-ketu, highlighting the central role of women in articulating the formation of the first terreiros and how gender categories are built around this. I focused on the debate about sex, gender and sexuality from opposite perspectives and from interviews and presence in a candomblé terreiro in Aracaju, I carried out an analysis on how the transsexual presence modifies or not gender categories in the terreiro. Therefore, undertaking an investigation into the origin of gender categories in the terreiro and the current debate on gender and transsexuality in this space.

Keywords: Candomblé; Sex; Gender; Afro-Brazilian studies; Transexuality.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>METODOLOGIA.....</b>	<b>16</b>
<b>1 O CANDOMBLÉ É A HISTÓRIA: CONSTRUÇÃO DOS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS NA HISTÓRIA NEGRA DO BRASIL.....</b>	<b>19</b>
<b>1.1 SOBRE A FORMAÇÃO DOS CULTOS E TRADIÇÕES AFRO-SERGIPANAS. ....</b>	<b>50</b>
1.2 AS NOVAS DIMENSÕES DA ANTROPOLOGIA .....	58
<b>2 FAZENDO O GÊNERO: CONSTRUÇÃO DAS CATEGORIAS SEXUAIS EM ÂNGULOS OPOSTOS. ....</b>	<b>63</b>
<b>2.1 MATRIGESTÃO DA BARROQUINHA E A CRIAÇÃO DO CANDOMBLÉ NAGÔ-KETU. ....</b>	<b>63</b>
2.2 O GÊNERO NO OCIDENTE E A LEITURA BIOLÓGICA DA VIDA SOCIAL. ....	79
2.3 Categorias sexuais na África yorubá: gênero, família e matrifocalidade .....	87
2.4 Assimilação das categorias de gênero no Candomblé. ....	92
<b>3 ENTRE SÍMBOLOS E RITOS: COMPREENDENDO SEXO, GÊNERO E SEXUALIDADE NO CANDOMBLÉ DE ARACAJU.....</b>	<b>103</b>
<b>3.1 UM PANORAMA DAS CATEGORIAS SEXUAIS NO PERCURSO DO CANDOMBLÉ ARACAJUANO.....</b>	<b>103</b>
3.2 A DIVISÃO GENERIFICADA DAS FUNÇÕES RELIGIOSAS.....	112
3.3 A transexualidade como subversão das categorias.....	119
<b>4 CONCLUSÃO.....</b>	<b>126</b>
<b>5 BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>133</b>

## INTRODUÇÃO

Os contornos do problema desta pesquisa surgiram num primeiro momento através das pesquisas e leituras dos pressupostos filosóficos de Simone de Beauvoir (2016) acerca do sexo, pensando o papel e o lugar da mulher e os embates contemporâneos com o determinismo biológico e os discursos essencialistas sobre a categoria. Mas foi de fato com a proposição de um novo olhar ontológico sobre o sujeito e a anti-essencialização das categorias de sexo e gênero avistadas em Butler (2003) que as grandes questões acerca da transexualidade confluíram para se pensar o tema desta pesquisa e como esta discussão pode chegar à dimensões fundamentais de um terreiro de Candomblé.

Considero fundamental demarcar o lugar do qual falo nessa dissertação, pois esse lugar apresenta também o modo como olho para o meu objeto atravessado pela minha própria experiência. Como homem negro e do candomblé a produção desta pesquisa dá continuidade ao trabalho realizado em meu trabalho de conclusão de curso da graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Sergipe. Foi no ano de 2018 que iniciei minhas pesquisas sobre gênero e sexualidade através de uma disciplina de Filosofia da Cultura cursada durante a graduação. No trabalho final tive a oportunidade de aliar minha experiência no campo dos estudos afro-brasileiros com o novo campo que se abria pra mim e, assim, desenvolver um primeiro artigo sobre transexualidade no candomblé.

Entretanto é somente nos meus semestres finais na Universidade que consigo desenvolver uma pesquisa mais sólida sobre o assunto ao realizar meu trabalho de conclusão de curso. É justamente nesse momento que tomo esse objeto como um desafio pessoal e acadêmico, buscando saber sobre os lugares e não-lugares de mulheres transexuais e travestis no terreiro de candomblé. Como a grande maioria das pesquisas, esta também não se findou por aí e considere que ainda havia muitos pontos a serem investigados e que isso me renderia vários desdobramentos. Por esta razão, em 2020 escrevo o projeto de mestrado e consigo ser aprovado para dar continuidade à minha pesquisa buscando agora tratar sobre como a presença de pessoas transexuais nos permite refletir e discutir sobre categorias sexuais dentro do terreiro.

Como afro-religioso, o meu universo cosmológico e o terreiro que integro sempre me instigaram a ter uma visão crítica, filosófica e até mesmo científica da minha prática religiosa, o que sempre me permitiu questionamentos acerca das liturgias e tradições<sup>1</sup>, que possibilitou a

---

<sup>1</sup> Explico com mais detalhe no terceiro capítulo desta dissertação o que estou chamando de tradição e tradicional e de que modo os terreiros de candomblé se constituem a partir dessa noção, mas de modo resumido, podemos

observação atenta do pesquisador e religioso, que poderia explorar lugares pensados como intocáveis ou imutáveis dentro das práticas tradicionais. Ao comentar sobre o trabalho realizado por Silva (2006), Birman (2002) nos mostra que “[...] a preocupação de Vagner Gonçalves ao questionar a objetividade do pesquisador sobre a relação destes com seus pesquisados deve- se, em parte, às condições em que se deu o seu próprio trabalho acadêmico e, portanto, às dificuldades que ele mesmo enfrentou.” (BIRMAN, 2002:253)

O autor argumenta (citando inúmeras vezes a literatura antropológica bem como os relatos e testemunhos de colegas e companheiros de percurso religioso) o quanto as formas de objetivação são “contaminadas” pelas mais variadas circunstâncias: expectativas, conhecimentos, redes de pertencimento, intenções, exigências, estatutos sociais, projetos políticos, ideológicos dos antropólogos e também dos seus pesquisados. Os depoimentos se misturam, se entrelaçam sem que sejam ordenados segundo uma clivagem que separe com rigor excessivo os homens da ciência daqueles da religião. Até mesmo porque entre seus entrevistados alguns partilham da posição entre os dois lugares que um dia foi a sua. (BIRMAN, 2002:253)

Sem dúvida, foram os dilemas cotidianos de uma religião tradicional, construída em princípios familiares hierárquicos e rígidos, que me permitiram inquietar-se com as situações enfrentadas por pessoas transexuais nas casas de Candomblé de Aracaju, fato este que apresentou questões ainda não tratadas sobre a relação dessas pessoas com esse espaço religioso e que poderiam ser objetos de discussões, o que para Antônio Carlos Gil (2008) é a característica fundamental de um problema de pesquisa científica.

Podemos afirmar, então, que o que constitui o problema de pesquisa do projeto envolve a filosofia política contemporânea que se propõe a reformular conceitos antigos e desconstruir categorias fixas acerca do sexo e do gênero e, principalmente, os estudos nos campos da antropologia do gênero e dos estudos afro-brasileiros. Foi a percepção da possibilidade de convergência entre os temas, que permitiu pensar como a presença religiosa e política de pessoas transexuais dentro dos terreiros nos possibilita analisar os processos de embates, desconstruções e reconstruções do gênero dentro dessa tradição religiosa.

Tendo em vista a tradição do candomblé de organização de espaços, funções e interdições definidos a partir de uma lógica binária em relação ao gênero, como nos mostra Landes (2002), buscamos compreender o embate que se caracteriza entre a tradição religiosa afro-brasileira sobre o aparelho biológico dos sujeitos de seu grupo e a fundamentação

---

encarar a ideia de comunidade tradicional de terreiro como um espaço que tem modos de existência próprios, que diferem dos demais, no uso do espaço e nos seus costumes e na reprodução destes.

cosmológica de base africana Yorùbá que não distingue estes lugares de pertencimento ocupados dentro do terreiro a partir da dimensão anatômica Oyěwùmí (2021), mas sim da noção de orí<sup>2</sup>.

Portanto, as questões fundamentais que emergem deste problema nos levam a indagar como essas presenças e pertenças são construídas e debatidas dentro dos terreiros e que sintetiza o grande problema desta pesquisa: é possível pensar processos de desconstrução e reconstrução das categorias tradicionais de gênero a partir da presença de pessoas transexuais dentro do terreiro? O que nos leva a introduzir outras questões como: O terreiro pensa esse sujeito a partir de uma lógica biológica ou do seu orí? Como esta ocupação implica em conflitos do terreiro com toda a comunidade candomblecista? O que faz com que o terreiro compreenda a possibilidade desta ocupação e os processos de desconstrução trazidos por ele? Como conciliar esta ocupação com os impasses da tradição relacionados por exemplo à vestimenta e a liturgia?

O objetivo do presente trabalho foi desenvolver uma pesquisa assentada numa metodologia de investigação antropológica que possibilitasse refazer os passos dos estudos afro-brasileiros e colocá-los em debate com uma nova literatura sobre gênero e candomblé para a análise de, como de fato, a temática da transexualidade implica uma mudança na dinâmica religiosa dos terreiros de candomblé, provocando reflexões de como o espaço afro-religioso se constitui de modo a abrigar novas formas de pensamento e os novos sujeitos, que constituídos de uma distinção social, acendem o debate sobre os corpos trans no espaço litúrgico. Pretende-se então, contribuir com o desenvolvimento de tais debates, promovendo discussões ainda encaradas como desconfortáveis.

Esta pesquisa surge a partir do desenvolvimento de pesquisas antecedentes e do meu trabalho de conclusão de curso sobre a relação do gênero no Candomblé e o embate entre a tradição e a incorporação de discursos e práticas acerca das categorias sexo e gênero dentro da religião. Os primeiros questionamentos suscitados acerca do lugar de pessoas transexuais no terreiro despertaram a necessidade, como também a possibilidade de se debruçar sobre as questões de um tema que para muitos emerge como tabu, mas que se faz urgente na contemporaneidade. Ao buscarmos tratar aqui sobre o candomblé brasileiro e mais especificamente o lugar de pessoas transexuais neste espaço colocamos em questão categorias

---

<sup>2</sup> Levando em conta a tradução de Orí como Cabeça, Lody (1995) mostra “A cabeça é o espaço principal para a feitura e inclusão ritual do santo, do orixá [...] A cabeça é o centro, é o polo fundador e irradiador da iniciação onde se carrega o santo, pois este mora na cabeça.” (LODY, 1995:38)

tidas como fixas, imutáveis em substância ou até mesmo percebidas como inatas pelos afro-religiosos, como os “cargos” de Ogan e Ekedí<sup>3</sup>.

Historicamente, as religiões de matrizes africanas se constituíram no Brasil no período escravagista; os negros africanos aqui chegados, impossibilitados de sua liberdade, de seus cultos e sua plena existência, utilizaram-se de algumas ferramentas como o sincretismo para se refazerem nesta terra e manterem vivo o culto às divindades africanas a partir do estabelecimento de relações com os santos católicos. Contudo, a noção de preservação das tradições africanas nunca desapareceu e como mostra Beniste (1997), a forma utilizada para a preservação e continuidade destas tradições africanas no Brasil foi o que costumou-se chamar de tradição oral, que enquanto discurso remonta a história e os princípios socioculturais até a África e se apresenta como a única forma de se conhecer sua cosmogonia e teogonia.

É sobre a formação desse *ethos* afro-brasileiro, que carrega em si uma ideia muito particular de indivíduo e a sua relação com as categorias de gênero, que iremos nos debruçar neste primeiro momento, para compreender como as perspectivas africanas que chegam ao país são reorganizadas dentro de uma dinâmica brasileira de influência euro-americana que edifica o sujeito generificado do candomblé brasileiro. Segundo Dias (2016), este processo de construção do candomblé ocorreu de forma híbrida, mas é a ideia de “nações”<sup>4</sup> que vai destacar as diferenças e particularidades dos cultos aqui no Brasil. Com a pretensão de reconstruir aqui o que antes fora os diferentes povos e cultos em África dentro das “nações”, criou-se sobretudo no início do século XX uma ideia de continuidade entre Brasil e África, sendo este primeiro um repositório cultural da tradição africana.

Deste modo, a construção da dissertação estabelece os contornos da pesquisa no campo da antropologia das populações afro-brasileiras, mergulhando na dimensão religiosa apresentada através do candomblé e as conexões possíveis de análise, se tratando da transexualidade como fenômeno de discussão e abordagem contemporânea que emerge no campo. Sendo assim, acredito que as bases de construção deste projeto envolvem a indispensabilidade de imergir no amplo campo dos estudos afro-brasileiros, visitando obras e autores consagrados na área como Roger Bastide (1961), Édison Carneiro (1936), Vivaldo da

---

<sup>3</sup> Os cargos de Ogan e Ekedí são ocupados consecutivamente por homens e mulheres que não incorporam e que têm como função zelar por aqueles que estão manifestados pelo Orixá e pela manutenção do terreiro, são escolhidos pelos orixás. (Cf. Beniste, 1997)

<sup>4</sup> Dias (2016) ao falar sobre as “nações” do candomblé as trata como “ficções de exaltação e expectativa” que desta forma “ainda que ficcionais, as “nações” de Candomblé serviram para diferenciar as modalidades de culto e na utopia do movimento memória-amnésia memória reconstituir um ideal africano, sob os epítetos Queto-Nagô, Ijexá, Angola, Congo, Jeje, Jeje-Mahi, Jeje-Savalu, Xambá, Efon, entre outros.” (DIAS, 2016, p. 72)

Costa Lima (2003), Ruth Landes (2002), entre outros, que construíram caminhos teóricos e metodológicos para se pensar e pesquisar as dinâmicas afro-religiosas do Brasil e que em alguma medida nos permite analisar como são desenvolvidas as categorias de gênero dentro dos terreiros desde o final do século XIX até às mudanças das primeiras décadas do século XX com a inclusão de homens em processos e liturgias antes proibidas para esses.

De modo mais amplo, quando falamos sobre o gênero nas Ciências Sociais, tratamos de um terreno bastante complexo, onde as pesquisas desenvolvidas passaram por grandes mudanças, sobretudo nas últimas décadas, quando a inserção das mulheres como produtoras do conhecimento científico tem revolucionado as bases do que se pensa sobre ciência e, conseqüentemente, o que se pensa sobre sexo e gênero.

No Brasil, as estudiosas de gênero e pesquisadoras feministas também têm evidenciado a necessidade e a fecundidade de operar uma releitura crítica dos trabalhos sociológicos realizados pelos homens e pelo viés androcêntrico na teoria sociocultural. (CHABAUD-RYCHTER, et al, 2014:16)

A virada de mesa que representa o protagonismo das mulheres nas pesquisas sobre gênero foi fundamental para o desenvolvimento do tema em todas as Ciências Humanas. As pesquisas sobre papéis e identidades de gênero e sobre a relação entre sexo e gênero nas Ciências Sociais tiveram que romper a lógica “normáscula” para desconstruir uma ciência que enxergava objetividade e neutralidade em suas pesquisas, desconsiderando as condições sociais de desigualdades entre homens e mulheres. (CHABAUD-RYCHTER, et al, 2014).

Quando pensamos a transexualidade, entramos em embates ainda mais profundos, em questões ainda mais complexas, que colocam em xeque visões de mundo tão consolidadas que são compreendidas como naturais. Sendo assim, trazemos para a fundamentação do debate, os trabalhos empreendidos por Butler (2003) e Bento (2006), que pensam a transexualidade como uma subversão do gênero e o fenômeno como fissura ou conflito que permite os sujeitos operarem essa subversão.

Portanto, essa pesquisa busca relacionar ambas as áreas abordadas, procurando nessa interseção trazer luz às questões aqui tratadas sobre como a presença de pessoas transexuais nos terreiros de candomblé e o modo como o terreiro observa esse sujeito a partir da lógica da tradição e da lógica cosmológica permite ou não pensar uma desconstrução e uma reformulação das categorias de gênero dentro desse espaço religioso.

## **METODOLOGIA**

O que apresento aqui como metodologia é a realização de uma pesquisa qualitativa a partir do estabelecimento de um debate sobre a construção das categorias sexuais no terreiro de candomblé durante a história e os posteriores debates sobre gênero, situada principalmente, no campo da antropologia das populações afro-brasileiras e acaba por se constituir da análise das categorias sexuais tratadas nos clássicos trabalhos de campo dos antropólogos nos terreiros, sobretudo no século XX, o que nos permite assim, criar uma primeira perspectiva de ação mais completa, que nos possibilite o diálogo com a antropologia do gênero e a filosofia.

Tendo em vista o problema e as questões de pesquisa até aqui levantadas, podemos pensar os nossos passos metodológicos também a partir de uma observação direta e participante como dimensão fundamental da pesquisa antropológica (SILVA, 2006). São de fato os processos de transformação e descoberta de novos métodos e teorias, que permitiram os grandes saltos da ciência antropológica em relação aos temas de trabalho e as relações do próprio campo. Para Silva (2006), o campo que se desenvolve nas experiências etnográficas de Malinowski e que adiciona a observação participante como peça fundamental da pesquisa de campo, modifica-se de forma a se questionar e rever seus próprios conceitos e métodos. Do mesmo modo pode-se observar, na antropologia interpretativa de Clifford Geertz nos anos 1970 a reflexão da própria escrita etnográfica e da relação do antropólogo com o campo, o nativo e as condições de pesquisa presentes a partir da década de 1980, que edificaram uma outra lógica ao fazer antropológico.

Nas pesquisas antecedentes, às quais esse projeto pretende dar continuidade, acompanhei casos de mulheres transexuais em terreiros de Aracaju, como forma de estabelecer padrões a partir de suas narrativas e traçar conexões mais específicas entre suas vivências nos terreiros e as categorias de sexo e gênero presentes neste espaço. Entretanto, as reflexões em torno do método e do campo me encaminharam para pensar novas formas de experienciar essa pesquisa e mergulhar nessa discussão.

Num primeiro momento, a ideia inicial desta pesquisa era realizar entrevistas com sacerdotes de casas onde existiam pessoas transexuais iniciadas, bem como acompanhar durante algum período ou em momentos específicos as relações cotidianas naquelas comunidades. O objetivo era que, através dessa observação eu pudesse compreender de que modo as categorias sexuais eram determinantes no funcionamento daquele espaço e como corpos de pessoas transexuais estavam situados nessa dinâmica. As entrevistas com as

lideranças tinham objetivo de entender se a inserção de pessoas trans havia modificado ou não categoriais sexuais dentro da própria comunidade de terreiro.

Quando escrevi o projeto desta dissertação eu não esperava que o campo fosse ser o meu maior desafio. O primeiro deles é que essa pesquisa é fruto de um mestrado pandêmico e que durante muito tempo meu campo de atuação esteve circunscrito a minha própria escrivania e a meu notebook. A pandemia do COVID-19 foi, não somente, um limitador físico, como também intelectual, na medida em que o isolamento não permitiu que as relações se desenvolvessem de forma adequada com o programa, os professores e os colegas, de repente, estávamos todos refém de nossas próprias pesquisas sem poder realizá-las.

Entretanto, o maior desafio de todos foi acessar esse campo do modo que imaginei, durante muito tempo apresentei minha pesquisa a alguns sacerdotes e sacerdotisas que cumpriam o requisito de participação e inicialmente recebi respostas positivas, mas a bem da verdade, nossos encontros nunca aconteceram, o contato parecia não fluir e após a promessa de um encontro eu sempre acabava em mais uma longa espera sem retorno. Decidi então me voltar para algo que havia me incomodado durante o percurso desta dissertação. Pensei que antes de compreender sobre o impacto da presença de pessoas transexuais no terreiro eu deveria compreender sobre a formação das categorias sexuais que são também fundantes deste espaço.

Após inúmeras tentativas, sem sucesso, de acessar esse campo do modo que planejei, decidi que deveria reformular minha metodologia e o que eu ambicionava com este trabalho. Deste modo, coloquei no centro desta dissertação a discussão sobre a construção das categorias sexuais no candomblé, no decorrer da história, situando como os debates sobre o sexo e o gênero passaram a fazer parte das comunidades de terreiro e se relacionavam com a tradição. O que apresento aqui é um debate histórico e antropológico sobre como essas categorias são parte fundamental do terreiro e de seu funcionamento, passando pelo clássico dos estudos afro-brasileiros, propondo uma análise das novas discussões sobre o gênero na África yorubá e no Brasil.

Encarei as dificuldades que tive com o campo, como resultado de várias possibilidades, desde a recusa a contribuir com uma pesquisa acadêmica porque não enxerga relevância na propositura até a recusa em debater a transexualidade, que ainda é um tema muito sensível e delicado para os terreiros, pois coloca em questão uma estrutura centenária de organização e em perspectiva alguns costumes. O fato é que nunca saberei o que de fato motivou essas recusas, mas que elas me encaminharam a novas formas de trabalhar o meu objeto.

De outro modo, não abandonei por completo o campo, só me relacionei com ele de outro modo. Decidi olhar para mim mesmo e partir deste lugar para desenvolver também esta

pesquisa. Acionei a minha própria rede de relações para obter dados que corroborassem com toda a discussão presente nesta dissertação. Sendo assim, dividi este contato com o campo metodologicamente em três etapas. Na primeira delas entrevistei o historiador e Babalaxé Prof. Dr. Fernando Aguiar a fim de compreender o contexto histórico da articulação entre terreiro, categorias de gênero e sexualidade na segunda metade do século XX em Aracaju. Na segunda etapa acompanhei o cotidiano e a dinâmica litúrgica de um terreiro de Aracaju, o Ilê Axé Ìyá Oxum, e me debrucei sobre as relações ali presentes, observando como eram operadas as organizações estruturais a partir de categorias de gênero e assim chegar até meu objeto.

Sem sombra de dúvidas ao tratar de um tema tão caro e novo no campo das discussões sobre as religiões de matriz africana, essa pesquisa tem a possibilidade de trazer consigo a necessidade de um certo grau de generalização, mas acredito que são estes aspectos que poderão me conduzir à uma análise mais sólida das questões aqui levantadas, podendo assim fornecer as suas respostas.

A partir das discussões da Manuela Ribeiro (1995) acerca das histórias de vida enquanto procedimento de pesquisa sociológica, pude vislumbrar mais um caminho efetivo para o alcance do meu objetivo. A pesquisadora propõe uma reflexão sobre as histórias de vida como procedimento de pesquisa sociológica e a capacidade destas de construir uma possibilidade particular de análise, que permite adentrar em questões subjacentes da vida social de uma comunidade, a partir de narrativas das trajetórias individuais.

Deste modo, como última etapa, acompanhei o cotidiano de um dos filhos da casa, um homem transexual, nas funções do terreiro e realizei entrevista para compreender a sua trajetória e a realização de sua transição dentro do candomblé. Isso me permitiu compreender de que modo a presença de pessoas transexuais modificaram e modificam a relação de seus terreiros com as categorias de gênero.

## **1 O CANDOMBLÉ É A HISTÓRIA: CONSTRUÇÃO DOS ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS NA HISTÓRIA NEGRA DO BRASIL.**

Assim como Èṣù, o movimento é um princípio fundamental para as religiões afro-brasileiras. As constantes mudanças que podemos observar nos redutos de culto à ancestralidade negra, que foram forjados em meio à escravidão e colonialidade, demonstram como a capacidade de adaptação e reinvenção do povo de santo tem como objetivo principal a sobrevivência e a perpetuação de suas tradições.

O avanço dos estudos afro-brasileiros na antropologia auxiliou no desenvolvimento de discussões contemporâneas fundamentais, a exemplo da questão da transexualidade, objeto principal deste trabalho. Entretanto, compreender o ponto de chegada dessas discussões exige que façamos um recuo na história para refazer os passos desse vasto campo e deste modo ampliar o olhar sobre os diversos métodos e teorias que orientaram os estudos afro-brasileiros desde a fundação do campo.

Durante décadas, parte dos estudos afro-brasileiros acerca do candomblé têm se dedicado a investigar as religiões de matriz africana<sup>5</sup> a partir de um olhar que produz uma lógica de compreensão sobre um espaço inicialmente percebido como, um exótico universo de segredos. Não se pode negar que o campo que emerge no século XIX ganhou grandes contornos no século XX e sempre observou o terreiro a partir da excentricidade, que num país racista, era característica da herança dos pretos. Nesta perspectiva, trago neste capítulo uma revisão bibliográfica que refaz os passos da academia em seu esforço para compreender o espaço do terreiro de candomblé, para a partir daí, refletir sobre como as diversas mudanças no campo dos estudos afro-brasileiros permitiram mudar a rota e estabelecer novos métodos de investigação e pesquisa sobre as comunidades tradicionais de terreiro a partir de suas próprias epistemologias.

Para tanto, destaco inicialmente, como as discussões acerca da constituição, existência e dinâmica do terreiro, enquanto legado de uma herança africana, aparecem nos estudos afro-brasileiros antes dos anos 1980, nos trabalhos realizados por intelectuais que estão posicionados de modo a pensar esse espaço dentro da lógica da investigação antropológica clássica, na qual, muitas das vezes, observamos a predileção pelas grandes descrições etnográficas e o uso de categorias construídas a partir das noções de sujeito/objeto,

---

<sup>5</sup> Apesar de tratar neste trabalho sobre os estudos das comunidades de terreiro de uma forma geral, é necessário salientar que as referências aqui colocadas e os estudos observados privilegiam o chamado Candomblé Ketu, que é de tradição nagô-yorùbá.

natureza/cultura e outros eixos que durante os séculos XIX e XX foram os principais balizadores das discussões em torno da ciência antropológica.

Devemos observar esse panorama a partir do ponto de vista histórico como forma de compreender o desenvolvimento desta antropologia e o cenário de sua formação. Lilia Schwarcz (1993) nos mostra que é na virada do século que ocorrem as grandes mudanças na forma como vai se pensar o Brasil. O nascimento da República no final do século XIX fortaleceu no país os ideais de progresso e desenvolvimento assentados na figura do indivíduo racional fruto do iluminismo. A abolição da escravidão, o processo de urbanização e a instauração de uma república foram parte das determinantes mudanças na estrutura social e econômica do país, processo este que favoreceu o surgimento de uma nova elite intelectual.

Encontramos em Schwarcz (1993) a elaboração do quadro brasileiro nas primeiras décadas do século XX, no qual a emergência de uma nova intelectualidade assinalava novas formas de se pensar o país. Para a antropóloga, uma nova classe de intelectuais que estava emergindo no Brasil, as elites intelectuais, que mesmo sendo parte das elites econômicas, diferenciavam-se destas por um refinamento intelectual como forma de se pensar o país. Como define a autora, trata-se de “homens de ciência”, que estavam responsáveis por pensar os novos rumos da nação e um futuro assentado no progresso e nas teorias raciais<sup>6</sup> europeias, que apesar de chegarem aqui tardiamente, experimentaram por parte desses intelectuais e em seus redutos de pesquisa, grande aceitação e assimilação (SCHWARCZ, 1993). É justamente este o momento propício para a ascensão dessa intelectualidade, a qual desenvolve-se e ganha destaque num Brasil ainda embaralhado pelos recentes acontecimentos e mudanças, e carente de rumos a trilhar.

Outros autores como Chalhoub (1996), da mesma forma que Schwarcz (1993), construíram um caminho teórico para o desenvolvimento da pesquisa, no qual observamos recortes diferentes sobre um mesmo Brasil, que nos auxilia na investigação sobre o cenário daquele momento histórico. Chalhoub (1996) discorre sobre o contexto brasileiro na virada do século XIX para o XX e todas as questões e problemáticas da nascente República, a partir de fatos como a revolta da vacina e as implicações sociais presentes no contexto nacional vigente.

---

<sup>6</sup> O conceito de “raça” na virada do século XIX para o XX estava associado principalmente às questões fenotípicas e de um pensamento biologicamente orientado, quando tratamos então de raça aqui, estamos nos referindo aos conceitos de raça trazidos por autores da época como Nina Rodrigues, por exemplo, o qual é questionado pela autora Lilia Schwarcz em sua obra “Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930” onde, ao estudar as origens das teorias raciológicas, levanta a tese de construção da ideia deste conceito “como o argumento racial foi política e historicamente construído, assim como o conceito “raça” que além de sua definição biológica acabou recebendo uma interpretação, sobretudo social.” (SCHWARCZ, 1993, p. 17)

Ele discute como a criação de paralelos entre as classes pobres e as ditas classes perigosas fazem parte da construção de um argumento que justifique o processo de segregação e higienização social, partindo da premissa que o progresso do país depende da civilização dessas classes.

A essa intelectualidade branca, como apresenta Clóvis Moura (1988), coube pensar os novos rumos do Brasil a partir da ideia de progresso e das teorias raciológicas europeias, que mesmo chegando ao país anos depois de sua propagação na Europa, experimentaram grande aceitação por parte dessa elite intelectual. O que surgia neste momento era justamente um projeto civilizatório que buscava através do higienismo e da razão transformar o Brasil numa grande emulação de nação europeia.

Na segunda metade do século XIX as ciências sociais ainda engatinhavam no Brasil. O que existiam eram tentativas de estabelecer análises sociais a partir da literatura, como fez Silvio Romero, ou até mesmo através da medicina, como é o caso de Nina Rodrigues. Esse foi o momento propício para a emergência dessa intelectualidade que encontrara em sua frente um dilema que precisava não somente de respostas como de resoluções, a mestiçagem.

Para a melhor compreensão de todo esse processo e de como a intelectualidade brasileira se utilizou do racismo se aliando ao Estado num verdadeiro projeto de embranquecimento deste país trago aqui os apontamentos feitos por Clóvis Moura em seu importante livro *Sociologia do Negro Brasileiro* (1988), no qual aponta quais as bases da formação das ciências sociais nos estudos sobre o negro brasileiro.

Fruto do sequestro e tráfico de povos africanos e do estupro e escravização de africanos e indígenas, a miscigenação passou a representar um grande problema a ser transposto no projeto de desenvolvimento da nascente República brasileira, questão esta que vai ocupar a vida de muitos intelectuais da época. A categoria raça, que nesse momento ocupava um lugar central para a análise da realidade social, estava fortemente associada a traços fenotípicos e era orientada fortemente pela biologia, mas que segundo Kabengele Munanga (2004) com a construção histórica passou a compor interpretações sociais e a comportar um sentido ideológico.

Nina Rodrigues em seu livro *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* demonstra bem a forma como se pensava essa questão.

Os mestiços do negro, as diversas espécies de mulatos, são incontestavelmente muito superiores pela inteligência aos outros mestiços do país. Temos tido homens de grande talento, de merecimento incontestável não só quase brancos, mas ainda mestiços quase negros. Neste particular, me parece razoável considerar os mestiços que tendem a voltar a qualquer das raças puras, quer a branca principalmente, quer mesmo a negra, como muito

superiores aos verdadeiros mulatos, de primeiro ou segundo sangue. (RODRIGUES, 2011, p. 64).

Segundo o autor, a ideia de uma clara hierarquia entre as raças que compunham o país deixava evidente que a miscigenação configurava uma verdadeira degeneração, que tornava os indivíduos resultantes dessa mistura inferiores intelectualmente àqueles mais próximos da pureza de sua raça. Pensamento este, que encontrava respaldo nas teorias desenvolvidas e trabalhadas naquela época.

Moura (1988) nos apresenta um contexto histórico de um Brasil completamente imerso num caos de compreensão de si. Para ele é toda essa conjuntura que propicia o surgimento de ciências sociais extremamente subalternas ao pensamento ocidental-cristão da Europa e é exatamente neste ponto que, segundo o sociólogo, reside um dos maiores problemas iniciais das ciências sociais no Brasil. A tentativa de analisar a realidade social e racial do Brasil através das lentes da Europa era não somente um erro crasso, como também uma clara demonstração do propósito a que serviam as iniciais pesquisas sobre raça no país. “Todos esses trabalhos procuravam ver, estudar e interpretar o negro não como um ser socialmente situado numa determinada estrutura, isto é, como escravo e/ou ex-escravo, mas como simples componente de uma cultura diferente do ethos nacional.” (MOURA, 1988, p. 20)

Munanga (1999) corrobora com Moura (1988) ao analisar que todo este movimento de construção de um projeto de república desenvolvida lançava para os intelectuais a necessidade de resolver o problema sobre a criação de uma identidade nacional, da ideia de um povo coeso e que representasse a imagem de progresso da nascente nação livre. A mestiçagem neste ponto, como já apresentado aqui, representava então um grande entrave a ser resolvido.

Um outro ponto de vista importante a ser considerado para compreender esse cenário é o de Silvio Romero. Segundo Munanga (1999) este não considerava a miscigenação necessariamente uma degeneração, mas um caminho a ser percorrido para a compreensão e a criação de um povo brasileiro. Entretanto, em diversos momentos fica evidente em sua obra que a dita natural superioridade das características brancas prevaleceria na miscigenação e pouco a pouco seria possível eliminar as características negras e indígenas que prejudicavam o desenvolvimento do povo brasileiro.

A resposta achada para o problema era demasiadamente clara para alguns intelectuais: a única maneira de enfrentar a mestiçagem rumo ao desenvolvimento na nação era o embranquecimento desta. A eugenia agradava à intelectualidade e à elite brasileira e funcionaria, não somente como princípio sociólogo, mas também como política de Estado.

(MOURA, 1988) O negro neste momento é encarado como nada mais que um acidente de percurso e não como parte constituinte de uma identidade brasileira.

Apesar das diferenças de pontos de vista, a busca de uma identidade étnica única para o país tornou-se preocupante para vários intelectuais desde a primeira República: Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquete Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freyre, etc., para citar apenas os mais destacados. Todos estavam interessados na formulação de uma teoria do tipo étnico brasileiro, ou seja, na questão da definição do brasileiro enquanto povo e do Brasil como nação. (MUNANGA, 1999, p. 52)

É justamente pela perspectiva de que o objetivo era demasiadamente fundamental para o progresso do país que justificou-se o projeto eugênico como um meio necessário para que o processo de limpeza racial que entra em curso no Brasil fosse acompanhado de uma verdadeira higienização dos grandes centros urbanos (CHALHOUB, 1996), que fez com que a população pobre e negra fosse empurrada para as periferias em condições de subsistência e tentasse sobreviver num contexto em que o progresso era representado pela exclusão e desaparecimento dessa parcela da sociedade.

Moura (1988) ainda nos apresenta um panorama brasileiro da primeira metade do século XX no qual a eugenia e o racismo se tornaram oficialmente balizadores da construção do Estado como fica evidente por exemplo nas contribuições de Oliveira Vianna e Azevedo Amaral para a formulação do Estado Novo de Vargas.

Como vemos há um continuum neste pensamento social da inteligência brasileira: o país seria tanto mais civilizado quanto mais branqueado. Esta subordinação ideológica desses pensadores sociais demonstra como as elites brasileiras que elaboram este pensamento encontram-se parcial ou totalmente alienadas por haverem assimilado e desenvolvido a ideologia do colonialismo (MOURA, 1988, p. 25)

Todo o cenário desenhado pelo sociólogo apresenta um projeto de nação no qual o racismo funcionava como um verdadeiro sustentáculo da manutenção do poder nas mãos da elite branca. Como exemplo disto, Moura (1988) analisa de que modo, desde a primeira fase do romantismo brasileiro, houve a criação de padrões estéticos e comportamentais para justificar os lugares do negro e do indígena no Brasil.

De um lado havia o retrato de um índio ingênuo, dócil e heroico que retratava a ideia do bom selvagem. Fazendo oposição a isso existia a imagem do negro como naturalmente violento, com traços grosseiros. Deste modo, se ignorava que desde sempre esteve em curso um processo de genocídio dos povos indígenas. O retrato pintado pela literatura e pela arte cristalizou até os dias de hoje a ideia do índio como algo que foi superado pela civilização e

que quase que naturalmente desapareceu para dar lugar uma forma mais evoluída de existência, a branca.

Fica mais que evidente que o projeto eugênico que se instaura durante o século XX no Brasil não era nada mais que a continuidade do colonialismo europeu nessa terra. A ideia de que a Europa representava o progresso não era naquele momento uma novidade, ela só estava seguindo o curso natural e se adequando à nova realidade do pós abolição e do nascimento da república brasileira.

Entretanto, são as notações sobre as religiões afro-brasileiras que nos fornecem um material valioso de análise para este trabalho, o paralelo traçado por Moura (1988) em relação ao projeto racista da elite nacional e o surgimento de um campo de estudos afro-brasileiros exemplifica de modo eficaz o modo como as ciências sociais estiveram naquele momento à serviço dos interesses da metrópole intelectual europeia.

É a partir da sua análise do contexto racial e do colonialismo no Brasil que Moura (1988) faz seus apontamentos acerca da questão das religiões de matriz africana. Segundo o sociólogo, a busca constante de parte da intelectualidade nacional em constituir um campo antropológico de estudos sobre as religiões afro-brasileiras está diretamente ligada à recusa em enfrentar os dilemas e questões raciais que circundavam a área. Neste caso, parecia mais interessante mergulhar num universo místico e de mistério que desvelava a essência do negro no Brasil do que discutir o negro como parte constituinte da identidade nacional e conseqüentemente como parte da ideia de um povo brasileiro.

O destaque na argumentação de Moura (1988) é principalmente na análise de como o colonialismo europeu produziu uma imagem de oposição maniqueísta entre o candomblé e a igreja católica. Ele nos mostra como a ideia de uma superioridade racial branca se retroalimentava da concepção do cristianismo como a forma mais pura e evoluída de relação com Deus, enquanto as tradições de matriz africana representavam um estágio primitivo e irracional da vida humana que maculava o destino de evolução da humanidade.

Deste modo, a imagem construída foi sempre a da delicadeza da religião do branco em oposição à barbárie da religião do negro, a ideia de que as tradições de matriz africana de algum modo representavam a clara manifestação de um mal que ameaçava não somente a fé cristã como também a existência do mundo estava no cerne desse discurso que visava destituir o negro de um lugar de humanidade e jogá-lo na animalidade.

Não foi visto que dentro de um critério não-valorativo não há religiões delicadas ou fetichistas, mas, em determinado contexto social concreto, religiões dominadoras e dominadas. No nosso caso, dentro inicialmente de uma estrutura escravista, o cristianismo entrava como parte importantíssima

do aparelho ideológico de dominação e as religiões africanas eram elementos de resistência ideológica e social do segmento dominado (MOURA, 1988, p. 39)

Apesar de não estar atrelada diretamente à igreja do ponto de vista discursivo, não devemos esquecer que a antropologia foi erguida como um braço fundamental do colonialismo, com o objetivo de compreender o “outro” e deste modo oferecer ferramentas ideológicas de controle e dominação como bem nos mostra Evans-Pritchard (1999)<sup>7</sup> ao tratar sobre a relação da antropologia com as administrações coloniais.

Não foi diferente nos estudos afro-brasileiros. A ideia de uma religião fetichista, primitiva e que apresentava traços considerados bárbaros, como o sacrifício animal, foi amplamente referendada pela antropologia nas pesquisas dentro dos terreiros. De fato, o que nos interessa perceber sobre este quesito é como não se pode dissociar que ambas as argumentações estavam bem conectadas, a ideia de inferioridade e primitivismo relacionada ao negro era a mesma que fundamentava o exotismo e o fetichismo de sua religiosidade.

É somente na segunda metade do século XIX que o médico Nina Rodrigues consolida as bases da nascente antropologia brasileira e assim se torna o seu fundador. Segundo Sérgio Ferretti (1999) Nina Rodrigues foi determinante para o surgimento e consolidação de uma Antropologia das populações afro-brasileiras se firmando como um dos primeiros etnólogos do país.

Nina Rodrigues elaborou seus estudos sobre as religiões de matriz africana a partir de seu conhecimento e formação médica, das influências do positivismo e das teorias raciológicas do século XIX. Em sua obra *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* de 1896 o uso da psiquiatria como matriz de análise dos fenômenos observados deixa claro como o discurso biologizante a partir da raça ainda balizava o nascente campo dos estudos afro-brasileiros.

Ao usar categorias como “surto” e “histeria” em suas análises sobre os cultos observados nas comunidades de terreiro, ele deixa de vidente como o olhar médico com o qual observava no campo estava fortemente orientado por uma noção de desequilíbrio psiquiátrico daquelas pessoas, fato este que negava e desconsiderava toda a dimensão mágico-espiritual daquelas tradições religiosas.

Devemos considerar, como nos mostra Mariza Corrêa (2001), que antes de ser pensado a partir da cultura, o Brasil foi pensado a partir da raça e foi a centralidade dessa categoria na segunda metade do século XIX que estabeleceu as primeiras formas de olhar o terreiro na

---

<sup>7</sup> Cf. EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia Social, Perspectivas do Homem (As Culturas e as Sociedades)**. Lisboa: Edições 70, Lda., 1999.

antropologia brasileira, o material etnográfico colhido por Nina Rodrigues demonstra perfeitamente o olhar do antropólogo estava atravessado pelo racismo, estruturado na ideia de que não somente os negros ocupavam um lugar inferior em relação ao branco, mas que suas práticas religiosas carregavam o que havia de mais primitivo em termos de espiritualidade.

É fato, que o Brasil da virada do século enfrentava diversas mudanças e instabilidades. A jovem república fruto de um golpe militar andava numa corda bamba em busca da construção de uma nação coesa e para tal deveria resolver os seus diversos problemas no caminho de compreender o que era o Brasil e quem era o povo brasileiro. Um dos grandes problemas a ser resolvido no país era a questão da mestiçagem, como já apontado anteriormente. Séculos de sequestro, escravização e violência produziram uma população fortemente miscigenada, o grande contingente de negros no país de repente se transformara num problema, pois como lidar com o fato de todo este contingente agora é livre e faz parte do povo brasileiro?

É justamente neste momento que diversos escritores irão voltar sua atenção para a questão da mestiçagem, a exemplo de Nina Rodrigues. Em um contexto no qual as teorias evolucionistas e o racismo científico se impunham como orientadores das análises, a ideia de raça estruturada nos aspectos fenotípicos e sendo biologicamente orientada vai ser o conceito central para as possíveis soluções a esta questão.

É esse complexo cenário que vai criar na virada do século e nas primeiras décadas do século XX uma estrutura política, social e cultural que fundamenta a ideia de uma limpeza social como fator primordial para o estabelecimento da nação brasileira. Essa estrutura imprimia um modelo hierarquizante com locais bem definidos que produzia diferenciações sociais que fundamentavam a necessidade da adoção das políticas higienistas. Mas os fatos demonstram que se ainda não está provada a hibridez física, certos cruzamentos dão origem em todo caso a produtos morais e sociais, evidentemente inviáveis e certamente híbridos.” (RODRIGUES, 2011, p. 54).

De fato, Nina Rodrigues é um dos intelectuais da época que estruturou todas as suas análises acerca da população negra e sua religiosidade a partir deste conceito de raça, conceito esse que é questionado por Lilia Schwarcz (1993) ao argumentar que todos os discursos raciais da época foram construídos histórica e politicamente, assim como o próprio conceito de raça, que foi erigido em torno da ideia de superioridade branca importada da Europa para os países que colonizou.

Deste modo, Nina Rodrigues marca uma página tão importante quanto problemática dos estudos afro-brasileiros. A necessidade de tentar compreender o espaço do terreiro não deve ser lida como uma mera curiosidade científica antropológica no século XIX, mas sim como

parte de um grande projeto da intelectualidade brasileira que, a partir da raça, buscou desvendar os grandes problemas e possíveis rumos do país. Deste modo, dissecar a cultura religiosa do negro, através de uma das mais sólidas manifestações, apareceu como uma forma de investigação sobre supostas características raciais que podiam exemplificar como o negro apresentava uma inferioridade natural em relação aos brancos.

Um dos poucos intelectuais da época que fez um contraponto marcante às ideias de Nina Rodrigues foi Manuel Querino, um homem negro nascido nos anos 50 do século XIX, abolicionista e que pode ser considerado como um dos precursores nos debates sobre raça e nacionalidade no Brasil. Em seu ensaio, *O colono preto como fator da civilização brasileira*, produzido a partir de conferência realizada no 6o Congresso Brasileiro de Geografia, em 1918, Querino levanta a tese dos negros africanos terem sido um fator decisivo para a formação do Brasil como nação.

Segundo Querino (2018) o negro não seria deste modo inferior ao branco, mas justamente superior a este por ter sido um bom colonizador, diferente dos europeus que precisaram recorrer à violência e impor a sua cultura, o negro foi responsável por trazer para o Brasil, através do tráfico transatlântico, uma série de tecnologias e traços culturais que foram fundamentais para o desenvolvimento do Brasil. O escritor ainda mostra a partir de comparativos entre a Portugal do século XVI e a chegada de negros escravizados no Brasil como a cultura africana foi capaz de imprimir marcas mais expressivas no país, à exemplo da culinária baiana, e por isso seria o exemplo perfeito de como os colonos negros seriam superiores à Europa.

Por consequência disto, para Querino (2018) o colono africano, como ele se refere, representou parte fundamental do desenvolvimento do Brasil. O autor refaz o percurso histórico desde o início do tráfico de escravizados até sua chegada e permanência no país como forma de demarcar todas as etapas e ciclos de violência, escravização e resistência, mostrando de que modo a habilidade dos africanos em se organizar a partir dos seus modos de vida, à exemplo dos quilombos, mesmo num cenário de exploração e violência, garantiu a estes uma espécie de superioridade na transmissão de seus traços culturais e habilidades tecnológicas.

Devemos aqui voltar um último momento para Nina Rodrigues, a compreensão de todo esse contexto histórico se faz necessário para pensarmos em como essa primeira fase do nascimento de uma Antropologia servia justamente como instrumento de manutenção do racismo a partir de teorias pseudo científicas. Nota-se que todo esse movimento é fruto de um solo fértil para o desenvolvimento de ciências que auxiliassem no pensamento sobre a realidade social e cultural.

Ainda assim Nina Rodrigues se destacou justamente por estar no campo, durante os anos em que se dedicou a estudar as tradições afro-religiosas se manteve em constante diálogo e proximidade com alguns terreiros e suas lideranças como era o caso de sua estreita relação com o Babalawo Martiniano Eliseu do Bonfim que é explicada por Ruth Landes posteriormente (FERRETI, 2008; CORRÊA, 2001).

O fato é que Nina Rodrigues legou para aquela antropologia uma grande quantidade de material etnográfico fruto de suas observações, apesar de se utilizar de conceitos da psiquiatria para analisar as manifestações espirituais observadas nos terreiros e assim tirar delas a dimensão mágica e espiritual, o médico conseguiu de modo bastante sistemático descrever e traduzir as suas experiências nos terreiros. A produção de um vasto material etnográfico é o que consolidou o lugar de Nina Rodrigues como pai da antropologia brasileira e grande nome dos estudos afro-brasileiros, material este que ficou sob a tutela da Faculdade de Medicina da Bahia que naquele momento era quem desenvolvia os estudos antropológicos vinculados à categorias biologizantes.

Apesar da presença do racismo e do pensamento higienista em sua análise e da perspectiva de um certo primitivismo nas práticas afro religiosas, Nina Rodrigues apresentava certa ambiguidade em sua relação pessoal com os terreiros. É interessante notar que o médico frequentava diversas comunidades de terreiro e teve um trânsito facilitado em muitas delas, mas sua relação não se limitava somente a isto, Rodrigues manteve durante anos certa relação de amizade e até relação espiritual com sacerdotes e adeptos do candomblé. Se por um lado ele deixava claro em suas obras uma certa descrença dos fenômenos observados, dada a natureza de sua análise, por outro, o seu cotidiano denunciava um certo envolvimento com o próprio campo.

Entretanto, é nas primeiras décadas do século XX que observamos a queda dos modelos evolucionistas na antropologia. A influência da escola culturalista norte-americana, que tem como pai fundador e principalmente representante Franz Boas, vai ser decisiva para um salto do ponto de vista teórico e metodológico nesta ciência. Figuras como Gilberto Freyre passam a ter bastante destaque nos estudos da sociedade nacional, com a publicação de *Casa Grande & Senzala* em 1933 por exemplo, sendo um grande representante desta escola no Brasil. É também neste momento que temos as publicações das obras de Sérgio Buarque de Hollanda e Caio Prado Jr. que representavam grandes sínteses do Brasil ao lado do trabalho de Freyre. A categoria “raça” é substituída pela categoria “cultura” e temos uma etapa importante no desenvolvimento metodológico dos estudos afro-brasileiros.

Segundo Cardoso de Oliveira (1988) é entre as décadas de 1920 e 1930 que a antropologia vive a sua fase heroica, de desbravamento do campo e de desenvolvimento de seus primeiros passos para se estabelecer no Brasil. Além do Gilberto Freyre nos Estudos da Sociedade Nacional também é destacado o nome de Curt Nimuendaju nos estudos de Etnologia Indígena. É neste momento que a antropologia emerge ainda como um campo de fronteiras borradas, mas que busca dar conta de compreender o país a partir de traços culturais específicos.

Antônio Cândido [1960] (2006) observa que é nas décadas de 1930 e 1940 que as ciências sociais experimentam uma fase importante de expansão e consolidação no Brasil. O desenvolvimento das pesquisas e grandes obras realizadas por intelectuais nacionais sobre o país encontram base na chegada de diversos intelectuais estrangeiros para a construção e formação das primeiras instituições voltadas para o campo das ciências sociais aqui como a USP e a Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

Mariza Corrêa (2000) observa que é principalmente na década de 1930 que podemos destacar os importantes acontecimentos para o desenvolvimento dos estudos afro-brasileiros.

Na década de 40, no que dizia respeito à análise das relações raciais, o cenário intelectual brasileiro parecia se apresentar dividido em dois grandes blocos que poderiam ser representados pelos agentes do campo na Bahia e em Pernambuco. Os primeiros, continuando uma tradição iniciada por Raymundo Nina Rodrigues, se empenhavam em realçar a presença da África no Brasil; os segundos, particularmente a partir dos trabalhos de Gilberto Freyre, se esforçavam por vender (ao país e ao exterior) a idéia de um país mestiço, sincrético ou híbrido [...] (CORRÊA, 2000: 233)

Estas disputas representam justamente o modo como a dinâmica do campo propiciou a formulação de discursos em torno do objeto que muitas vezes eram divergentes. Um exemplo citado pela antropóloga é o da construção e realização dos dois Congressos Afro-brasileiros, que aconteceram em 1934 e 1937 respectivamente, o primeiro em Pernambuco e o segundo na Bahia e que foram marcados por críticas dos grupos entre si. O principal ponto a ser discutido é que a disputa pela narrativa sobre o campo foi parte não só integrante, mas fundamental para o desenvolvimento deste.

É fundamental notar que as redes de relações entre os intelectuais nacionais e estrangeiros formadas nessas primeiras décadas do século XX vão determinar as bases e o caráter transnacional na formação do campo das ciências sociais no Brasil. É inegável que a presença de intelectuais como Donald Pierson, Roger Bastide, Melville Herskovitz, Levi-Strauss, entre outros, foi fundamental para solidificar as bases do que conhecemos como ciências sociais no Brasil, contribuição essa que deixou marcas notáveis até hoje em nossa tradição intelectual.

Na década de 1930 surge a Escola Nina Rodrigues, que emerge através de seu discípulo fiel e continuador Arthur Ramos (1940). Coube a ele dar continuidade às pesquisas de seu mestre a partir do material deixada por Rodrigues e assim dar novos contornos aos estudos sobre o negro, a cultura e as religiões de matriz africana, fato este que não impediu Ramos de fazer críticas e até mesmo reinterpretar muitas das coisas escritas por seu mentor como bem assinala Corrêa (2001) e Matory (2008).

É em 1934 que Arthur Ramos, discípulo de Nina Rodrigues, reedita o livro do seu mestre e com acesso a grande parte do material etnográfico sobre os terreiros deixado por este, apresenta esta nova etapa culturalista dos estudos sobre terreiros. Apesar de discordar do seu antecessor em muitos pontos e de rever algumas das discussões sobre as tradições das comunidades afro-religiosas, Arthur Ramos mantém a análise dos terreiros centrada em categorias médicas, que utiliza agora como lente a psicanálise como forma de compreender as manifestações negras enquanto processos culturais e psíquicos.

É somente com sua ida para o Rio de Janeiro na década de 1930 que Ramos evidencia o seu precursor Nina Rodrigues como sua grande inspiração, mas diferente deste, Ramos encontrou na psicanálise e na categoria cultura as bases para as suas análises sobre o negro brasileiro. Uma das marcas dessa escolha pode ser percebida quando Ramos desloca a sua análise psicanalítica para a cultura afro-brasileira e acaba por pensá-la como atrasada, tendo como lastro a teoria das culturas primitivas como pré-lógicas de Levy-Bruhl (TAMANO, 2013: 82).

Na segunda edição do seu livro *O Negro Brasileiro* (1940) ele deixa clara, em forma de agradecimento, a influência de Levy-Bruhl para as suas análises, bem como de outros grandes antropólogos como Melville Herskovits. Ramos desenvolve um trabalho robusto e apresenta uma série de dados como forma de delinear as movimentações da população negra no Brasil. Ele ainda mergulha no universo afro-religioso a fim de explicar de forma minuciosa e descritiva as a constituição desses cultos africanos, suas divindades e rituais.

Um claro exemplo de como Ramos (1940) reorienta as suas análises a partir da psicanálise pode ser observado no modo como ele discorda da explicação, de que os terreiros se localizam em lugares afastados e escondidos com o objetivo de criar uma atmosfera sombria e amedrontadora que promova uma sujeição de seus adeptos.

Há aqui evidentemente uma falha de observação psicológica. Os negros não teriam inicialmente necessidade desses efeitos sugestivos para a realização de suas cerimônias. Na África, elas são praticadas a luz meridiana e em lugares absolutamente públicos e abertos. O efeito sugestivo viria depois e independente das condições de realização dos cultos. (RAMOS, 1940: 57-58)

Deste modo, ele afirma que os terreiros estavam situados em lugares remotos devido a grande repressão e perseguição policial contra esses espaços, se esconder e dificultar o acesso a esses templos era uma forma de se manter em segurança e afirmar o contrário disto para ele era ser incapaz de compreender a mente primitiva dos afro-religiosos.

Arthur Ramos se destacou como uma grande referência pela sua projeção nacional a experiência e a meticulosidade com que lidou com os dados de seu professor e assim elaborou várias de suas teorias e análises que foram fundamentais para que os estudos afro-brasileiros ganhassem um corpo cada vez mais sólido. Além disso, foi responsável por influenciar o desenvolvimento de estudos regionais sobre cultura, como o desenvolvimento por Felte Bezerra (cf. SANTOS, 2020) em Sergipe sobre os Xangôs.

Segundo Corrêa (2001) Ramos foi extremamente sagaz na construção de seu caminho intelectual, o fato de ter sido um reconhecido continuador da tradição antropológica de seu mestre Nina Rodrigues fazia com que gozasse de um grande prestígio nacional e o seu destaque como um proeminente antropólogo brasileiro fez com que suas pesquisas ganhassem dimensões transnacionais<sup>8</sup>, a exemplo de sua interlocução com o antropólogo Melville Herskovits que chegou ao Brasil com o objetivo de comprovar sua teoria da sobrevivência de valores profundos africanos nas comunidades afro-americanas<sup>9</sup>.

Ainda assim, Ramos se consolidou como um notado combatente ao racismo de sua época. Para ele não havia e não poderia haver nenhum tipo de hierarquia natural entre as diferentes raças no Brasil. A tese de que a miscigenação criava uma espécie de degeneração social não encontrava eco na sua antropologia. O que podemos observar nesse nascente campo é justamente fruto da construção de uma antropologia no Brasil que estava buscando analisar o próprio país a partir de novos prismas.

Uma das explicações para esta visão era a experiência que Ramos adquiriu com a população negra através da medicina e, apesar de abandonar a perspectiva de uma hierarquia

---

<sup>8</sup> Chamo de "caráter transnacional" os diálogos que Arthur conseguiu estabelecer internacionalmente através da sua obra. Tendo sua tese na Faculdade de Medicina da Bahia, *Primitivo e loucura* (1926) laureada por Freud e Levy-Bruhl (TAMANO, 2013)

<sup>9</sup> Em 1941 Melville Herskovits chega ao Brasil juntamente de Franklin Frazier, ambos estavam envolvidos em um extenso debate acerca da cultura dos afro-americanos. Para Frazier os costumes e formas culturais africanas foram destruídas e gradualmente desapareceram na diáspora africana para as américas e graças ao processo de escravidão, não restando nenhum elo de continuidade das tradições africanas nessas comunidades. Ao contrário disto, Herskovits acreditava que o que era observado como absorção dos costumes europeus era somente uma dimensão externa dessas comunidades, que em seu íntimo tinham conservado valores culturais profundos africanos que davam sentido às suas expressões culturais e religiosas. A divergência colocou os pesquisadores em um profundo debate intelectual que os moveu para Salvador, considerada à época o lugar de grande concentração da população de famílias negras. (SANSONI, 2012)

entre raças, ainda assim apresentava uma análise sobre o “atraso” das religiões de matriz africana serem de ordem psicanalítica e não racial. O que demonstra que por mais que rompesse com seu antecessor em muitos pontos, o seu olhar sobre a religiosidade afro-brasileira era fortemente marcado por uma ideia de primitivismo.

Poderíamos destacar alguns nomes importantes que realizaram pesquisas nos terreiros a partir da matriz culturalista, a exemplo de Ruth Landes, que chega ao Brasil no final da década de 1930 enviada da Universidade de Colúmbia para desenvolver pesquisas sobre negros no Brasil e acaba desenvolvendo uma grande investigação sobre o papel das mulheres para as comunidades de terreiro e relações de gênero e sexualidade nas tradições afro-religiosas da Bahia.

É possível afirmar que Ruth Landes representa um dos mais importantes capítulos nos estudos afro-brasileiros. A antropóloga chega no Brasil em 1938, e marca o desenvolvimento de uma nova perspectiva sobre os candomblés da Bahia. Apesar de todos os problemas e dificuldades que enfrentou na época, a publicação da sua obra *Cidade das Mulheres*, em 1947, após o seu retorno para os Estados Unidos, causou certo impacto na comunidade antropológica daquele das primeiras décadas do século XX. Landes foi fundamental para o estabelecimento de um novo paradigma que permitiu reinterpretar a dinâmica dos espaços religiosos de matriz africana da Bahia, e é justamente na inter-relação estabelecida entre as categorias sexo e raça pela autora que nós encontramos um ponto crucial para o desenvolvimento do debate nesta dissertação.

É esse momento histórico que forneceu um ambiente perfeito para o desenvolvimento das ciências sociais no Brasil. As redes e fluxos estabelecidos principalmente entre os EUA e França com o Brasil nesse momento foram fundamentais para a construção de um campo científico cada vez mais consolidado e que permitiu a construção de novas análises sobre as questões raciais no país.

O modo como as obras de Gilberto Freyre popularizou discussões acerca da questão racial no país gerou uma série de debates e desdobramentos que estabeleceram um novo olhar sobre a raça como elemento distintivo que não era mais conflitante no Brasil, pensamento este que vai estabelecer as bases de formulação do chamado mito da “democracia racial” (Cf. GUIMARÃES, 2002; 2006).

É principalmente nas décadas de 1930 à 1950 que se pode observar, o modo como o olhar de Freyre e a influência da matriz culturalista formularam a noção de um verdadeiro ambiente de harmonia e equilíbrio entre as raças, o que criou para os intelectuais estrangeiros a ideia de “paraíso racial” no Brasil (GUIMARÃES, 2006: 270). Estaríamos, pois, diante de

um modelo de sucesso, um exemplo perfeito de como resolver as coisas questões raciais em todo o mundo, principalmente nos Estados Unidos. Entretanto, é com o desenvolvimento do projeto UNESCO no Brasil durante a década de 1950, que todo ideal de uma “democracia racial” é colocado à prova pela série de pesquisas desenvolvidas, que vão observar um quadro totalmente diferente do que era apresentado até então.

Na esperança de encontrar a chave para a superação das mazelas raciais vividas em diversos contextos internacionais, a agência intergovernamental teria acabado por se ver diante de um conjunto de dados sistematizados sobre a existência do preconceito e da discriminação racial no Brasil. (MAIO, 1999: 151).

É neste momento de um fluxo que se delineia entre o Brasil e os EUA que Freyre estabelece um diálogo com intelectuais importantes, a exemplo de Franz Boas, na Universidade de Columbia, aproximação esta que foi imprescindível para a consolidação de relações entre intelectuais brasileiros e estadunidenses. Os trabalhos enviados pelo antropólogo Melville Herskovits para o I e o II Congresso Afro-brasileiro demonstraram de modo bastante profícuo como esta relação estabelecida tinha ganhado contornos interessantes para ambas as partes.

Dá-se aqui destaque a atuação de Arthur Ramos, pois embora tenha sido um nome de grande notabilidade por suas obras, Freyre se mantinha distante da cátedra e o modo como Ramos atuou de modo a sistematizar uma antropologia brasileira deu a ele um certo prestígio no Brasil e fora dele. A forma como Ramos conseguiu adentrar e estabelecer grande influência dentro do campo científico e social no Brasil fez com que neste cenário ele consolidasse a sua figura como grande protagonista na dinâmica de pesquisa do campo antropológico que se estabelecia no país. Os diálogos frutíferos que Ramos constituiu com importantes nomes das ciências sociais como Donald Pierson, Robert Park, Rüdiger Bilden, projetaram o nome e o alcance do antropólogo que passaria a ser observado como a principal referência quando o assunto era o estudo do negro no Brasil.

Por ser esse personagem de grande autoridade e influência no ano de 1937 Ramos recebe um pedido de Bilden para que pudesse receber e orientar a pesquisadora Ruth Landes em sua chegada ao Brasil. Em 1938 a antropóloga desembarca no Rio de Janeiro tendo como objeto de pesquisa o negro, justamente influenciada pela profusão de pesquisas sobre o assunto e pela emergência do Brasil como *locus* ideal para tal. Ramos então envia neste mesmo ano para seus colegas na Escola Nina Rodrigues na Bahia a carta de apresentação de Ruth Landes, entre estes estava Édison Carneiro que posteriormente acaba construindo uma relação intensa com Landes e a pesquisa dela. (OLIVEIRA, 2017).

E foi justamente Edison Carneiro quem guiou os caminhos percorridos por Landes na Bahia em suas primeiras observações sobre a existência de um matriarcado no candomblé baiano. Carneiro era um notável etnólogo, escritor e folclorista negro, que aparece como um nome importante na construção e consolidação dos estudos afro-brasileiros. Foi a sua interlocução com Arthur Ramos que introduziu Carneiro no restrito circuito da antropologia brasileira, assumindo assim na década de 1930 a sua filiação com a Escola Nina Rodrigues, ainda que o lugar de “herdeiro” e fundador da Escola ocupado por Ramos produzisse um certo sombreamento sobre Carneiro, o baiano conseguiu através de suas ferramentas fazer parte dessa importante fase dos estudos afro-brasileiros como um dos mais notáveis intelectuais.

A proximidade de Carneiro com pais e mães de santo de diversos terreiros importantes da Bahia foi o ponto chave para que ele pudesse desenvolver os seus trabalhos, foi essa penetrabilidade que o caracterizou como algo que podemos chamar de etnólogo empírico, as redes de relação que fazia parte garantiam a ele certo privilégio nos acessos a esse universo afro-religioso (MOTA, 2020).

Ainda que estivesse à margem da academia, a trajetória intelectual de Carneiro e seus trabalhos estavam fortemente marcados por suas experiências dentro das comunidades de terreiro, bem como na sua proximidade e diálogo com os intelectuais deste circuito, o que lhe permitia estabelecer seu ponto de análise no uso das categorias em voga nos estudos do campo deste contexto.

Dentre as suas diversas obras, Carneiro (1936) sempre buscou romper com alguns determinismos dos estudos afro-brasileiros como as noções de superioridade racial. Para ele, a noção de uma hierarquia entre raças era somente uma forma da burguesia europeia de justificar séculos de violência e exploração contra povos africanos e asiáticos (1936:18). Ainda assim ele acaba abraçando algumas das categorias correntes do campo naquela época como o conceito de pureza e a partir disso desenvolve uma série de distinções que estabelece uma hierarquia entre as nações de terreiro no Brasil.

O fato é que a centralidade da análise de Carneiro sobre as religiões de matriz africana o colocou num lugar de destaque pela propriedade com a qual tratava do assunto e pelo como articula os conceitos de forma a pensar o terreiro dentro de uma lógica da legítima herança da cultura africana no Brasil.

Edison Carneiro foi sem dúvidas uma figura fundamental para a consolidação dos estudos afro-brasileiros e conseguia impressionar pelo modo como sistematizava suas discussões. "O Dr. Edison tinha apenas 27 anos, mas o número e a originalidade dos seus

estudos sobre o negro brasileiro e os candomblés e a solidez da sua reputação faziam-me esperar um homem muito mais idoso" (LANDES, 2002: 49).

Assim como outros pesquisadores de seu entorno, antes de vir ao Brasil, Landes precisou cumprir determinadas etapas que a preparariam para a sua estadia aqui. A Universidade de Fisk em Nashville, um espaço acadêmico voltado para a população negra, funcionou como uma espécie de estágio que prepararia a antropóloga, inserindo-a em uma convivência com os negros do sul dos Estados Unidos.

Acreditava-se que passar por essa experiência seria importante para a compreensão da complexidade do campo que ela pretendia enfrentar no Brasil, logo, conviver com a população negra sul-estadunidense daria a Landes uma certa visão preliminar sobre os desafios que enfrentaria na sua nova empreitada. Em seu próprio relato a autora nos mostra que o Brasil apresentado a ela antes de sua chegada é uma espécie de fantasia selvagem e tropical, quase como uma outra realidade atrasada e primitiva justamente pela marca da presença massiva de negros e mestiços, o que contribuía na produção de um olhar de exotividade sobre este lugar. (LANDES, 2002: 36).

A chegada de Landes ao Brasil coincide com o estopim para a segunda guerra mundial, que teria início um ano após o seu desembarque, o que a colocou num terreno bastante delicado em termos político e é justamente a atenção de Landes acerca desse contexto político brasileiro que evidenciava a sua preocupação com o panorama do país durante a ditadura de Getúlio Vargas, que carregava em seu bojo um forte clima de repressão, cerceamento de liberdades e perseguição aos comunistas. É justamente no intervalo entre a sua chegada no Rio de Janeiro e a ida para Salvador que Landes faz suas primeiras observações sobre o momento em que o país se encontrava.

Landes acabou envolta em um grande sistema burocrático ao ter que dar explicações oficiais ao Governo brasileiro sobre o seu objetivo de pesquisa no país, a partir de sua chegada passou a ser vítima de vigilância constante e controle do Estado, fato que tornava um tanto quanto complexo o desenvolvimento de sua pesquisa sobre o negro num país em que grande parte da população era negra, mas parecia haver um certo silêncio sobre questões como o racismo (LANDES, 2002).

No entanto, nos deteremos aqui no encontro da antropóloga com Edison Carneiro e as experiências etnográficas resultantes desse diálogo. A chegada de Landes em Salvador representou um impacto interessante tanto para ela quanto para o cotidiano da cidade, de repente a presença da americana indicava a existência de um corpo estranho naquela realidade e era exatamente a percepção dela sobre os olhares de estranhamento que recebia.

Um dos pontos cruciais para Landes era tentar compreender por onde ela poderia começar a investigar aquela realidade tão complexa e instigante da cidade negra. Todavia, é com o auxílio do etnólogo baiano que ela encontra um caminho viável para a realização de sua pesquisa. A penetração de Carneiro entre os terreiros de Salvador, sobretudo as casas matrizes, junto a cede de investigação de Landes foi o fio condutor perfeito para que ambos partissem num verdadeiro itinerário imersivo que envolvia importantes personagens dos candomblés baianos, um desses primeiros contatos foi com Martiniano Eliseu do Bonfim, africano de renome, que possuía título de Babalawo<sup>10</sup> e era uma das figuras mais prestigiosas e importantes dentre o povo de santo.

É justamente esse primeiro momento de diálogo que dá o pontapé inicial para o percurso que Landes vai iniciar entre as comunidades de terreiro da Bahia. As memórias de Seu Martiniano carregavam consigo as marcas da nostalgia de um tempo da tradição “pura” e apesar de ser uma figura notável entre todo o povo de santo, após a morte de Mãe Aninha acabou se afastando da vida cotidiana dos candomblés por acreditar que a velha sacerdotisa tinha sido a última a conseguir preservar as tradições de modo adequado e com o cuidado necessário. Para ele não havia nada de bom nas mudanças operadas pelas novas sacerdotisas nas casas mais antigas, se recusava a compreender tais dinâmicas, inclusive se opondo de modo incisivo à participação de homens em locais do culto que ele achava inadequado (LANDES, 2002).

Podemos notar aqui um ponto instigante, uma questão que nos fornece evidências para o desenvolvimento de um debate acerca da dita "pureza nagô" que é parte integrante da construção dessa ideia que candomblé que tem como ponto original a Bahia, que estabeleceu a tradição nagô-yorubá como a mais africana dentre todas as outras e por consequência apresentando maior grau de legitimidade, pensamento que já era possível notar nos trabalhos de Nina Rodrigues (2006) e posteriormente em Roger Bastide (1961) e que encontra um outro olhar com Beatriz Gois Dantas (1982).

Seu Martiniano consegue exemplificar para a antropóloga algumas das interdições masculinas dentro do candomblé, entretanto, é com sua chegada ao terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, uma casa matriz e importante para todo o povo de santo, que Landes pode observar o modo como as relações de gênero, e os lugares bem demarcados a partir dessas relações, atravessam todo o cotidiano daquela comunidade e servem como princípio ordenador do espaço. Em suas conversas com o seu então parceiro Edison Carneiro, Landes nota algumas

---

<sup>10</sup> Sacerdote que se dedicava as questões oraculares seguindo o princípio africano de Orunmilá-Ifa

particularidades sobre os tabus que envolvem a participação masculina em certos momentos do culto. Essas observações chamam a atenção da antropóloga que reorienta sua pesquisa e muda a sua rota de investigação.

Assim, você pode compreender por que as sacerdotisas exercem grande influência entre o povo. São as intermediárias dos deuses. Mas nenhum homem direito deixará que um deus o cavalgue, a menos que não se importe de perder a sua virilidade. O seu espírito deve estar sempre sóbrio, e jamais atordoado ou tonto com a invasão de um deus. Aqui é que está o busílis. Alguns homens se deixam cavalgar e tornam-se sacerdotes ao lado das mulheres; mas sabe-se que são homossexuais. Nos templos, vestem saias e copiam os modos das mulheres e dançam como as mulheres. Às vezes têm melhor aparência do que elas. (LANDES, 2002: 76-77)

Deste modo, a tradição das casas antigas instituíam o sacerdócio como uma verdadeira interdição para os homens. Estava dentro de suas funções o trabalho de matar os bichos, tocar os atabaques, pegar folhas e até mesmo ajudar nos custos e proteger os terreiros de possíveis invasões ou agressões, mas o lugar do sacerdócio era eminentemente feminino. A existência de sacerdotes masculinos era encarada como uma degeneração de outros tipos de candomblés não tradicionais. Landes pode ainda presenciar um momento fundamental para dar materialidade ao que tinha escutado e observado até então. Foi durante as festividades de Oxalá realizadas na Casa Branca que ela presenciou o momento em que um homem acabou se manifestando com o seu Orixá na roda de candomblé e tal evento foi considerado uma verdadeira desonra para a cerimônia realizada.<sup>11</sup>

Devemos então, analisar o exposto até este momento nos escritos de Landes. É possível observar que o sexo atua como uma categoria central que funciona como uma espécie de princípio ordenador que não somente distingue os lugares determinados para o homem e a mulher no candomblé, mas também atua como um princípio que regula esses lugares a partir de uma série de permissões ou interdições que envolvem o corpo e sua identificação.

É fácil notar que a concepção da mulher como portadora de um corpo sagrado e místico cria uma oposição ao corpo do homem que seria profano e fortemente atravessado pela ordinariade do cotidiano no trabalho, comércio e até mesmo nas relações com outras mulheres. Não pode dizer, por conta disso, que não existiam sacerdotes masculinos nesse momento; é justamente neste contexto que observamos um aumento deste número, mas devemos atentar que mesmo as exceções, a exemplo dos sacerdotes do chamado candomblé de caboclo, não devem ser levadas em conta naquele momento, pois em se tratando de tradição

---

<sup>11</sup> Uma semana após um aviso foi pregado na coluna central do barracão com o aviso "Por meio deste, pede-se aos cavalheiros o máximo respeito. Os homens são proibidos de dançar entre as mulheres que celebram os ritos deste tempo." (LANDES, 2002: 93)

foram os candomblés nagô-yorubá que conseguiram criar uma verdadeira hegemonia que constituiu na virada do século XIX para o XX a ideia de pureza que colocava esses outros sacerdotes à margem do circuito de legitimidade (PARÉS, 2010). Os pontos levantados até aqui nos fazem refletir sobre quais as bases que estão assentadas essa distinção mediada pelo sexo e nos leva além para pensarmos se além de religiosa essa distinção não é também moral.

A realidade que se revela diante dos olhos de Landes, depois de seus primeiros contatos com o culto afro-religioso, deixa exposta as peculiaridades da estrutura do candomblé baiano. Essa estrutura religiosa evidenciava a preponderância da figura feminina como pilar central da dinâmica dentro da comunidade, não somente uma sacerdotisa com funções espirituais, mas como uma verdadeira articuladora, líder e mãe que geria a comunidade em todas as dimensões. É justamente neste momento que Landes percebe que, se havia em algum lugar no mundo o matriarcado, esse lugar era Salvador.

Aquelas senhoras eram verdadeiras catalisadoras de toda uma estrutura social e cultural que envolvia diversas pessoas e famílias na manutenção do legado da ancestralidade negra. A elas cabiam justamente a missão de manter a tradição africana viva nas terras brasileiras e serem esses corpos sagrados que determinam lugares sociais e formas de existir de suas comunidades a partir do exercício da tradição.

Apesar disso, o ponto crucial para as discussões desenvolvidas nesta dissertação reside nas notações de Landes acerca da relação entre a homossexualidade e esse matriarcado no candomblé. São essas observações que vão descortinar para a antropóloga uma realidade um tanto quanto singular sobre a correlação entre as comunidades de terreiro e as categorias sexo, gênero e sexualidade, correlação esta que vai ser responsável por instituir precisamente a produção e lugares e não-lugares aos sujeitos dentro dessas comunidades.

Compreender o olhar de Landes quanto à presença de sujeitos desviantes dentro do candomblé exige entender primeiro as distinções feitas por ela sobre as categorias envolvidas nessa equação, como o conceito de "Homossexuais passivos" (LANDES, 2002:319). É importante notar que em todo o mundo ocidental e no processo colonial estabelecido pela Europa, desde o século XIX, o nomeado "homossexualismo" foi concebido como desvio ou patologia e os sujeitos homossexuais encarados como verdadeiros enfermos que careciam de intervenções médicas. Tal realidade não se mostrou tão diferente na área investigada por Landes. O imaginário da homossexualidade como doença permeava toda a sociedade brasileira e assim também, parte mais tradicional dos candomblés baianos.

A antropóloga inicia sua análise fazendo uma objetiva distinção entre os homossexuais "ativos" e "passivos" e como ambos os termos serviam para demarcar lugares

bastante distintos e bem determinados sobre a sexualidade masculina. A ideia do homossexual ativo era apresentada como a expressão normativa da masculinidade, que por se portar “como homem” não era alvo de represálias ou perseguições, podendo até ocupar papéis de destaque.

De outro modo, o homossexual "passivo" é visto como um sujeito que persegue a feminilidade, que carrega trejeitos e características comuns as mulheres como numa espécie de caricatura feminina no seu cotidiano, o que cria uma visão desses indivíduos como verdadeiros perversos e pederastas degenerados. Todavia, é justamente o candomblé que de algum modo vai permitir a estes atores sociais conquistar algum tipo de ascensão social e *status* através da paulatina inserção dessas figuras no universo afro-religioso, assumindo lugares cada vez mais altos no culto.

Landes dá destaque a um episódio importante que coaduna com as explicações que ela encontra para esse movimento de inserção e ascensão de homossexuais no candomblé. Ela cita um episódio de ruptura de uma mãe de santo nagô chamada Silvana que havia fundado um candomblé de caboclo<sup>12</sup>, que por ser caracterizado pela mistura de tradição negra com o culto indígena e que representava, para os mais tradicionais candomblés, uma mácula a dita pureza nagô.

Para os adeptos do candomblé de matriz nagô-yorubá era um fato notório que o tal candomblé de caboclo era permissivo no relaxamento da hierarquia na medida em que não honrava ou conservava os princípios da tradição africana legítima. Segundo Landes, para as mais tradicionais casas da Bahia era a permissão para a iniciação de homens e a possibilidade que estes pudessem ascender ao posto máximo de babalorixá, que demonstrava o quão degenerado era o candomblé de caboclo nessas e em outras permissividades, como o não cumprimento do tempo necessário ou até mesmo a não passagem pelo chamado “feiturio<sup>13</sup> de santo” nos moldes da tradição nagô.

Contudo, é no universo da prostituição e das ruas que as mães caboclas conseguiam encontrar esses sujeitos, os homossexuais passivos, os quais se tornavam filhos de santo. Ao passo que auxiliavam na construção das comunidades em que eram acolhidos, esses homens conseguiam uma forma de ascensão social através da religião que de algum modo lhes conferia certa autoridade de sacerdotes.

Landes analisa os dados comparativos que são apresentados a ela por Edison Carneiro, dados que enumeram e mostram um comparativo em relação a presença de mães e pais de santo

---

<sup>12</sup> Forma de nomear o candomblé de caboclo, que se caracterizava pelo culto aos espíritos de índios.

<sup>13</sup> Modo antigo e popular no candomblé de se referir ao processo de iniciação.

em casas de candomblé, nagô e de caboclo respectivamente. Para ela, a forte presença de sacerdotes masculinos nos candomblés de caboclo deixava claro um ambiente em que o homossexual passivo encontrava espaço para a construção de sua identidade tendo como reflexo a figura da Iyalorixá. Ela nos mostra que "A explicação mais fácil para este acontecimento nas casas de culto não-nagô é a de que os homens que desempenham o papel de sacerdotes se esforçam pela unidade com a figura da mãe." (LANDES, 2002:326).

É importante salientar que as mudanças em relação à gradual inserção de homens dentro do candomblé, ocupando postos de destaque e poder, não eliminava o arquétipo feminino como condição fundamental e estruturante para a condução das relações sagradas com os deuses, todos aqueles que apresentavam "normalidade" de comportamento e eram vistos como verdadeiros homens estavam excluídos dessas funções.

Pode-se depreender que o que aconteceu naquele contexto foi a formulação de um lugar específico que desse conta de incluir os homossexuais passivos como parte integrante do candomblé. Os trejeitos femininos e toda esta afetação fazia com que esses sujeitos pudessem reivindicar um certo lugar que agora pertencia a eles. Essa existência subverteu aos poucos a interdição que deixava explícito que todos aqueles homens que ascendiam a estes postos eram homossexuais assumidos. É esta realidade, que de modo processual desafia a perseguição e exclusão social vivida neste contexto, o que fez com que estes homens pudessem conquistar cada vez mais espaço e voz, interferindo para uma mudança nas relações com as casas tradicionais, alcançando certo prestígio e adoração que fez com que fossem mais requisitados, inclusive por outros homens.

Fisicamente têm certas vantagens, pois muito dos pais são juvenilmente bonitos e todos os que vi são mulatos. Pais e filhos caboclos também têm modos femininos, que emulam, não a tranquila autoridade e os compostos movimentos das matriarcas do culto, mas a nervosa coqueteria dos homossexuais. (LANDES, 2002:327).

Portanto, para a antropóloga é perceptível que todo este movimento de entrada de homossexuais passivos nos cultos afro-religiosos funciona como uma espécie de construção da autoimagem desses sujeitos tendo como referência a figura da mãe de santo como símbolo de poder e respeito. Apesar de suas observações e análises sobre este cenário, Landes deixa bem pontuado em suas notações que, de algum modo, compartilha da visão das mães de santo nagô, que observam a presença desses homossexuais como a corrupção dos valores e práticas tradicionais.

Nesta lógica, a vontade seria nada mais que uma forma de tentar encontrar um espaço onde toda a feminilidade desses sujeitos pudesse ser extravasada, onde os trejeitos não fossem

um problema e eles pudessem ter algum nível de respeito e autoridade. Segundo a autora, uma demonstração clara dessa busca por uma plena expressão da feminilidade reprimida, era a existência de um intenso culto desses indivíduos à Iansã<sup>14</sup>. A expansividade e insubmissão dessa Orixá feminina reunia os arquétipos perfeitos para essa identificação.

Ainda assim, para muitos deles, somente o espaço do terreiro lhes permitia a expressão desses traços e trejeitos, preferiam manter dentro do espaço sagrado os momentos de demonstração de sua feminilidade, espaço este que através do transe ritualizava esses aspectos femininos. Já outros, como ressalta ela, não se preocupavam em transpassar os muros do terreiro e deixar transbordar essa manifestação, homens como João que "veste blusas de corte e cor que ressaltam a sua pele e os seus ombros delicados - e espicha o cabelo." (LANDES, op. cit.: 330). Portanto, para ela, o lugar sacerdotal da mãe de santo nagô representava não só a ideia de prestígio e respeito, mas também uma imagem de legitimidade, das mantenedoras de direito da verdadeira tradição africana, era esse papel que os homossexuais ambicionavam, chegar nesse lugar seria como estar num espaço de veneração e reconhecimento.

De fato, podemos afirmar que o trabalho realizado por Landes em parceria com Edison Carneiro marcou de modo decisivo um momento importante dos estudos afro-brasileiros. É bem verdade que tal pesquisa custou muito para ambos os lados. Carneiro era assumidamente comunista, membro do PCB e opositor da ditadura varguista. A sua proximidade acadêmica e amorosa com Landes colocou ambos em uma situação de perigo. A constante vigilância que havia sobre ambos fez com que Landes fosse obrigada a voltar para os Estados Unidos, mesmo passando pouco tempo no Brasil (ANDRESON, 2013).

A ousadia de Landes em propor não somente a existência de um matriarcado em Salvador, como a presença crescente de homossexuais nos cultos afro-brasileiros causou incômodo entre seus pares. A ideia simplesmente manchava a imagem construída pelos antropólogos das comunidades de terreiro como ambientes culturalmente puros e invioláveis. É com a publicação dos resultados do seu trabalho em 1947 nos Estados Unidos que Landes atravessa a fase mais difícil de sua vida acadêmica, a não aceitação por parte de diversos antropólogos do que ela constatava em seu trabalho lhe rendeu duras críticas e um verdadeiro rechaço, sendo acusava de não ter êxito no que se propôs e não ter realizado nem mesmo uma etnografia de verdade, críticas essas que vinham de figuras como Arthur Ramos e Melville Herskovits.

---

<sup>14</sup> A maioria dos pais é devota de Iansã, deusa africana identificada com a inglesa Santa Bárbara. Psicologicamente, a situação é esclarecedora, pois, na tradição africana, Iansã é uma mulher masculina ou mesmo um homem. (LANDES, 2002: 328)

O fato é que havia e há até hoje pioneirismo na obra de Landes, para além das meras discussões sobre a exotividade do culto e do seu espaço, ela ousou ir além ao propor um outro olhar sobre essas comunidades. Depreendo tempo e destaque para Landes nesta dissertação por acreditar que ela deu o pontapé inicial no sentido de pensar a articulação entre sexo, sexualidade e os estudos afro-brasileiros.

É este panorama que nos ajudará a compreender como se constituíram essas categorias dentro das comunidades de terreiro e de que modo elas se alteram no tempo para chegarmos às discussões que temos hoje, como a presença de pessoas transexuais nesses espaços. Analisar todo o empreendimento de Landes é uma tentativa objetiva de compreender como a inserção e ascensão de indivíduos desviantes dentro dos terreiros formulou lugares específicos para essas novas existências.

Devemos considerar que se Ruth Landes, Arthur Ramos e Edison Carneiro representam um período das análises culturalistas dos estudos afro-brasileiros. Bastide representa uma das mais importantes fases dos estudos afro-brasileiros. Podemos afirmar seguramente que ele se tornou um dos grandes nomes quando o assunto são as religiões de matriz africana. O francês que chegou ao Brasil com a grande leva de intelectuais que atuaram na formação das universidades do país representou uma nova fase nos estudos afro-brasileiros a partir do modo como resolveu observar esse universo complexo. É em 1961 que o sociólogo publica um dos seus célebres livros, no qual desenvolve de modo mais robusto uma etnografia que descreve de modo inaugural e minucioso os processos litúrgicos e estruturais do funcionamento de um terreiro de candomblé.

Um dos principais pontos a ser destacado sobre o trabalho realizado por Bastide é o modo como ele desenvolve discussões mais profundas sobre o universo afro-brasileiro. Considero que o antropólogo promove um salto metodológico e teórico nos estudos afro-brasileiros ao tentar discutir além dos aspectos etnográficos do terreiro, também aspectos filosóficos e simbólicos da cosmologia das comunidades de terreiro. O autor considera que Nina Rodrigues e Arthur Ramos cumpriram papel fundamental no desenvolvimento do campo, mas que o racismo era um dos maiores limitantes do desenvolvimento de suas teorias e análises.

Ao buscar discutir uma metafísica e uma sociologia das tradições nagô-yorùbá, Bastide abre um primeiro espaço para as discussões sobre a epistemologia de terreiro, ainda que essas reflexões estivessem vinculadas a sua tradição francesa e à busca de compreender as estruturas dos cultos afro-religiosos, não podemos negar que o intelectual deu um pontapé para novas discussões e revisões de categorias.

Ainda assim, o modelo de etnografia que foi apresentado por Bastide dava continuidade à uma lógica de escrita, nos estudos sobre as comunidades afro-religiosas, que tinha como primazia uma extensa descrição sobre o espaço, os rituais e a comunidade do terreiro como forma de descortinar os “mistérios” desse lugar. O terreiro ainda ocupava nesse momento o lugar de “mundo exótico” no imaginário acadêmico e popular, a ideia de descobrir e tentar compreender os segredos do candomblé fascinava a antropologia e de algum modo dava sentido ao ofício do antropólogo. Uma hipótese para essa questão é que de repente não era mais necessário fazer viagens longas em busca de povos isolados em lugares remotos para o exercício investigativo da antropologia quando se tinha aqui mesmo povos que preservaram uma cultura e costumes muito complexos e diferentes.

Uma nova etapa dos estudos afro-brasileiros é inaugurada por Bastide. O francês revisita seus antecessores, retomando algumas discussões para estabelecer críticas a como o campo tinha se desenvolvido até então. É em sua obra *O Candomblé da Bahia* (1961), que Bastide tem a oportunidade, através de uma etnografia robusta, de analisar diversos aspectos dos terreiros de tradição nagô-yorubá.

Os recuos feitos por Bastide para iniciar suas análises mostra que ele observava Nina Rodrigues e Arthur Ramos como fundamentais para o desenvolvimento dos estudos afro-brasileiros. Para ele exista uma contribuição de ambos para a consolidação das bases do campo. Segundo Bastide, o médico maranhense conseguiu fazer algo extremamente importante para as próprias pesquisas e para a continuidade do campo, a realização de pesquisas de campo que deixaram como legado um vasto material etnográfico, que mais tarde seria utilizado pelo seu discípulo Arthur Ramos, foi uma contribuição decisiva para a antropologia brasileira, ainda que, como observa Bastide, as análises de Rodrigues carregassem a forte marca do racismo as suas contribuições não poderiam ser apagadas.

Bastide destaca que há alguns avanços nos trabalhos entre Nina Rodrigues e Arthur Ramos, mesmo que este não tenha inovado do ponto de vista etnográfico e apenas continuado o trabalho de Rodrigues, é justamente no método que ele apresenta suas verdadeiras contribuições que o distinguem do seu antecessor. Bastide acredita que há dois pontos que destacam a mudança entre Ramos e seu mestre, o primeiro é o modo como ele supera a questão racial, abandonando a ideia de uma inferioridade natural do negro e do mestiço e o segundo é como Ramos desloca o eixo dessas discussões da categoria raça para a categoria cultura.

É possível afirmar que Bastide representa não somente uma nova etapa dos estudos afro-brasileiros, mas que consegue também superar em diversos pontos e questões as discussões em voga no Brasil sobre raça e cultura, que eram limitadas nos estudos de seus

predecessores. A experiência do francês com as ciências sociais em seu país fez com que ele conseguisse levar o campo a outro patamar, principalmente pelo esquadramento de suas análises e de sua etnografia que apresentavam um nível de refinamento muito maior, discutindo questões como os princípios sociológicos que orientam os terreiros de candomblé e como esses princípios produziam a ideia de continuidade com a África e preservação de uma mesma estrutura em solo brasileiro.

A despeito de todas as contribuições de Bastide do ponto de vista epistemológico para os estudos afro-brasileiros e do novo momento que inaugura, darei atenção nesta dissertação ao modo como suas análises buscam dar conta de decodificar a estrutura mitológica africana e afro-religiosa, na tentativa de notar aproximações ou distanciamentos entre ambas. São as sobrevivências de costumes e formas religiosas que foram trazidas no processo de escravização e ressignificadas no Brasil no processo de formação do candomblé que nos ajuda a compreender a constituição desse sujeito<sup>15</sup> do culto afro-brasileiro. A partir deste ponto, utilizarei as discussões propostas por Bastide de forma a delinear aspectos iniciais desse sujeito, de modo a pensar como a tradição atravessa essa formação no sentido de produzir indivíduos que representam a resistência da herança africana no Brasil. O que nos permite pensar como as categorias, sexo, gênero e sexualidade também são parte integrante dessa constituição do sujeito, discussão esta que será aprofundada nesta dissertação posteriormente partir de outros olhares.

Em sua etnografia, Bastide (1961) coloca em prática o seu olhar minucioso sobre os aspectos elementares que constituem um terreiro de candomblé em sua dinâmica cotidiana, aspectos estes que revelam como o funcionamento daquela comunidade obedece a princípios ordenadores muito bem definidos. Para tanto, ele organiza em seu trabalho as etapas observadas de modo a evidenciar a lógica subjacente nestes processos fundamentais dos terreiros, a exemplo do *padê de Exú*, o *sacrifício*, o *sassayn*, as danças, os ritos e até mesmo o jogo de búzios, que representa um modelo oracular africano preservado no Brasil. Esse caminho lógico estabelecido em sua escrita busca dar conta de nos inserir de modo profundo neste universo religioso através da descrição de sua dinâmica interna. As notações de Bastide sobre o observável naquele espaço tinham como objetivo, num primeiro momento, mensurar a complexidade dessas comunidades até que ele pudesse, na conclusão de seu trabalho, ter evidências empíricas suficientes para discutir sobre o que chama de “metafísica e sociologia e Epistemologia Africana (yorubá)”. Bastide tinha clareza que precisava compreender a estrutura

---

<sup>15</sup> Entenda-se que esse sujeito se constitui a partir das tradições nagô-yorubá.

de funcionamento do culto afro-brasileiro, mas, para tal, precisaria de um ponto de partida. Ele percebe que o melhor caminho seria atentar para as narrativas por trás dos ritos que ele observava cotidianamente, função esta que ele percebe ser desempenhada pelos mitos.

Como diz Van der Leeuw: "O pensamento mítico é criador, é uma gênese, deu vida a tudo o que existe no momento atual" (LEEUEW *apud* BASTIDE, 1961, p. 112), constituindo exatamente o rito esta repetição, isto é, a realização no presente daquilo que os deuses realizaram no começo dos tempos. Para estudar os Orixá, há, pois, dois métodos possíveis: um que poderíamos chamar de dedutivo, que consiste em partir dos mitos para compreender através deles a natureza que dirigem ou a cultura que criaram, e outro que seria indutivo e que consistiria em partir dos ritos para alcançar os mitos. Foi o primeiro método que mais ou menos seguimos até agora. (BASTIDE, 1961:245).

O mito é o ponto inicial de tudo nesta cosmovisão; é ele quem origina e ordena os processos, as liturgias e todos os ritos dentro das comunidades de terreiro. Deste modo, o método dedutivo pelo qual Bastide opta compartilha da mesma lógica de funcionamento do candomblé, partindo do mito para o rito para compreender e manter em funcionamento esta estrutura. É possível encontrar diversos exemplos de como essa lógica funciona na prática, a exemplo do ritual do Olubajé, (Cf. FLORES, R. D.; GOMBERG, Estélio; MANDARINO, A. C. de Souza. 2008.), uma tradicional cerimônia dos candomblés nagô-yorubá que remonta e reencena ritualmente o mito que envolve o Orixá Obaluwayê como protagonista em um grande banquete. São essas reproduções rituais dos mitos que deixam evidente na prática a existência de princípios sociológicos bem sólidos que foram preservados no candomblé e que estruturam uma organização social em suas dimensões cultural e espiritual. É esse movimento que cria no Brasil comunidades que passam a compartilhar internamente de uma outra lógica de mundo, que não estabelece contradições entre os mitos e o cotidiano, que difere radicalmente da visão de mundo ocidental. (BASTIDE, 1961).

Bastide ultrapassa os limites da mera observação de danças e ritos ao analisar de que modo esse sujeito, que é parte integrante do terreiro, representa em seu corpo e seu pensamento, um reflexo espiritual de sua ancestralidade manifestada "na sua vida, nas suas estruturas psíquicas, o homem todo inteiro simboliza o divino." (1961:289). Essa percepção captura a existência de uma lógica imanente no candomblé, que reorienta a partir da tradição a relação dos sujeitos com seu meio através de uma noção de pertença a um grupo e de proximidade com um sagrado que também habita seu corpo, o que reconfigura os aspectos simbólicos da relação humana com o divino. É justamente essa percepção que demonstra como essa conjunção com

o sagrado não acontece somente na possessão ou transe, mas é parte integrante do cotidiano de seus adeptos.

É inegável que o tráfico transatlântico e o violento processo de escravização geraram uma série de perdas significativas de todo o conhecimento africano herdado, conhecimento que foi fragmentado através do tempo e em um contexto adverso. Como bem exemplifica Dias (2016) foi preciso haver uma série de recombinações e reconfigurações da cosmologia e até mesmo do *ethos* dos diversos povos africanos para a adaptação em solo brasileiro. Todo esse esforço visava justamente a sobrevivência desses indivíduos a partir da manutenção de sua cultura, o que contribuiu para a posterior construção do sujeito que estamos tentando caracterizar aqui.

Para tanto, destaco dois principais pontos que encontramos no trabalho de Bastide e que nos auxilia a pensar a construção desse sujeito afro-religioso a partir de determinadas categorias. O primeiro ponto a ser debatido é acerca do gênero e iniciamos essa discussão observando como Bastide descreve a forma com que a mitologia yorubá desenvolve as categorias de sexo e gênero dentro de seus diversos mitos para além da simplicidade binarista, oferecendo uma certa complexidade interna dessa visão de mundo.

A criação do mundo podia, em última análise, ser resumida pelo enlace sexual entre céu e terra, não se podendo dizer qual o princípio masculino e qual o feminino nesta união, pois Obatalá e Odudua mudam de sexo conforme as regiões. Na realidade, estas ambigüidades a respeito do sexo das duas divindades primordiais deixam transparecer uma idéia mais arcaica, a de Oxalá como divindade andrógina. (BASTIDE, 1961:289-290).

O segundo ponto abordado por Bastide e que trago para essa discussão é a distinção que ele faz entre *Orixá*, o *Emí* e o *Orí*, categorias primordiais para o entendimento da cosmovisão yorubá. Em sua conceituação o *Orixá*, descrito como "santo", talvez influenciado pelo sincretismo com a igreja católica, seria um ser "encantado" (1961:309), um ente exterior ao homem, uma divindade que transcende ao físico. As duas outras categorias podem ser distinguidas pelo modo como são intrínsecas ao ser humano; são parte constituinte dos seres vivos, garantindo a estes uma individualidade e identidade terrena e espiritual. Portanto, Bastide conceitua o *Emí* como um sopro divino, que é dado pela divindade suprema, como forma de animar com vida os corpos humanos modelados; uma alma. É importante evidenciar que as explicações do autor apresentam o *Emí* como uma energia sexuada, o que, conseqüentemente, cria a ideia de existência de almas masculinas e femininas determinadas por Deus. Para Bastide é esta divisão pré-existencial que fornece explicação para explicar o

que ele nomeia de “pederastia passiva”, embora, em sua opinião essa condição possa ser encarada como um caso patológico<sup>16</sup>.

Há, pois, diferença muito nítida entre o Orixá e o emi. Ao possuímos um Orixá, estamos refletindo simbolicamente o mundo mítico; ao possuímos um emi, somos donos de uma existência que nos é própria, somos um indivíduo. (BASTIDE, 1961:310).

Diferente do *Emí*, o *Orí* não seria algo nos dado exteriormente pelo Deus supremo, mas uma parte integrante de nós, pessoal e que garante a existência de uma individualidade de pensamento, a nossa cabeça, tanto física, como a própria manifestação de uma consciência singular que nos acompanha irrestritamente desde a vinda para a terra até a nossa morte e após ela.

Nesta lógica, Bastide percebe que o *Orí* precede o *Emí*. A cabeça enquanto consciência individual e elemento fundamental do pensamento para existir antecede a alma como sopro divino de um despertar. A ideia da existência do *Orí* passa então por outras duas etapas, a escolha pré-existencial de uma boa cabeça para vir a terra, como narrada nos mitos sobre *Ajalá* e a fabricação das cabeças e o desenvolvimento biológico da cabeça física durante a fase fetal, ambos os processos são a garantia da criação de uma existência singular no mundo. Deste modo, ainda que o *Emí*, como um elemento concedido ao ser humano, deva abandonar o corpo após a morte e retornar ao *orun*, o *Orí* é o que há de mais apazado na existência humana, sendo um companheiro inseparável.

Na discussão proposta por Bastide ainda conseguimos encontrar um outro conceito, que aparece de modo meio turvo, o de *Eleda*. A partir de uma análise da pesquisa realizada por René Ribeiro sobre terreiros em Pernambuco, Bastide descreve o *Eleda* como um ente elementar que protege o indivíduo e que juntamente ao *Emí* são externos à essa individualidade, podendo até mesmo ser descrito como uma espécie de anjo da guarda. Sendo descrito de forma ambígua, muitas vezes como um protetor ou um espírito mal, para o sociólogo é difícil precisar um conceito envolto em tantas confusões, dada a impossibilidade de compreender de forma clara como os negros pensavam este conceito em sua aplicabilidade prática. Um outro ponto para compreender essa imprecisão reside na existência de uma gama enorme de entes que atuam na proteção humana, a exemplo dos ancestrais, espíritos familiares e até mesmo os Orixás, e a observação de uma aparente sobreposição das categorias é resultado da tentativa de analisá-las a partir das categorias europeias e católicas. (BASTIDE, 1961:327).

---

<sup>16</sup> Ressalto que Bastide (1961) não elimina a possibilidade de homens incorporarem com Orixás femininos e mulheres como Orixás masculinos.

Seja como fôr, é difícil maiores esclarecimentos a respeito. Sabe-se que todo indivíduo possui, além de seu ori, de seu emi e de seu anjo da guarda, um último elemento constituinte, o Orixá ( este último podendo ser confundido muitas vezes com o anjo da guarda). Por meio do ori e do emi, o indivíduo se separa do resto do cosmos para formar um mundo à parte; por meio do Orixá, ao contrário, torna-se reflexo e símbolo do divino. A estrutura psíquica do homem repete então a estrutura das realidades sobrenaturais. (BASTIDE, 1961:316).

Podemos afirmar por fim, que até este ponto, Bastide aparece como o autor que mais foi além e se aprofundou em suas investigações nos estudos afro-brasileiros. É possível também que ele talvez represente o encerramento de um período mais clássico e de consolidação deste campo. Ao tentar sistematizar um pensamento sobre a complexidade do candomblé nagô-yorubá e debater a metafísica desse universo afro-religioso, Bastide deixa evidente o quanto imergiu nesse mundo e em suas particularidades. Enxergar além do óbvio ou do tangível, talvez seja uma das tarefas mais difíceis do exercício antropológico; neste caso, notar que existe não somente a manutenção de tradições e costumes africanos preservados no Brasil, como também uma lógica diferente de percepção sobre a realidade nessas comunidades significa abrir a possibilidade de realizar investigações a partir de outras categorias que não as europeias e católicas.

[...] diremos somente que, no caso do candomblé, é a tradição mítica que fornece ao mesmo tempo os quadros dos mecanismos de pensamento, das operações do comportamento humano e, finalmente, das trocas sociais, enquanto em nossa sociedade é preciso inverter a ordem dos elementos, passar das trocas sociais para o comportamento, dêste para os mecanismos das operações lógicas, e finalmente para as ideologias. Não é o nascimento do pensamento lógico que constitui a revolução contemporânea, e sim a morte da metafísica, ou pelo menos sua redução ao papel de simples serva dos interesses humanos. (BASTIDE, 1961:351-352).

A presença de Bastide neste trabalho não tem como objetivo utilizar a tradição sociológica francesa ou os seus estudos no campo como elemento principal para a compreensão de todo o universo afro-religioso e a cosmologia yorubá, pois, apesar de tecer críticas ao modo como as categorias yorubá são reconstruídas nos estudos afro-brasileiros, tendo como parâmetro as categorias católicas e eurocentradas, Bastide incorre no mesmo erro ao tentar estabelecer comparações e aproximações entre conceitos de um universo tipicamente ocidental e o candomblé nagô-yorubá. Ainda assim, é imprescindível mostrar o devido reconhecimento aos esforços empreendidos por ele no aprofundamento das investigações sobre esse universo e a tentativa de demonstrar a metafísica desta tradição afro-brasileira. Esforços estes que serão fundamentais para fertilizar o campo e preparar as bases para as novas etapas dos estudos afro-brasileiros, como veremos com Beatriz Gois Dantas (1982).

Entretanto, devemos destacar um ponto importante para compreendermos como os estudos afro-brasileiros passaram a ser objeto de intelectuais estrangeiros nas primeiras décadas do século XX, quando ganharam essa dimensão transatlântica, e como são desenvolvidos na segunda metade do mesmo século. Para tal, é necessário lembrar que nos anos 1920, 30 e 40 o Brasil e principalmente a Bahia foram retratados como verdadeiros exemplos de uma harmonia racial como nos mostra Livio Sansone (2012)

De fato, a percepção de que a Bahia e o Brasil eram os lugares "ideais" para um tal projeto de grandes proporções e politicamente relevante sobre a cultura negra e as relações raciais no novo mundo foi o resultado de um processo mais longo, iniciado na década de 1930 (ROMO, 2009 e 2010), que se baseou em uma sinergia entre as políticas culturais do Estado Novo, a introdução da sociologia e da antropologia como disciplinas acadêmicas nas universidades brasileiras e a maneira como muitos estudiosos estrangeiros, especialmente norte-americanos e alemães, fugindo seja da segregação racial seja do nazismo, assumiram a representação oficial do Brasil como uma democracia racial. Como demonstrou o livro organizado por David Hellwig (1992), a partir dos anos de 1920 tanto acadêmicos como intelectuais negros baseados nos Estados Unidos passaram a retratar o Brasil como um alter ego da segregação vivida em seu país. (SANSONE, 2012:10-11).

Nos anos 1950 os debates raciais e pesquisas realizadas aqui vão dar origem ao Projeto UNESCO formatado como uma série de investigações que tinham como objetivo principal compreender e buscar um melhor caminho para o combate ao racismo. É fundamental notar que o Projeto UNESCO representa uma das principais etapas para o desenvolvimento das pesquisas em ciências sociais no Brasil assim como para o aprofundamento das discussões raciais no país. Financiado pela UNESCO e com o objetivo de realizar diversas investigações acerca do funcionamento das relações étnico-raciais no Brasil. A iniciativa ganhou corpo no pós Segunda Guerra Mundial, evento que marca de modo acentuado não somente a falha no projeto de modernidade da Europa iniciado no iluminismo, como também a necessidade de revisitar o quanto o racismo ainda impactava socialmente no velho continente.

É fundamental também, observarmos que é posteriormente, na década de 1960, que surgem os primeiros programas de pós-graduação em Antropologia no Brasil. Segundo Peirano (2000) é neste momento que a pós-graduação se expande por todo o Brasil e a antropologia se consolida de fato como uma ciência social e deixa de ser encarada como um ramo da sociologia que predominava nos anos 1940 e 1950. É exatamente essa expansão e o fortalecimento das bases do campo que fazem com que os estudos afro-brasileiros tomem outros caminhos nas duas próximas décadas.

Se encontramos em Bastide um importante passo no campo, é principalmente a partir do final dos anos 1970 e início dos anos 1980 que podemos observar o crescimento de recortes

cada vez mais específicos que buscam compreender e discutir outras dimensões fundamentais das comunidades de terreiro para além da mera descrição etnográfica. A expansão

Dois exemplos desse novo modelo de pesquisa que emerge neste contexto é o texto *Homossexualidade Masculina e Cultos Afro-brasileiros* (1982) do antropólogo Peter Fry e o célebre livro *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil* (1982) da sergipana Beatriz Gois Dantas. Que recuperam debates progressos do campo e colocam em questão a partir de outros olhares, levantando novas hipóteses e possibilidades de análises.

### **1.1 SOBRE A FORMAÇÃO DOS CULTOS E TRADIÇÕES AFRO-SERGIPANAS.**

Assim como Fry desenvolve de modo mais complexo e elaborado as discussões sobre as questões da homossexualidade masculina no terreiro, antes já discutidas por Ruth Landes e que abordarei no capítulo seguinte, Dantas (1982) reflete a partir de seu campo em Laranjeiras sobre a formação das noções de nação e sobre a “pureza nagô”, abrindo caminho para a discussão de categorias nativas e sobre como a relação da antropologia com as religiões de matriz africana privilegiou determinadas interpretações sobre essas tradições nos estudos afro-brasileiros.

É com a dissertação de mestrado *Vovó Nagô e Papai Branco* (1982), que retoma o debate sobre a “pureza nagô” nos estudos afro-brasileiros, que a sergipana Beatriz Gois Dantas faz coro à esta nova fase da antropologia, que estabelece novas formas de olhar o campo e de refletir sobre ele. Destaco a importância de olhar para Beatriz Gois Dantas nesta dissertação como uma forma de compreender de que modo pode-se delimitar historicamente a inserção e a contribuição da antropologia sergipana de modo mais incisivo nos estudos afro-brasileiros.

Dantas (1982) estabelece um comparativo entre outras culturas atravessadas por diferentes processos históricos e os estoques culturais afro-brasileiros, fato que aliado ao desenvolvimento de diversos trabalhos sobre a cultura de Sergipe e suas particularidades faz dela uma verdadeira pioneira em muitos aspectos dessa antropologia local. Além de retomar a discussão acerca do conceito de pureza nagô, Dantas identifica traços fundamentais sobre a formação de um certo *ethos* afro-religioso em Sergipe que se constitui a partir de categorias religiosas e morais. Deste modo, pretendo utilizar a obra de Dantas como mais um elemento que nos ajuda a pensar a construção desse sujeito afro-religioso.

Ela fez parte do movimento que se inicia nos anos 1960 de consolidação dos programas de pós-graduação em Antropologia brasileiros e desenvolve as suas primeiras investigações sobre o culto tradicional afro-sergipano a partir da cidade de Laranjeiras, região

fortemente marcada pela concentração de negros durante o processo de escravização, dada a economia baseada na cana-de-açúcar. Foi lá que Dantas pesquisou dez terreiros e notou principalmente a presença de dois terreiros centenários que tinham entre si um tipo de disputa religiosa. A antropóloga apresenta de início em seu trabalho uma série de distinções e comparações entre o nagô sergipano e o nagô baiano, ambos descritos como “puros” por seus adeptos e que encontravam alicerce numa certa atestação acadêmica desta pureza.

Apesar disto, Dantas observou a existência de acentuadas diferenças e contradições entre as comunidades afro-religiosas, quando a questão era a tradição nagô, mesmo que em Estados vizinhos. O fato de o nagô baiano ocupar um lugar de maior legitimidade, de ser um grande repositório das tradições afro-brasileiras verdadeiras, era um indicativo de sua grande influência na constituição afro-religiosa de outros Estados. Entretanto, as grandes divergências culturais e litúrgicas observadas entre ambos, fez com que Dantas questionasse se essa diferença era uma singularidade do seu caso de estudo. Essa curiosidade levou a antropóloga a buscar uma literatura sobre outras formas, aparentemente semelhantes, deste culto, a exemplo do nagô pernambucano e foi a percepção de que também havia grandes divergências entre este e os dois primeiros que fez com que Dantas repensasse a categoria “nagô puro” e fosse em busca da lógica de seu estabelecimento.

Ao analisar a realidade de Laranjeiras Dantas percebe que a base desse sistema classificatório dos terreiros parte da noção de oposição entre o nagô e o toré que acabam dando origem a outros terreiros misturados. A nível comparativo, pode-se dizer que os torés sergipanos eram caracterizados como o candomblé de caboclo baiano, no qual a presença de traços e elementos indígenas era parte integrante do culto e produzia uma espécie de distinção em relação ao domínio da tradição africana. Assim como na Bahia com o candomblé de caboclo, existia dentro da lógica do nagô sergipano um olhar antagônico em relação ao toré, que aparecia nessa relação como uma forma de culto degenerada que não mantinha e preservava a pureza da herança africana nagô. Logo, as categorias utilizadas e as formas de classificação obedeciam a critérios locais muito particulares, que faziam com que aquelas comunidades estabelecessem aproximações ou distanciamentos dependendo dos casos.

Nesta tentativa nota-se que há uma tendência a aproximar o toré ora do Candomblé da Bahia, ora da Umbanda. No entanto jamais se fez tentativa de estabelecer equivalências do Candomblé com o Nagô. Seria de esperar-se que sendo o Nagô tido localmente como depositário da "tradição africana mais pura", atributo que em outros meios se reivindica para os Candomblés mais antigos da Bahia, se fizesse uma aproximação entre ambos. Entretanto, na cidade, Candomblé foi associado ao pólo mais "misturado" e desprestigiado que é o Toré. (DANTAS, 1982:19).

Com base no exposto até aqui, é possível afirmar que, de fato a forma como as comunidades de terreiros são classificadas e reconhecidas durante a história e em seus contextos locais é estabelecida por um conjunto complexo de fatores que atribui prestígio e legitimidade a partir da noção de preservação da herança africana. É bem verdade que Dantas, assim como Bastide (1961) observa o papel decisivo da academia no reforço e institucionalização desse discurso, que constrói tipos ideais a partir de um imaginário de pureza.

Uma das formas de estabelecer essa legitimidade era através das narrativas sobre a história de um terreiro; conhecer os passos da fundação e a consolidação de uma tradição era peça fundamental neste contexto, no qual se pensava nos terreiros como uma espécie de continuidade com a África. O conhecimento da própria história possibilitava um controle sobre esses discursos e as classificações. Deste modo, observa-se uma série de narrativas históricas de terreiros fundados por africanos “legítimos”, alguns destes escravizados, que por virem direto da África carregavam consigo uma profunda ligação com a terra mãe, sendo, portanto, representantes diretos dessa herança ancestral.

A tradição oral se constitui como o principal meio de compartilhamento e ensinamento dessas histórias e é o meio que conecta a ancestralidade com a sua continuidade, estruturadas em torno das memórias, estando conseqüentemente sujeitas a reinterpretações e realocações dependendo da necessidade e das circunstâncias históricas e políticas. A constatação destes usos da memória e da tradição através da oralidade não significam a negação da legítima origem africana destes terreiros, como bem observa Dantas (1982), mas somente a necessidade de atentar como as configurações sociais e históricas são responsáveis por modificar certas noções e narrativas, a exemplo da ideia de repositório cultural africano e da noção de pureza.

A tentativa de refazer os laços com a África emerge num contexto em que as diferenças entre as várias formas de religiosidade afro-brasileira estavam cada vez mais acentuadas. Os estudos antropológicos e a necessidade de afirmação social eram dois fatores que alimentavam esse movimento, assim como a busca por um sentimento de pertencimento. Como nos mostra Dantas (1982) era possível observar movimentos um tanto distintos ao olhar para o Brasil, enquanto no Sudeste a Umbanda Zeliana<sup>17</sup> se afastava dos traços africanos e se aproximava do kardecismo e do cristianismo, numa espécie de “embranquecimento” e

---

<sup>17</sup> Me refiro neste caso a Umbanda fundada por Zélio Fernandino de Moraes em 1908 no Rio de Janeiro, que surge como uma dissidência do movimento espírita ao qual Zélio numa tentativa de misturar o culto africano com o espiritismo e cristianismo.

higienização do culto (grifo meu), no Nordeste o movimento contrário buscava aproximar cada vez mais os candomblés da África que se perderam na diáspora num esforço de resgate do que havia de mais original em termos de tradição.

A utilização de todas essas ferramentas foram fundamentais para a consolidação de uma consistente rede de relações, que garantia certa proteção a alguns terreiros, já que a ideia de legitimidade e pureza agradava a academia e fortalecia relações sociais e políticas importantes para salvaguardar esses espaços. A dinâmica dessas relações não era tão diferente na Bahia e em Sergipe, apesar da noção de pureza nagô se apresentar a partir de categorias distintas nos dois contextos. A simples existência e uso dessa categoria como instrumento de legitimação das narrativas sobre herança africana era suficiente para alçar esses terreiros e seus sacerdotes a um lugar diferenciado, onde as relações políticas e sociais garantiam uma imagem forte frente a outros terreiros e a sociedade. (DANTAS, 1982).

É evidente que o uso da pureza como artifício religioso implica na delimitação de alguns elementos particulares que identifiquem essa posição, elementos estes, que podem ser encarados como contradições por quem observa externamente e naturalmente pelos adeptos. Neste sentido, o conceito de pureza, na maioria das vezes, passa a considerar como parte da sua constituição uma série de elementos cristãos. Assim como Bastide (1961) observou em Salvador, Dantas (1982) observa em Laranjeiras que a presença de diversos elementos de matriz cristã e europeia dentro dos terreiros nagô parece não macular a dita pureza, ao contrário disto, a degeneração na tradição parece ser levada em conta somente quando se pensa a oposição puro/misturado em relação ao toré em Sergipe e ao candomblé de caboclo na Bahia.

Os critérios que alicerçam essa distinção nos conduzem ao questionamento de como os elementos do catolicismo parecem não representar algo que deturpa o que se pensa como candomblé puro. O fato destes elementos católicos serem parte de séculos de sedimentação de um pensamento cristão, violentamente incutidos nas práticas afro-religiosas, faz com que se perceba os elementos do catolicismo, a exemplo da presença dos santos católicos como parte integrante desse candomblé nagô, sem que cause nenhum tipo de interferência na sua pureza, elementos estes que vão acabar contribuindo na constituição de um sujeito afro-religioso, principalmente na aglutinação de categorias morais.

A evidência dessa presença não elimina o panorama histórico de violência, demonização dos cultos africanos e imposição do catolicismo, mas suscita a reflexão sobre de que maneira um contexto como esse cria a necessidade do pensamento mítico e lógico africano se reestruturar e refazer com outros elementos culturais na tentativa de sobreviver e dar continuidade as formas ancestrais de culto tradicional no Brasil.

É deste ponto que a antropóloga parte para encontrar as explicações para o que ela observa nessa realidade, não era somente os traços do catolicismo, mas os da escravização também permaneciam ali, o cotidiano daquelas pessoas passou a ser ritualizado e fazer parte de suas cerimônias e crenças. É exatamente isso que ela nota ao observar em um dos terreiros nagôs uma espécie de reencenação do trabalho escravo, no qual os filhos portam enxadas e simulam o plantio e a mãe de santo se porta como feitor carregando um chicote. (DANTAS, 1982:51-52). O que se pode afirmar é que há um nível grande de complexidade quando se fala da presença de elementos católicos como parte constituinte do culto afro-brasileiro, pois estamos falando de uma estrutura intrincada que resulta de um processo histórico marcado pela noção cristã e europeia como balizadoras da existência humana.

Quando se fala em pureza nagô, é necessário pensar quais os critérios que delimitam a existência ou não desta no seio do terreiro. Dantas observa em seu trabalho que na grande maioria das vezes, as características que são apresentadas como demarcadoras dessa pureza nos terreiros nagôs, fazem referência a ritos e liturgias que estão ausentes nos torés, a exemplo do processo iniciático. São as oposições entre puro/misturado e presença/ausência que passam a determinar a existência de uma relação diacrítica acerca dos conceitos afro-religiosos.

A antropóloga evidencia que o processo iniciático realizado no nagô sergipano está muito próximo da ideia de batismo e faz oposição ao “feiturio de santo”, que se caracteriza pela reclusão do noviço e a raspagem do seu cabelo, o que para eles, é pura invenção importada da Bahia pelos torés. Entretanto, *a priori*, Dantas partira da premissa da existência de uma identidade nagô, na qual os estoques culturais dessas comunidades, convergiriam para demonstrar a existência da legitimidade de suas tradições. Neste caso, é interessante perceber que a sergipana encontrou justamente aí as maiores discrepâncias sobre o conceito da pureza, pois o ritual de feiturio que era considerado como uma deturpação pelos adeptos do nagô sergipano era o processo que garantia a legitimidade e reafirmava a ideia de pureza nos terreiros nagôs da Bahia.

[...] outras diferenças poderiam ser acrescentadas no delineamento dessa pureza: os tambores de formato alongado dos candomblés tradicionais e mais africanizados da Bahia, são tidos em Laranjeiras, como deturpação do verdadeiro nagô, cujos tambores são abaulados. Do mesmo modo, as vestes coloridas, que reproduzem simbolicamente as cores dos Orixás e ajudam a compor o espetáculo visual dos terreiros baianos, são apresentados como outro exemplo de infidelidade aos trajes rituais brancos, que seriam próprios dos nagôs tradicionais. Ainda a casa para Exú, que é presença constante nos terreiros "nagôs puros" da Bahia sendo considerada como um dos elementos de reprodução da aldeia africana no Brasil (Bastide, 1978:71), é em Laranjeiras apontada como um dos sinais de traição à África, uma característica do Toré. (DANTAS, 1982:106).

Ainda sobre o processo de constituição destas tradições afro-religiosas em Sergipe, podemos apresentar uma síntese historiográfica que demonstra com clareza os processos dessa formação. Em seu trabalho *Candomblé Sergipano: Subsídios para sua história*, Agamenon Oliveira (1978) evidencia que foi através da região do Vale do Cotinguiba que adentraram os maiores contingentes de negros escravizados em Sergipe, principalmente no século XIX. O que se pode observar também é que no pós-abolição, uma parte significativa destes negros, então libertos, migraram da região do Cotinguiba para a recém fundada cidade de Aracaju, que se tornou capital do Estado. Domingues (2016) e Oliveira (1978) convergem na afirmação que os primeiros terreiros de culto afro-brasileiro surgem em Sergipe na segunda metade do século XIX, como é o caso do terreiro de Santa Bárbara Virgem, emblemático templo de Laranjeiras estudado por Dantas (1982).

Entretanto, é somente com este êxodo do Cotinguiba para Aracaju que os primeiros terreiros vão se estabelecer na cidade no início do século XX. Logo, com o pós-abolição começaram a se espalhar diversos terreiros de nagô e toré por cidades do Cotinguiba e circunvizinhas e também nos bairros da periferia de Aracaju. (DOMINGUES, 2016; OLIVEIRA, 1978). Segundo Oliveira (1978) é somente na década de 1920 que este campo religioso começa a experimentar grande mudança com a chegada do chamado candomblé de “feiturio” que chega aqui através de pais de santo baianos, que buscavam naquele momento novos lugares que oferecessem a possibilidade de construir seus terreiros.

Em meu diálogo com o Prof. Fernando Aguiar, em entrevista para esta pesquisa, ele atenta para essa diferença de configuração inicial do candomblé em Sergipe. Ele explica que, enquanto na Bahia perdurou a lógica feminina e matriarcal na liderança do culto, aqui foram os homens, muitos deles homossexuais, que edificaram o candomblé, iniciaram novas pessoas e deram origem às primeiras casas. Para ele, este trânsito era fortemente motivado pela perseguição policial enfrentada na época, que categorizada esses sujeitos como pervertidos por ser homossexuais e feiticeiros ou charlatões por serem do candomblé, bem como pela falta de espaço nos terreiros tradicionais comandados por mulheres, pois estes eram apontados por praticarem um candomblé impuro e misturado.

A observação do Prof. Fernando pode ser facilmente atestada pelo que mostram Dantas (1982) e Landes (2002) em seus trabalhos. Oliveira (1978) destaca que o primeiro destes sacerdotes a chegar aqui era conhecido como Capianga, que veio de Salvador e passou a realizar as suas cerimônias e rituais numa casa que alugou no Siqueira Campos, antigo bairro Aribé. Ele conta que por falta de adepto e de sucesso, pela quantidade de terreiros de nagô e toré que existiam em Aracaju, Capianga voltou para Salvador abandonando o propósito aqui.

Entretanto, é somente na década de 1930 que novas figuras vindas da Bahia vão ter sucesso na implantação do candomblé de feiturio na cidade. Um destes foi o conhecido Manezinho Sandayó, que era de Oxóssi, da nação ketu e foi responsável pelo primeiro barco de iyawos iniciados em Aracaju. Alguns outros nomes eram Manezinho baiano que iniciou iyawos na nação angola e Manezinho boiadeiro, que era supostamente vinculado à nação ijexá (OLIVEIRA, 1978).

É principalmente a partir da década de 1940 que o candomblé passa a se expandir de modo significativo pela cidade. Domingues (2016) mostra que mais do que uma expansão religiosa, os terreiros passaram a ser alvos da opinião pública. Eram incontáveis os números de matérias em jornais que se revezavam em tentar descrever, com grande desconhecimento, o funcionamento destes terreiros, ou mesmo criticar e reclamar. Estamos falando de um momento em que terreiros de candomblé eram fortemente perseguidos em todo o Brasil. A legislação de tornou instrumento da invasão policial, através do discurso da perturbação do sossego ou até mesmo de um atentado contra a moral e a ordem pública.

Um dos casos mais famosos desse período é o de Mãe Nanã, Erundina Nobre dos Santos, vinda de Riachuelo/SE e que montou seu terreiro de toré, onde trabalhava com algumas de suas entidades. Na década de 1940 passou pelo processo de iniciação no candomblé através das mãos de Zeca do Pará, pai de santo que havia chegado de Alagoinhas/BA e instalado um terreiro no Alto João do Crôa, onde passou a recolher e iniciar diversas pessoas. Deste modo, ao iniciar Mãe Nanã ele foi responsável por consolidar o que futuramente seriam as raízes do candomblé sergipano, pois ela foi responsável por iniciar tantos outros filhos de santo que fundaram terreiros em Aracaju e que se espalharam por todo o Brasil.

Um destes foi o famoso Babalorixá Zé D'Obakossô, José Augusto dos Santos, figura ilustre do candomblé sergipano, que assim como Mãe Nanã expandiu a sua influência por todo o Brasil. Ivoneide Santos (2019) em sua dissertação de mestrado conta a trajetória de Zé D'Obakossô e sua importância para o candomblé em Sergipe. Sendo natural de Divina Pastora, desde cedo já demonstrava certo dom espiritual, quando chega em Aracaju e tem sua cabeça lavada nas águas do rio Sergipe por Maria de Pelage, famosa mãe de santo do nagô e passa a ser conhecido neste seguimento como Zé D'Obakossô, nome que faz referência a seu orixá Obakossô. E é sob o desígnio de sua divindade que ele, após questões espirituais, vai se iniciar no candomblé de feiturio, através de Mãe Nanã.

Ao falar sobre a trajetória dele, Santos (2019) apresenta Zé D'Obakossô como uma das maiores personalidades do candomblé de Sergipe. Após ser iniciado para o orixá Oxóssi na década de 1950 ele recebe o nome de Odé Bamirê e o posto de Babalorixá, abre sua casa na

Avenida Rio de Janeiro, onde passa certo tempo até transferi-la para o bairro Eduardo Gomes na cidade de São Cristóvão. Neste meio tempo as idas de Zé D'Obakossô ao Rio de Janeiro o colocaram em contato com grandes nomes do candomblé brasileiro, como Pai Waldomiro Baiano, lá ele passou a residir durante alguns anos, montou um terreiro de candomblé dedicado ao seu Orixá Oxóssi e semeou sua semente iniciando mais de três mil filhos de santo.

É bem verdade que Zé D'Obakossô foi somente um destes grandes nomes do candomblé sergipano, que tiveram outras figuras como Gilberto da Silva (Lê), Milton Agirê, Tonho Mutalambô, iniciado por Lê e outros nomes que foram essenciais na consolidação do candomblé em Sergipe e na expansão do culto (DOMINGUES, 2016; SANTOS, 2019). Sobre este ponto, o Prof. Fernando Aguiar atesta que foi através destas figuras masculinas, que ele chegou a conviver, que o candomblé sergipano ganhou contornos próprios e desenvolveu sua particularidade de um candomblé múltiplo e misturado.

Como bem salienta Oliveira (1978) a história dos cultos afro-brasileiros em Sergipe apresenta uma série de entrecruzamentos em certas fases, sendo estas o nagô, toré, candomblé e omolokô, cada qual com suas particularidades, mas não tão bem definidas em termos de momentos histórico. Em termos de características gerais, *ops. cit.* (1978) conceitua o nagô que vem do Cotinguiba que carregou um culto a ancestralidade yorubá e aos Orixás, o toré com suas particularidades de culto as entidades, sobretudo os caboclos, o candomblé com um sistema de processos, como o feiturio que envolvia o recolhimento, o corte de animais, as incisões corporais e por fim omolokô que surge como uma mescla destes e sem a definição própria de nação.

Devemos então considerar que todas estas formas religiosas estão ao mesmo tempo interagindo e disputando o espaço da cidade. Como argumenta Domingues (2018), a chegada dos pais de santo baianos em Aracaju propiciou não somente a iniciação de várias pessoas e a abertura de novas casas de candomblé, como também uma diversificação dessas formas afro-religiosas no território sergipano. É justamente esse movimento que vai promover verdadeira expansão dos terreiros em Sergipe a partir da década de 1940 e estabelecer os modelos de culto e as tradições que perduram até os dias de hoje.

É importante salientar que situar a nossa discussão em seu contexto histórico é fundamental para a compreensão de uma progressão nos estudos afro-brasileiros. O fato é que essa Antropologia das populações afro-brasileiras experimentou um momento de dupla mudança em seu panorama constitutivo. Se por um lado tivemos um alargamento no escopo de discussões e uma mudança metodológica na investigação, aliado a isto, com a expansão dos programas de pós-graduação e a consolidação da Antropologia a partir da década de 1960 no

país Peirano (2000) e as críticas pós-estruturalistas e decoloniais, é possível observar a gradual inserção de “nativos” na produção dessas pesquisas.

Esse crescente movimento contestatório, característico de uma Antropologia pós-moderna, que remodela a área a partir de novos paradigmas e tentar romper com alguns outros, faz com que afro-religiosos reivindiquem seus espaços e tomem o protagonismo de suas próprias histórias, buscando desenvolver no seio desta ciência investigações cada vez mais fidedignas e com discussões que debatem a presença do olhar colonial sobre as tradições afro-religiosas e como o retrato exotizador representava um impasse na forma como se fazia pesquisas sobre os terreiros.

## 1.2 AS NOVAS DIMENSÕES DA ANTROPOLOGIA

As mais recentes discussões nos estudos afro-brasileiros acerca das comunidades tradicionais de terreiro promoveram uma verdadeira ampliação no modo como a antropologia passou a encarar esses espaços e é importante considerarmos que essa mudança tem como mote principal a emergência cada vez mais evidente de uma Antropologia autofágica que através da autocrítica se consome e se reinventa para pensar os seus variados horizontes teóricos e metodológicos.

Para refletirmos sobre esse ponto, podemos trazer para o centro do debate o que Paterniani (2019) chama de três dimensões constitutivas da antropologia, a etnografia, a alteridade e a reflexividade, sobre a primeira, ela afirma que é com a publicação de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922) de Malinowski que referendou a etnografia como um método fundamental para esta ciência: “O autor polonês definiu o trabalho do antropólogo como etnográfico por excelência” (PATERNIANI, 2019:28).

Para a autora, a dimensão da alteridade também encontra sua grande referência em Malinowski com a produção da figura antropológica do Outro, um primitivo, distante, cuja vida e sociedade só poderia ser desvendada através do intenso e longo trabalho de observação participante do antropólogo. Entretanto, é a dimensão reflexiva que apresenta a natureza fundamental dessa ciência. Através desse movimento de crítica de si construir uma autopercepção que propiciou a já mencionada transformação progressiva de seus métodos.

Uma das formas de análise de como essa dimensão reflexiva se faz evidente na antropologia através da história é pensar como os grandes paradigmas são construídos e reconstruídos. Peters (2000), por exemplo, apresenta o pós-estruturalismo como uma resposta especificamente filosófica ao estruturalismo. Segundo o autor, o estruturalismo francês criou

um megaparadigma nas ciências humanas e estabeleceu um caráter totalizante e universalizante para estas. O pós-estruturalismo surge então como forma de questionamento e crítica filosófica assentada nos pressupostos teóricos de Nietzsche e Heidegger e de uma filosofia da diferença.

É na esteira dessas mudanças que discussões importantes da antropologia, como a objetividade e a etnografia, começam a ganhar novos contornos. Um exemplo disso é a discussão promovida por Roy Wagner (2010) acerca da natureza da antropologia enquanto ciência que não pode ser estática e absoluta. A antropologia é por essência, dissidente de si mesma e se refaz a partir da inexistência de um consenso e de uma verdade. Dito isto, segundo Wagner (2010) é impossível que o antropólogo não esteja implicado subjetivamente em seu objeto, na medida em que de certo modo o antropólogo também atua num processo de invenção deste.

Desse modo, seria um tanto ingênuo esperar que um estudo da constituição cultural dos fenômenos argumentasse a favor da “determinação” do processo, ou de partes significativas dele, por algum contexto fenomênico específico e privilegiado - especialmente quando o estudo argumenta que tais contextos assumem seus significados em grande medida uns a partir dos outros. É esse, então, o ponto de vista analítico de um livro que elege observar fenômenos humanos a partir de um “exterior” - entendendo que uma perspectiva exterior é tão prontamente criada quanto as nossas mais confiáveis perspectivas “interiores”. (WAGNER, 2010:14).

Com tantas mudanças no fazer antropológico e com as novas levadas de antropólogos, um dos grandes pontos de debates dentro da área ganha novos contornos, a questão da objetividade científica e a relação do antropólogo com o seu objeto durante o exercício etnográfico.

É bem verdade que esse talvez fosse um problema que as ciências sociais já tivessem se livrado há um bom tempo, mas é também um fato que essa seja uma discussão que sempre circunda a antropologia pela natureza desta ciência. Já nos anos 1970, por exemplo, temos Roy Wagner (2010) reafirmando a impossibilidade do antropólogo se livrar de todas as suas cargas e olhar de modo neutro para o seu objeto.

O mesmo ocorre nos estudos afro-brasileiros principalmente a partir do ingresso de antropólogos com uma dupla pertença, como é o caso de Vagner Gonçalves da Silva, que inicia suas pesquisas antropológicas quando já iniciado no candomblé e discute de modo bastante sistemático a relação do antropólogo com o seu campo, tomando este como agente carregado de sentimentos e desejos sobre o seu objeto.

É com o livro *O Antropólogo e sua magia* (2000) que Vagner Gonçalves traz para a cena um dos mais importantes debates nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, acerca da relação do antropólogo com os seus interlocutores e a sua posição diante da dinâmica de uma comunidade tradicional de terreiro. Ele aborda como as discussões na pesquisa precisam

considerar diversos fatores, o primeiro e mais importante deles é que, todo antropólogo em campo é um sujeito com subjetividade, que projeta expectativas, interesses, tendências e que deve considerar a sua presença como fator determinante no modo como o campo se comportará.

Para tanto, ele se aventura em fazer uma Antropologia da antropologia das populações afro-brasileiras e realiza entrevistas com seus interlocutores dos terreiros, a exemplo dos sacerdotes, como também com outros antropólogos que atuam no mesmo campo, com o objetivo de aprofundar as discussões dessas relações e dos processos de negociações, dificuldades e acessos cotidianos na realização da pesquisa.

É interessante pensar que Vagner Gonçalves apresenta à comunidade acadêmica um reflexo de si em seu exercício e como parte de ambos os mundos, um reflexo dele mesmo na sua atuação. Durante o seu trabalho ele levanta pontos interessantes que nos ajudam por exemplo a pensar as reflexões propostas neste trabalho. A primeira delas é quem é esse antropólogo que está no campo? Devemos analisar que para além de um mero observador que toma nota sobre o que está aos seus olhos, como já mencionado existe uma série de interesses e expectativas que levam esse pesquisador até seu campo.

O segundo ponto é qual a rede de relações que esse antropólogo pode acionar dentro e fora do seu campo para facilitar o acesso ao seu objeto? É interessante pensarmos a partir das constatações dele, que muitos antropólogos acabam transitando nas comunidades de terreiro e estabelecendo relações de beneficiamento mútuo com alguns sacerdotes como forma de solidificar a relação e talvez garantir acessos que normalmente não conseguiriam.

É a partir desses questionamentos que chegamos a um ponto determinante para compreender esse cenário. Estar inserido dentro de uma comunidade de terreiro como adepto facilita ou não acesso a determinados conhecimentos? Em que medida essa proximidade atrapalha ou não a realização da pesquisa e a busca por um distanciamento?

Rego (2020) mostra como esse constante exercício, em sua pesquisa, envolvia também o abandono de um tom paternalista de sua parte, que por vezes poderia acabar se manifestando através de uma lógica que durante muito tempo esteve presente também nos estudos sobre comunidades de terreiro, a de que o antropólogo não somente revela o seu objeto através da etnografia como presta também a este um favor em dar visibilidade e voz a suas questões, que, no limite, acaba se colocando como um herói que pode sanar os problemas da realidade que observa.

É deste modo que ele consegue não só acessar o seu campo e seus interlocutores como também apreender as categorias nativas utilizadas por eles e encaixá-las na construção de sua

tese. “Entendo aqui, por tanto, a etnografia como uma experiência pessoal de situar-se em outras posições para tentar compreender o modo de vida dos atores sociais com os quais estabelecemos relações na pesquisa antropológica. (PEREIRA, 2010:23)”.

É possível estabelecer três pontos importantes com base nas discussões propostas até aqui. O primeiro é a já demonstrada impossibilidade de uma plena objetividade do antropólogo em relação ao objeto; o segundo ponto é que o antropólogo não pode a partir de seu lugar representar o seu objeto em totalidade e; o último desses pontos é que a experiência etnográfica no campo muitas das vezes impõe sua própria dinâmica de aproximações e afastamentos do antropólogo e seu objeto.

Quando relacionamos esses apontamentos com os estudos sobre as comunidades de terreiro, observamos as notáveis mudanças que ocorreram, no modo como a antropologia passou a olhar para esses espaços, e como essas comunidades passaram a se relacionar com a academia, em termos de acessos e proibições que implicassem numa mudança das representações de si. Essas mudanças estão diretamente relacionadas com a ampliação dos temas trabalhados dentro dos estudos afro-brasileiros e da intercessão entre estes e outros temas, à exemplo dos trabalhos da antropóloga Patrícia Birman<sup>18</sup> sobre relações de gênero e comunidades de terreiro.

É exatamente esse processo de mudança que permite a antropologia borrar algumas fronteiras antes tão consolidadas. Ao tratar sobre o “nativo relativo” Viveiros de Castro (2002) nos permite refletir acerca das posições do antropólogo e do nativo. Para ele o antropólogo é aquele que discorre sobre o discurso de um nativo (2002:113), mas a existência concreta e objetiva do nativo o coloca em lugar simétrico ao do antropólogo. Se analisarmos o trabalho empreendido do Bastide (1961) por exemplo, percebemos o quanto estava distante dessa lógica, pois temos, uma etnografia com lugares bem delimitados, na qual o nativo fornece uma espécie de realidade imagética a ser analisada no terreiro e o antropólogo se ocupa da da descrição e da produção de sentido a partir dos aspectos simbólicos.

O nativo não precisa ser necessariamente um membro de uma tribo longínqua, o antropólogo e o nativo podem ser inclusive da mesma cultura, o que diferencia os seus lugares é a forma de produção do conhecimento antropológico, pois assim como o antropólogo, o

---

<sup>18</sup> Cf. BIRMAN, Patrícia. Pesquisadores em cena e diálogos afro-acadêmicos. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2002, V. 45 No 1.

BIRMAN, Patrícia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. Revista estudos feministas, v. 13, n. 2, p. 403-414, 2005.

nativo produz conhecimento sobre si e sobre sua realidade, o modo e os conceitos a partir dos quais o antropólogo e o nativo vão observar isso é que os distingue.

Essa (meta)relação não é de identidade: o antropólogo sempre diz, e portanto faz, outra coisa que o nativo, mesmo que pretenda não fazer mais que redizer ‘textualmente’ o discurso deste, ou que tente dialogar — noção duvidosa — com ele. Tal diferença é o efeito de conhecimento do discurso do antropólogo, a relação entre o sentido de seu discurso e o sentido do discurso do nativo.(VIVEIROS DE CASTRO, 2002:114).

Em outras palavras, a possibilidade da existência de uma relação sujeito e objeto entre o antropólogo e o nativo não deveria ser uma preocupação, pois assim como um físico sabe que a partícula que ele estuda existe concretamente, o antropólogo também sabe da existência concreta do nativo. Deste modo, independentemente de serem parte ou não da mesma cultura, a relação antropólogo/nativo é mantida pela forma como ambos os lados irão elaborar seu conhecimento.

Deste percurso temos como horizonte um campo que se refez e refaz a todo o momento, estabelecendo novos paradigmas e apresentando novas possibilidades. O fato é que a mudança da relação entre pesquisador/objeto, fez com que os estudos afro-brasileiros ganhassem um corpo cada vez maior, tendo agora como elemento legitimador a presença dos seus próprios adeptos como parte fundamental do processo de compreensão e reflexão sobre as categorias nativas. Portanto, finalizo o primeiro capítulo desta dissertação destacando de que modo podemos perceber a forma como os estudos afro-brasileiros passaram por uma certa progressão até aqui e como as comunidades de terreiros, ao se inserirem neste circuito puderam utilizar as narrativas e os conceitos de modo a debater as suas transformações no tempo.

## **2 FAZENDO O GÊNERO: CONSTRUÇÃO DAS CATEGORIAS SEXUAIS EM ÂNGULOS OPOSTOS.**

### **2.1 MATRIGESTÃO DA BARROQUINHA E A CRIAÇÃO DO CANDOMBLÉ NAGÔ-KETU.**

Até aqui os estudos afro-brasileiros nos fornecem um caminho lógico de entendimento sobre as categorias e metodologias de análise utilizadas pelas ciências sociais nas investigações sobre os terreiros de candomblé e a partir deste ponto é fundamental traçarmos uma linha paralela que nos ajuda a pensar os terreiros a partir de uma lógica de sua própria organização em torno de categorias nativas, para que possamos avançar no debate acerca da construção das categorias de gênero nesses espaços religiosos.

Antes de mais nada, devo esclarecer aqui, que se no capítulo anterior me aprofundei no surgimento e desenvolvimento do campo dos estudos afro-brasileiros, dando destaque as principais questões levantadas sobre os terreiros no século XX pelas ciências sociais, neste capítulo volto o olhar para o que chamo de formulação de uma espécie de tipo ideal de candomblé que vai ser originado no século XIX tendo como base a tradição nagô-yorubá. Com isto não quero dizer que outras tradições africanas não tiveram impacto ou influência na formação do candomblé que temos hoje, pois temos grandes trabalhos antropológicos que atestam justamente o contrário e apontam como os povos de origem bantu<sup>19</sup> e fon<sup>20</sup> foram fundamentais em todo esse processo.

Sendo assim, a escolha pela história do candomblé nagô-yorubá como modelo de análise das categorias de gênero nesta pesquisa se baseia nos argumentos apontados no primeiro capítulo acerca de uma hegemonia dessa tradição que estabeleceu demarcadores da maior parte das categorias que conhecemos hoje sobre o candomblé. Logo, parto da gênese desta tradição, para elaborar uma compreensão sobre o papel feminino e masculino na fundação

---

<sup>19</sup> No capítulo três do seu livro, Silveira (2006) apresenta justamente os Calundus como uma forma de culto de origem bantu congo-angolana que já existia na costa ocidental da África e é trazida para o Brasil durante o tráfico negreiro e traça paralelos entre a similaridade da forma do culto em ambos os locais, mostrando a transição dos Calundus rurais no Brasil para os cultos domésticos e por conseguinte para os candomblés urbanos e coletivos. (2006:153)

<sup>20</sup> Cf. PARÉS, Luis Nicolau. A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Editora da UNICAMP, 2018.

do candomblé ketu e como esta divisão formulou durante o tempo separações bem claras sobre os papéis de gênero nos terreiros.

É possível estabelecer uma espécie de marco inicial da constituição do modelo de candomblé investigado nesta pesquisa. O chamado candomblé ketu de origem jeje-nagô foi pensado e edificado durante o século XIX na Bahia e encontra seu principal referencial no famoso candomblé da Barroquinha, que mais tarde se tornaria o Terreiro da Casa Branca, o Ilê Axé Ìyá Nassô Oká. Segundo Renato da Silveira é difícil precisar a data exata de fundação do candomblé da Barroquinha, mas através dos poucos registros históricos e da oralidade remonta-se a existência deste templo entre o final do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX, tendo sido o ano de 1830 estabelecido como o marco de fundação da Casa Branca.

A data de fundação do Candomblé da Barroquinha, nas versões mais realistas, varia entre 1788 e 1830, mas, na verdade, temos um processo de longa duração, com várias etapas e certamente várias datas importantes, entre as quais essas duas. O ano de 1830 é indicado por Edison Carneiro no seu *Candomblés da Bahia*, considerado um clássico da literatura antropológica afro-baiana. (SILVEIRA, 2006:374).

Lisa Earl Castillo (2017) nota em suas pesquisas sobre o candomblé no século XIX que uma das grandes questões sobre a investigação da constituição religiosa é justamente a disparidade entre a oralidade e os documentos oficiais, levando em conta o que era apresentado oficialmente naquele contexto. Ela destaca que, enquanto nos relatos orais, é destacado o papel das mulheres como sacerdotisas e articuladoras centrais na formação dos primeiros candomblés da Bahia, nos documentos oficiais existia uma preponderância de homens em registros ou jornais. Do mesmo modo, os relatos orais dão conta de destacar os elementos simbólicos e religiosos nesta formação, enquanto os dados oficiais destacavam somente os processos de violência e perseguição contra os negros.

Um outro fator a ser considerado é o processo de formulação de novas identidades para os indivíduos escravizados que chegavam no Brasil. Castillo (2017) mostra que o processo de chegada, batismo e renomeação desses indivíduos fez com que durante a história muitas das informações se perdessem ou se confundissem, visto que eram nomeados geralmente com nomes comuns e portavam o sobrenome dos seus senhores, do qual poderiam se desfazer em caso de alforria por exemplo.

Tendo como base esse panorama, as trajetórias das grandes sacerdotisas que construíram os candomblés baianos são elementos centrais para o entendimento de como a divisão de gênero dentro do terreiro é um fator importante a ser considerado nas discussões dos

estudos afro-brasileiros, principalmente ao considerarmos os lugares que mulheres e homens negros ocuparam no processo de edificação religiosa e socio-política do candomblé.

Devemos nos voltar aqui para *O candomblé da Barroquinha* (2006) de Renato da Silveira, que entre outras coisas, estabelece uma genealogia do famoso candomblé ketu baiano. Com esta obra, ele refaz um percurso histórico acerca do processo de colonização e escravização, dos elementos centrais da cultura europeia transportados para o Brasil e de como as combinações e sobreposições de tais elementos contribuíram para a constituição do que hoje conhecemos como candomblé.

Silveira (2006) ao tratar sobre as origens dos cultos afro-brasileiros retoma a discussão sobre o *Calundu*, que é descrito como uma espécie de agrupamento religioso inicial, organizado pelos negros de origem bantu no Brasil desde o século XVII, como forma de dar continuidade aos seus cultos ancestrais e promover verdadeiras reuniões, onde toques e cânticos embalavam ritos de cura, incorporação e danças (SILVEIRA, 2006:177).

Ele ainda aponta que os tais *Calundus* representavam uma sobrevivência e continuidade das tradições congo-angola no Brasil colonial. Um dos mais famosos seria o *Calundu* de Luiza Pinta uma africana nascida em Angola que foi raptada para a Bahia ainda criança e após comprar sua alforria se muda para Minas Gerais onde comandava seu *Calundu* que esteve ativo entre 1720 e 1740 (2006:206). O caso de Luiza é um dentre tantos que chamavam a atenção pela forma como trabalhavam utilizando pós, ervas e outros elementos naturais para realizar curas e processos terapêuticos, bem como a preservação de seus cultos a divindades e espíritos ancestrais.

Deve-se considerar que as tradições congo-angola, de origem bantu, foram fundamentais para a formulação de uma ideia de preservação e recriação dos cultos africanos no país, por terem chegado aqui antes mesmo dos fons e dos yorubás, através do tráfico escravista, esses negros foram fundamentais na integração da cultura bantu junto a cultura indígena local, o que pode ser observado na incorporação do culto aos caboclos indígenas no candomblé até os dias de hoje, e na construção de um caminho inicial do que futuramente daria forma a outras tradições afro-brasileiras.

A investigação sobre as origens da origem ketu do candomblé da Barroquinha nos conduz a um salto temporal que demarca o final do século XVIII como marco de significativas mudanças na África e no Brasil. Como nos mostra Silveira (2006) a margem entre os anos de 1788 a 1830 fazem sentido se pensarmos numa reconstituição histórica dos fatos apresentados. É somente no início do século XIX, mais precisamente entre 1807 e 1812, que ocorre o

arrendamento das terras anexas à Igreja da Barroquinha. Os documentos comprovam a existência desta movimentação.

Silveira (2006) recorre a dissertação de Vivaldo da Costa Lima (1977) sobre a família de santo na Bahia para formular uma linearidade histórica mais coesa acerca da chegada os escravizados vindo de Ketu para o Brasil. Em seu trabalho Lima (1977) se debruça sobre a fundação do Terreiro do Alaketu, importante casa de origem yorubá da Bahia, que consta como uma das mais antigas casas de candomblé. Ele utiliza os relatos orais da Iyalorixá naquele momento, Olga Francisca Regis, ou como era popularmente conhecida, Mãe Olga do Alaketu, descendente direta da fundadora daquele terreiro.

O mito de fundação do terreiro do Alaketo, preservado na tradição oral da casa, narra que sua fundadora foi uma princesa chamada Otampê Ojarô, originária do reino africano de Keto, que recebeu no Brasil o nome cristão de Maria do Rosário Francisca Régis. Otampê Ojarô teria sido seqüestrada ainda criança, aos nove anos de idade, por soldados do exército daomeano, às margens de um rio situado nos “fundos do reinado de Ketu”, juntamente com sua irmã gêmea, Obokô ou Bokô Mixôbi, tendo sido em seguida vendidas a traficantes, com destino à Bahia. (SILVEIRA, 2003:345)

Como demonstra Silveira (2006), os relatos orais fornecidos por Mãe Olga a Vivaldo da Costa Lima fazem sentido e encontram comprovação histórica nos processos analisados. Segundo ele, a primeira leva de escravizados africanos vindos de Ketu chega ao Brasil no final do século XVIII, justamente, quando devido a ataques dos daomeanos ao seu reino, diversos indivíduos daquela cidade estavam sendo sequestrados e vendidos ao tráfico negreiro. Os ataques a Ketu entre 1788-1789 bem como os relatos locais confirmam que de fato duas crianças da família real Arô foram sequestradas às margens do rio no reino de Ketu e vendidas neste mesmo período, seriam essas Otampê Ojarô e sua irmã Obokô Mixôbi.

Dentre as variadas hipóteses levantadas por Silveira (2006) para a ligação entre a chegada do povo de Ketu e a fundação do candomblé da Barroquinha, ele estabelece uma como mais coerente, e de certo modo, demonstra ser eficaz por se caracterizar como uma combinação dos vários relatos orais coletados por antropólogos durante o século XX e os documentos encontrados sobre a época.

Ele recorre aos trabalhos de Edison Carneiro, que mantinha profundas ligações com o Ilê Axé Opô Afonjá, de Roger Bastide em suas observações sobre o Terreiro do Gantois e o Axé Opô Afonjá, de Vivaldo da Costa Lima sobre o Terreiro do Alaketu, analisando as falas das grandes Iyalorixá baianas, como Mãe Menininha do Gantois, Mãe Senhora e Mãe Olga do Alaketu acerca da construção e das origens de suas próprias comunidades religiosas.

Ainda que apresente algumas imprecisões históricas, a tese central levantada por Silveira (2006) aponta para a possibilidade de uma ligação direta entre as duas princesas trazidas de Ketu e as três senhoras identificadas pela Casa Branca como fundadoras daquele terreiro. Para tanto, ele recorre às narrativas do primeiro Orixá que teria chegado ao Brasil e seria o patrono da nação ketu. Oxóssi ou Odé seria esta divindade primordial que teria sido trazida de Ketu para o Brasil e plantada na Bahia mais especificamente sob o nome de Odé Onipapo ou Onipopo.

A palavra Odé significa caçador e é utilizada até hoje pelos falantes yorubás para se referir aos caçadores e as divindades da caça de uma forma geral, já a partícula *oni* (*oṣoni*) diz respeito a quem é senhor de algo, que seria justamente o reino dos popôs<sup>21</sup>. Entretanto o fato do nome do primeiro nome do candomblé da Barroquinha ser Ilê Axé Airá Intilé levanta ainda mais algumas hipóteses sobre como o culto a essas divindades deu origem ao candomblé.

Silveira (2006) explica que o culto a Airá que surge em Shabé (Savé) e principalmente o de Airá Intilé que se desenvolve na região fronteira de Shabé e Ketu esteve sempre envolto por muitas complexidades. Por ser uma divindade associada aos trovões em algum momento na história dos cultos afro-brasileiros o culto a Airá foi aglutinado ao culto a Xangô, divindade yorubana vinda de *Ọ̀yó*. O fato é que para ele, é evidente que o culto a Airá chegou a Bahia antes do culto a Xangô e muito provavelmente, chega ao Brasil junto a primeira leva de escravizados ketu que também trouxeram o culto a Odé Onipopo.

Entretanto, esse caminho conduz a pensar, o porquê na Casa Branca o nome de Odé Onipopo é venerado como senhor daquela terra se o nome do terreiro da Barroquinha fazia referência a Airá Intilé, uma das principais divindades cultuadas na casa até os dias de hoje. Silveira (2006) oferece como solução a ideia de que, se Odé Onipapo teria sido a primeira divindade a ser plantada no Brasil na vinda do povo de ketu, então, ainda que cultuassem Airá os fundadores do candomblé da Barroquinha e da posterior Casa Branca teriam preservado o direito de Odé Onipopo como o senhor desta terra.

As gêmeas Otampê Ojarô e Obokô Mixóbi, fundadoras do Candomblé do Alaketo, foram sequestradas aos nove anos de idade, em 1788-1789. Depois de alforriadas, voltaram à África, provavelmente com a idade de 18 anos,

---

<sup>21</sup> O reino dos popôs teria sido um Estado antigo yorubá que cobria as terras que posteriormente seriam dos Adjas, Ketu e Shabé. Ode Onipopo seria, portanto, o Onilê, o senhor da terra e daquele povo, e como forma de preservar a instituição do senhor da terra, costume antigo na África ocidental que indicava que os caçadores que iam a frente de seu povo em busca de novas terras ao chegar em um lugar já ocupado respeitavam o direito do senhor daquela terra, os novos ocupantes da antiga terra dos popôs teriam preservado o lugar de onilê de Ode Onipopo e incorporado ele aos seus costumes. (Silveira, 2006:385-385). Esse argumento pode ser confirmado por Édouard Dunglas ao comentar sobre como Alalumon príncipe e caçador esteve a frente de seu povo guiando o rei Edé para a terra onde seria fundado o reino de ketu. (2008:217)

onde Otampê Ojarô casou-se, aos vinte e dois, com Babá Laji. Pode-se arriscar então que Otampê e Obokô nasceram por volta de 1780, chegaram a Bahia em 1789, levaram nove anos no cativeiro, sendo alforriadas em 1798, casando-se a primeira na África em 1802 e voltando logo em seguida à Bahia, acompanhada de sua irmã, nos primeiríssimos anos do século XIX, pois aqui concebeu sua filha mais velha, Akobiodé. Suponho que a iyalorixá que fundou o culto de Odé na Barroquinha, que deve ter vindo de Iwoyê junto com as meninas, foi alforriada ao mesmo tempo que elas, ou pouco depois por elas próprias, ficando a velha senhora na Bahia e fixando residência nas imediações da igreja quando as gêmeas voltaram à África. Se essas observações estão corretas, o culto de Odé Onipopô na Barroquinha foi fundado por volta de 1798, inicialmente apenas com um assentamento doméstico. (SILVEIRA, 2006:388).

É indiscutível que no imaginário popular do povo de santo, pertencente ao candomblé, os nomes de Ìyá Adetá, Ìyá Akalá e Ìyá Nassô representam o ponto de início do candomblé da Barroquinha (Ilê Axé Airá Intilé) (SILVEIRA, 2006). Edison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima são nomes notáveis que convergem em suas pesquisas etnográficas na ideia de que a fundação do candomblé foi eminentemente feminina e as sacerdotisas baianas tiveram papéis de destaque numa articulação de redes de relações para a edição do candomblé.

O ponto que não parece oferecer consenso sobre o assunto é quanto aos nomes e papéis de cada uma destas senhoras nesse processo complexo. Silveira (2006) sintetiza de forma satisfatória um quadro até então difuso sobre essas presenças que parecem aparecer ou ser suprimidas de acordo com a fonte analisada. O fato é que até hoje os nomes de Ìyá Adetá, Ìyá Akalá e Ìyá Nassô aparecem até hoje na Casa Branca como ancestrais veneradas durante o ritual do ipadê<sup>22</sup> e são sempre lembradas como fundadoras desta casa.

Silveira (2006) destaca que os relatos obtidos por Edison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger e Vivaldo da Costa Lima apresentam diferenças quanto às fundadoras. De forma resumida a memória e relato da Casa Branca apresenta as fundadoras nessa mesma ordem de reverência, já a narrativa do Opô Afonjá, casa com a qual Carneiro tinha relação direta vai fornecer diversos relatos, como o de Mãe Senhora, Ìyálorixá da casa entre as décadas de 1940 e 1960, dentre os quais o antigo Candomblé da Barroquinha teria sido fundado somente por Ìyá Nassô e por uma outra senhora chamada de Ìyálorixá Danadana que seria a responsável por introduzir o culto a Oxóssi na Bahia e Ìyá Akalá seria portanto um título que pertencia a Ìyá Nassô.

---

<sup>22</sup> Segundo Nogueira (2020) o ipadê é um dos mais importantes do candomblé, sendo realizado após cerimônias específicas, como a imolação de um animal de quatro patas “remete a um grande encontro e por meio do qual são reverenciados Exú, os Esá, ancestrais, os Orixás, Egungun e Ìyámi.” (NOGUEIRA, 2020:113).

Essa versão que é parcialmente apontada por Bastide ao afirmar que o Candomblé da Barroquinha teria sido fundado por duas africanas ligadas ao culto de Xangô e Oxóssi, já Mestre Didi, assobá<sup>23</sup> do Afonjá e filho carnal de Mãe Senhora inicialmente mostra desconhecimento sobre a existência de Ìyá Iúso Danadana, assim como por Juana Elbein dos Santos que só fará menção a Ìyá Iúso posteriormente. O fato é que a existência de Ìyá Iúso só é mencionada no Opô Afonjá e também não oferece grandes evidências, logo, se ela de fato existiu, não parece ter sido fundadora, mas talvez tenha cumprido um papel auxiliar na construção.

Edison Carneiro ainda oferece uma outra interpretação, na qual o nome de Ìyá Adetá seria somente Adetá sem a palavra que indica a condição de mãe. Mãe Menininha do Gantois também parece oferecer uma outra resposta sobre isso, na qual, assim como Mãe Senhora o nome de Ìyá Adetá não aparece, mas diferente de Mãe Senhora ela informa que Ìyá Akalá seria uma pessoa e Ìyá Nassô outra. (SILVEIRA, 2006).

Vivaldo da Costa Lima (1972) joga luz sobre esse assunto ao esclarecer que Ìyá Nassô é na verdade um título importante do culto a Xangô em Oyó, sendo uma das figuras centrais em torno do Alafin de Oyó e nos cuidados a essa divindade. Logo, Ìyá Nassô não poderia ser compreendido como um nome próprio, mas um oyê (título) pertencente a esta senhora. A hipótese preliminar seria de que Ìyá Adetá, Ìyá Akalá e Ìyá Nassô na verdade não fundaram juntas o candomblé da Barroquinha, mas se sucederam em sua governança, tendo sido esta primeira muito provavelmente sequestrada junto com as gêmeas da família real Aro e vindo pro Brasil, onde iniciou o que mais tarde seria o Candomblé da Barroquinha a partir de um culto doméstico.

Ainda aparece nestas equações os nomes de figuras masculinas que teriam ajudado neste processo, como por exemplo um homem chamado Babá Assiká que aparece em todos os relatos como peça fundamental na construção do Candomblé da Barroquinha. Neste ponto os relatos são díspares em identificar de onde ele teria vindo e quem era, mas o texto de 2015 de Lisa Earl Castillo e Luís Nicolau Parés nos fornece uma fonte muito mais sólida sobre quem seria Babá Assiká.

Ao cruzar os dados obtidos em sua pesquisa com os relatos de Verger e Bastide sobre a presença de um homem chamado Babá Assiká, que teria ajudado na fundação do Candomblé da Barroquinha e até os tempos atuais era saudado como um dos primeiros ancestrais no ritual do ipadê, Castillo e Parés (2015) acreditam que ele seria José Pedro Autran, um africano nagô,

---

<sup>23</sup> Cargo masculinodo candomblé responsável pela casa de Omolu.

provavelmente vindo da região Ijexá, que teria sido escravizado nas duas primeiras décadas do século XIX e depois de liberto casado com Francisca da Silva, a Ìyá Nassô .

Segundo os documentos encontrados, José Pedro Autran se casou com Francisca da Silva em 1832 e com ela passou a adquirir diversos bens como forma de investimento, inclusive escravizados que provavelmente passaram a fazer parte de sua comunidade religiosa. Em seus anos na Bahia ele construiu uma rede ampla de relações através de negociações financeiras, de compadrio, da Irmandade dos Martírios e da sua própria comunidade religiosa. José Pedro Autran viaja com sua esposa e algumas outras pessoas como Marcelina da Silva em 1837 de volta à África, onde desembarca em Uidá e funda mais tarde um templo de culto a Xangô e deixa descendentes que existem até os dias de hoje.

O ponto central para o entendimento desse emaranhado de informações é de como, o Candomblé da Barroquinha foi sim um marco fundamental para a consolidação de um modelo de terreiro urbano e coletivo, com uma estrutura de culto que agregava diversas tradições em uma lógica de funcionamento muito característica, que se expandiu através de uma forte rede de relações entre os negros de origem nagô, que utilizaram meios, como a Irmandade dos Martírios, para se articular e também estabeleceu o lugar de comando feminino, na figura das Iyalorixás a partir da própria dinâmica de articulada por elas em agregar adeptos a suas comunidades e serem detentoras da tradição de culto de suas famílias.

Sendo assim, Silveira (2006) elabora uma síntese, em busca de dar conta dessa genealogia com uma hipótese mais sólida, na qual a “a “fundação” do Candomblé da Barroquinha foi uma sucessão de fundações” (2006:411). O ponto inicial teria sido a implantação de um culto doméstico a Odé Onipopo através de pessoas da família real de Aro, vinda de Ketu, e que foi comandado por Ìyá Adetá. Com a chegada de um grande contingente de escravizados yorubás no início do século XIX, a Barroquinha e a Irmandade do Senhor dos Martírios serviram como pontos de organização deste grupo. Após a volta de Otampê Ojarô da África, esta se retira para o Matatu, onde junto ao seu grupo funda o Terreiro do Alaketu de culto a Oxumarê e Odé.

Com a formalização do arrendamento do terreno na Barroquinha em 1807 e a já estabelecida rede de negros nagô, assume a liderança Ìyá Akalá, estre esta data e 1812, por ocasião da morte de Ìyá Adetá, fundando o Ilê Ìyá Omi Axé Airá Intilé e é somente na década de 1830 que a figura de Ìyá Nassô, como liderança do que representava a casa real de Oyó, assume a liderança do terreiro, tendo ao lado o seu lado Babá Assiká, que seria então seu marido.

A chegada de diversos escravizados de todas as regiões da iorubalândia, como Ijexá, Ifé e Ibadan permitiu a implantação dos cultos de outros orixás como Oxum e Oxalá na Bahia e consolidou assim o Terreiro da Barroquinha como um grande espaço não somente religioso, mas comunitário e político, de aglutinação e organização desses negros. É somente ao comando de Ìyá Nassô e Babá Assiká na década de 1830 que finalmente ocorre uma conciliação entre as casas reais de Ketu e Oyó, que permite uma sedimentação da estrutura do terreiro. (SILVEIRA, 2006).

Para darmos continuidade às discussões sobre a fundação do Candomblé da Barroquinha é preciso analisar agora um outro ponto sobre a figura de Ìyá Nassô. Tem sido um consenso tanto na oralidade quanto nos estudos afro-brasileiros que um dos fatos marcantes da história de Ìyá Nassô e da fundação deste candomblé foi justamente a viagem realizada por ela à África para aprofundamento de seus conhecimentos e posterior retorno de sua filha de santo Marcelina Obatossi que se encarrega de dar continuidade ao Candomblé da Barroquinha (CASTILLO & PARÉS, 2007).

No entanto, a viagem teria sido, para além de uma mera busca por fundamentos no continente mãe, uma forma de preservar a família de Ìyá Nassô dos desdobramentos da Revolta dos Malês. (SILVEIRA, 2006); (CASTILLO & PARÉS, 2007). Seus filhos, que estavam envolvidos na Revolta que ocorreu em 1835, haviam sido presos e condenados, mas Ìyá Nassô teria apelado à justiça que como forma de pena eles fossem exilados e assim ela jurava nunca mais voltar ao Brasil. É em 1837 que os passaportes de Francisca da Silva<sup>24</sup>, de seu marido José Pedro Autran, de Marcelina da Silva e outros que os acompanharam foram expedidos e eles partem para a África. Apesar de ser comum ouvir que Ìyá Nassô teria voltado pra Ketu, os documentos atestam sobre a presença dela e seu marido na costa de Uidá, onde permaneceram até a morte (CASTILLO & PARÉS, 2015).

Ao apresentar uma historiografia do candomblé ketu da Bahia a partir da trajetória de Marcelina da Silva, Castillo e Parés (2007) evidenciam aspectos importantes sobre a vida dela e de Ìyá Nassô, até então muito turvos. É certo que Marcelina chegou ao Brasil vindo da costa

---

<sup>24</sup> Destaco que no livro de Renato da Silveira (2006) utilizado aqui, ele se refere de forma breve ao nome de batismo de Ìyá Naso, trazendo como fonte, o relato do Elemoso Agnelo da Casa Branca que dizia ter o terreiro sido fundado por Ìyá Naso e seu nome “de branca” seria Maria Júlia. Entretanto, parece ter havido alguma confusão com os nomes muito provavelmente de Maria Júlia Figueiredo, se sucede Marcelina Obatossi na Casa Branca ou de Maria Júlia da Conceição que funda o Terreiro do Gantois, já que os documentos apresentados por Castillo e Parés (2007) oferecem evidências mais concretas sobre Ìyá Naso na verdade ser Francisca da Silva, que é citada no testamento de Marcelina Obatossi e num pedido de oração aos seus antigos senhores, Francisca e seu marido Autran, o que poderia também explicar o sobrenome “da Silva” de Marcelina herdado de sua senhora e Ìyálorixá.

africana e que provavelmente já estava aqui no final da década de 1820, os documentos da alforria de sua filha Maria Magdalena datam de 1837 e outros documentos mostram Marcelina sendo madrinha de batismo de uma criança em 1832.

O fato é que o testamento de Marcelina, falecida em 1885, comprova que ela foi escrava de Francisca da Silva e de seu marido José Pedro Autran, tendo sido alforriada pouco antes da viagem feita à África, em 1837, com a condição de continuar na companhia de seus senhores. Marcelina retorna da África dois anos depois, no final de 1839, mas sua filha Maria Magdalena retorna somente vinte anos mais tarde. Os relatos orais apontam que Marcelina teria retornado ao Brasil sete anos depois na companhia de Ìyá Nassô, mas os documentos atestam que Ìyá Nassô nunca retornou ao Brasil (CASTILLO & PARÉS, 2007).

Outros antigos do candomblé ainda mencionam que Marcelina Obatossi teria voltado da África acompanhada de Bamboxê Obitikô, alguns dizem que como cativo, outros apontam que como acompanhante que a ajudaria no seu terreiro. Marcelina sucedeu Ìyá Nassô, sua iniciadora, na função de Ìyálorixá da Casa Branca, que a esta altura já havia recebido o nome de Ilê Axé Ìyá Nassô Oká e se dedicou a expandir sua rede de relações e influências após a sua volta.

Segundo Castillo e Parés (2007) Marcelina se casa em 1866 oficialmente com Miguel Vieira da Silva e juntos passaram a adquirir propriedades e cativos entre as décadas de 1850 e 1870, período do auge de sua influência e poder na cidade e entre na vida pública, institucional e política da cidade. O costume de utilizar o batismo e as relações com pessoas de grande influência social observado como prática de seus senhores é também notada durante a história de Marcelina, que chegou a ter nove afilhados, expandindo sua rede de relações.

Já sobre Bamboxê Obitikô, Lisa Earl Castillo em um texto de 2016 nos esclarece mais sobre a trajetória deste que é louvado até os dias de hoje como um dos veneráveis ancestrais da Casa Branca no ritual do ipadê. Bamboxê é lembrado como um dos sistematizadores do culto ao orixá Xangô no Brasil e Vivaldo da Costa Lima (1977) nos conta que ele foi uma das figuras masculinas mais importantes na constituição do candomblé nagô-ketu da Bahia conquistando fama como Babalawô e sacerdote deste orixá.

Segundo Castillo (2016) os relatos orais falam sobre Bamboxê ter vindo de Oyó para o Brasil, como escravizado, durante o processo de fragmentação e queda deste reino. Os documentos que evidenciam a chegada dele na Bahia mostram que ele foi comprado por

Manoel Martins de Andrade e batizado no ano de 1850<sup>25</sup>, com o nome de Rodolpho Nagô, tendo provavelmente chegado em 1849. Ele foi considerado um escravizado já adulto, tendo sido batizado com pouco mais de 20 anos, o que demonstra que ele deve ter nascido na década de 1820 e quando mais velho encaminhado para o porto de Lagos ou Uidá.

É em 1857 que por um preço elevado Rodolpho Nagô compra sua alforria e após a liberdade assume o nome de seu antigo senhor no seu sobrenome, passando a se chamar Rodolpho Manoel Martins de Andrade em documentos oficiais de batismo e compra. Existem evidências que já neste período ele mantinha relações com Marcelina Obatossi.

Um dia depois, a nagô liberta Marcelina da Silva, ialorixá do terreiro Ilê Axé Iyá Nassô Oká, vendeu outro africano ao senhor de Bamboxê pela metade do valor que Bamboxê havia pago por sua alforria. Embora a escritura da venda não faça qualquer menção à alforria de Rodolfo Nagô, o curto espaço de tempo entre as duas transações sugere que houvesse uma espécie de acordo para compensar Andrade pela perda dos serviços de Bamboxê. (CASTILLO, 2016:129).

Não se pode precisar qual a natureza da relação entre ambos até este momento, só se sabe que de algum modo Bamboxê auxiliava Marcelina nas funções de seu terreiro, bem como se utilizou das mesmas estratégias que ela para obter ascensão social e expandir sua rede de influências, tendo batizados diversas pessoas, se inserindo no catolicismo e conquistando prestígio na comunidade negra baiana. Bamboxê ficou conhecido como grande sacerdote de Xangô e Babalawô.

De modo geral, Bamboxê Obitikô deixou seu nome marcado na história do candomblé como um dos seletos homens a contribuírem com a formação da tradição nagô-yorubá no Brasil dentre uma linhagem de mulheres. Ele viajou por todo o Brasil, esteve na década de 1870 em Recife, junto com Joaquim Vieira (Obá Sanyá)<sup>26</sup> e fez nome também no Rio de Janeiro, ficando conhecido por suas habilidades espirituais e religiosas, com as quais ajudou a construir terreiro e fortalecer tradições. Foi um dos principais agentes de continuidade da tradição yorubá no Brasil através de suas viagens à África e deixou como legado seus descendentes, que deram

---

<sup>25</sup> Neste período havia uma lei que ordenava que escravizados chegados no Brasil deveriam ser batizados por seus donos no prazo máximo de um ano após a sua chegada. (CASTILLO, 2016); (SILVEIRA, 2006).

<sup>26</sup> Joaquim Vieira é descrito como um sacerdote de Xangô e um exímio conhecedor das tradições nagô, bem como, amigo inseparável de Bamboxê Obitikô, tendo, não somente participado de algumas de suas viagens, como também sido um companheiro nos assuntos religiosos da Casa Branca. Além disso, participou da iniciação de Mãe Aninha e desenvolveu uma posterior amizade com esta, tendo ajudado ela na fundação do Ilê Axé Opô Afonjá. (CASTILLO, 2016); (LIMA, 2004).

continuidade ao seu legado através da perpetuação da família Bamboxê-Martins em Lagos e no Brasil. (CASTILLO, 2016).

É evidente que diversas foram as mulheres responsáveis pela constituição do candomblé nagô-ketu na Bahia, se de um lado, Otampê Ojarô foi responsável pela fundação do Terreiro do Alaketu (SILVEIRA, 2003; LIMA, 1977), continuado por sua família, sempre mantendo o comando nas mãos de descendentes consanguíneas, temos ainda duas figuras de extrema importância para a consolidação deste modelo de candomblé que se espalhou por todo o Brasil no século XX. Trago aqui a forma como todo o movimento realizado na Casa Branca propiciou o surgimento de novas Casas que se tornaram ao mesmo tempo matrizes e reprodutoras de uma mesma tradição religiosa.

Permeia as memórias e a oralidade dos mais tradicionais terreiros baianos, a história de que o Ilê Ìyá Omi Axé Ìyámassê (Gantois) e o Ilê Axé Opô Afonjá, dois dos mais tradicionais terreiros ketu da Bahia foram fundados a partir de uma cisão com o Ilê Axé Ìyá Nassô Oká (Casa Branca do Engenho Velho) e passaram a constituir assim matrizes baianas da tradição nagô-ketu (CARNEIRO, 1936; CASTILLO, 2017, VERGER, 2018).

Entretanto, Castillo (2017) nos oferece algumas nuances acerca deste processo, destacando o traslado de Maria Júlia da Conceição da África para o Brasil e a posterior fundação do Terreiro do Gantois. As fontes mais antigas do terreiro do Gantois, como Mãe Menininha, bisneta desta, sempre falaram que Maria Júlia era uma africana de origem nagô de nação Egbá-Alakê<sup>27</sup> e que seu nome africano era Omonikê e foi justamente a origem étnica de Maria Júlia que ajudou a reconstituir a sua trajetória.

Os egbás são um grupo iorubá cujo reino é localizado no centro-sul da Iorubalândia, dentro da zona da floresta, à margem leste do rio Ogun. Eram divididos em três subgrupos, dos quais um era os egbá-alakés, que ocupavam a região no extremo sul do reino. Como diversos outros povos iorubás, os egbás foram subordinados durante muito tempo ao poder político do reino de Oyó. Contudo, por volta de 1780, se aproveitaram de disputas internas na metrópole e se rebelaram, conseguindo, assim, autonomia. (CASTILLO, 2017:10-11).

É a partir de 1817 que segundo Castillo (2017) a guerra desencadeada em Owu, território a nordeste dos egbás, contra Ilê Ifê e os Ijebus provoca um rastro de destruição que chega ao território egbá, até então neutro. Em 1829 quase todo o território egbá havia sido invadido junto a destruição de Owu e seus habitantes foram os refugiados que migraram para

---

<sup>27</sup> Castillo (2017) ainda cita sobre a confusão feita por Franklin Frazier em 1942 ao descrever a partir de entrevistas com Mãe Menininha, que Maria Julia seria de origem jeje-mahi e seu marido de origem Egbá-Alakê, fato que provou inverídico pela descrição feita em 1917 por Manoel Querino, ogã do Gantois que apresenta Maria Julia como Egbá-Alakê.

outra região, onde fundaram Abeokutá. Ainda assim, continuaram a sofrer invasões, saques e sequestros para o tráfico negro e é neste momento que Omoniké foi trazida forçadamente ao Brasil.

O registro de seu casamento com Francisco Nazareth D’Etra data de 1853, no qual é informado que ela tinha 40 anos, o que demonstra que Omoniké nasceu em 1813 e quando criança vivenciou os ataques a sua terra e migrou junto a sua família para Abeokutá, onde foi sequestrada e trazida ao Brasil na década de 1830, já que em seu documento de batismo consta a data de 1835. Aqui foi comprada por Antônio Soares de Sá e passou a se chamar Júlia Soares de Sá, nome que esteve presente no registro de seus filhos até o seu casamento oficial, quando passou a se chamar Júlia Ignez D’Etra, incorporando o pré-nome Ignez de sua antiga senhora. É somente anos depois, com a morte de seu marido, que pela sua devoção a Nossa Senhora da Conceição ela passaria a se chamar oficialmente Maria Júlia da Conceição. (CASTILLO, 2017)

Os documentos históricos corroboram a versão de Mãe Menininha de que Maria Julia teria sido, não filha de santo de Marcelina Obatossi, mas na verdade sua irmã de santo. Apesar da versão de Edison Carneiro de que o Terreiro do Gantois teria sido fundado após a morte de Marcelina Obatossi em 1885 ter sido difundida amplamente, o próprio Gantois reivindica o ano de 1849<sup>28</sup> como ano de sua fundação, o que pode ser comprovado por jornais da década de 1860 que mencionam a existência da casa de Maria Júlia.

A matéria, datada de 4 de janeiro de 1868, reclamava de uma processão na Estrada do Rio Vermelho, protagonizada por “gente do terreiro de tia Júlia no Moinho”. Evidentemente, a alcunha “Moinho” ainda predominava na linguagem popular nessa altura. A procissão contava com mais de vinte pessoas de ambos os sexos e uma banda de música de barbeiros. Júlia é citada apenas como líder do terreiro, sem referências à sua presença. Segundo o jornalista, quem estava no meio da muvuca – tão empolgada que tentara pegar um bombo para tocar também – foi “Pulquéria, a segunda mamãe do terreiro”(CASTILLO, 2017:39-40).

O nome de Pulquéria, filha sanguínea de Maria Júlia e sua sucessora na liderança do terreiro, ainda aparece entre nomes de lideranças negras importantes em uma festa ocorrida no Terreiro do Bogum, de tradição jeje. Castillo (2017) observa e cruza os relatos orais do Gantois, bem como a ordem de saudação dos ancestrais no ritual do ipadê do Gantois e da Casa Branca

---

<sup>28</sup> “Nina Rodrigues, que frequentava o terreiro nos anos 1890, já registrou o apelido Gantois, chamando atenção para a origem francesa da palavra, e observando que veio “do antigo proprietário da chácara em que [o terreiro] funciona”. Estava com razão. Em 1844, a Fazenda Garcia foi comprada pela família Gantois, cujo patriarca, Edouard Gantois, belga de língua francesa, tinha se radicado na Bahia nos anos 1830.90 A família tinha negócios de vá- rios tipos, porém, como tantos outros comerciantes da época – inclusive o ex-senhor de Júlia, como visto anteriormente – os lucros maiores vinham do tráfico de escravos.” (CASTILLO, 2017:38).

e as fontes históricas disponíveis de modo a estabelecer um marco da cisão entre esses dois terreiros.

Deste modo, ela aponta que a fundação do Gantois teria sido concomitante à mudança da Casa Branca da Barroquinha para o Engenho Velho em meados de 1850. Castillo (2017) ainda levanta a tese, com base nos relatos de Mãe Menininha, que Maria Júlia poderia ter sido iniciada por Ìyá Akalá<sup>29</sup> e partido para fundar o seu próprio terreiro durante a gestão de Marcelina Obatossi na Casa Branca.

De fato, Maria Júlia passou a ser, na segunda metade do século XIX, uma figura notável no circuito afro-religioso baiano, ao lado de sua filha Pulchéria estabeleceu um nome e respeito através da sua casa de candomblé, quanto às questões políticas, após a sua alforria e a morte de seu senhor foi inserida no meio social de seu marido, passando a compartilhar com este de uma rede de relações e influências que envolvia a comunidade negra da Bahia.

O legado de Maria Júlia como uma das grandes matriarcas do candomblé é comprovado pela importância e dimensão do Ilê Ìyá Omi Axé Ìyámassê na história e na cultura afro-brasileira até hoje. O terreiro, que foi estruturado a partir dos cultos a Dadá Ajaká, Oxalá e Ìyámassê e com as fortes influências jeje advindas de Francisco Nazareth D'Etra, passou a ser uma forte raiz que gerou toda uma linhagem de outros terreiros nagô-ketu e que popularizou no século XX o candomblé para além da Bahia. O Gantois permanece até hoje sendo comandado pelas mãos femininas da linhagem de Maria Júlia e estabeleceu um lugar de prestígio dentro das tradições negras do Brasil.

Uma das mais importantes sacerdotisas que também partiu do Casa Branca foi Eugênia Anna dos Santos ou Mãe Aninha (Obá Biyi) como ficou conhecida. Fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá, que ao lado do Gantois e da Casa Branca representa uma tríade dos maiores terreiros de tradição ketu da Bahia, ela se consolidou nas primeiras décadas do século XIX como uma das maiores Ìyálorixás do Brasil, tendo reconhecido destaque pelo papel do seu terreiro de aliança com a academia e com diversas figuras políticas da época.

Vivaldo da Costa Lima (2004) recupera a história de Obá Biyi a partir das reconstituições históricas e dos relatos orais fornecidos por Mãe Senhora, sucessora no

---

<sup>29</sup> Quanto a este fato, considero que o linha temporal fornece algumas imprecisões. Castillo (2017) ancora sua hipótese no fato da tradição do Gantois inverter a ordem das fundadoras no ipadê, citando Ìyá Akalá antes de Ìyá Adetá, diferente da Casa Branca, bem como o fato de ser citado por Mãe Menininha que Ìyá Akalá seria mãe de Maria Júlia. Entretanto, se considerarmos a sequência apresentada até aqui e a data de chegada de Maria Júlia no Brasil, muito provavelmente ela teria sido filha de Ìyá Nassô e não de Ìyá Akalá.

sacerdício do Opô Afonjá. Mãe Aninha era filha de africanos de origem grunche<sup>30</sup>, seus pais passaram a ter contato com os yorubás com a chegada no Brasil, visto a superioridade numérica e cultural deste grupo na Bahia naquele momento, provavelmente os pais de Aninha haviam se incorporado as redes de relações nagô da Bahia.

Aninha nasce em 1869 e ainda jovem é iniciada pra Xangô Ogodô, pelas mãos de Marcelina Obatossi na casa de Maria Júlia Figueiredo, que foi sucessora desta última no comando da Casa Branca. Com a morte de Marcelina em 1885, Mãe Senhora conta que Mãe Aninha teria sido iniciada novamente, por necessidade, para Xangô Afonjá pelas mãos de sua tia Teófila, com a ajuda de outros notáveis da época (LIMA, 2004). Ao mencionar a relação de amizade entre Obá Sanyá e Obá Biyi, Silveira (2006) diz que este participou da iniciação de Aninha por Marcelina ocorrida provavelmente em 1884.

O fato é que Mãe Aninha já demonstrava grande habilidade religiosa e sacerdotal desde sua época na Casa Branca, onde já havia iniciado a primeira filha de santo. Após sua saída da casa matriz, por divergências em relação à sucessão, Mãe Aninha funda em 1886 um terreiro na Pedra do Sal no Rio de Janeiro, com a ajuda de Bamboxê, terreiro este que mais adiante seria confiado à Mãe Agripina (Obá Deyí) que comandou a casa e a levou para Coelho da Rocha, onde permanece até hoje. (MACHADO, 2017). Esse movimento aconteceu para que Mãe Aninha voltasse a Bahia, onde funda em 1910 o Ilê Axé Opô Afonjá em São Gonçalo do Retiro, com a ajuda de Obá Sanyá e Bamboxê.

Podemos afirmar que, definitivamente, Mãe Aninha foi um dos maiores nomes do candomblé no início do século XX. Até a década de 1930<sup>31</sup>, ela conseguiu estabelecer um lugar para o Opô Afonjá na sociedade baiana. Sua habilidade política fez com o seu terreiro se tornasse um centro de difusão da cultura yorubá para todo o Brasil, bem como, ajudou na conquista de alguns progressos contra o racismo religioso, a exemplo de sua proximidade com o presidente Getúlio Vargas, que se deu através de Osvaldo Aranha, que dizem os relatos, ter sido seu filho de santo. (MACHADO, 2017).

---

<sup>30</sup> Os grunches foram um grupo étnico africano que viveu ao norte de Gana e teria tido contato com os yorubás a partir do tráfico negreiro. Foram brevemente estudados por Nina Rodrigues. (LIMA, 2004).

<sup>31</sup> O artigo de Vivaldo da Costa Lima (2004) menciona a relação de Mãe Aninha com Martiniano Eliseu do Bonfim, afamado Babalawô, que foi durante anos uma das maiores autoridades do candomblé baiano, servindo como consultor do oráculo para as casas tradicionais e figura de autoridade religiosa no culto a Orixá e no culto a Egun da Ilha de Itaparica. Além disto, Martiniano foi durante anos informante de Nina Rodrigues nos estudos sobre o candomblé. Segundo Lima, Aninha e Martiniano possuíam uma relação de amizade e de grande influência no circuito afro-baiano.

Figuras como Carybé, Pierre Verger, Dorival Caymmi e Jorge Amado adotaram a figura de Mãe Aninha como verdadeira mãe e passaram a criar um vínculo com o Opô Afonjá que alavancou a popularidade do terreiro. Obá Biyi, foi inovadora em seu tempo dando novos contornos à tradição que herdou da Casa Branca e com a ajuda de Bamboxê e Obá Sanyá fortaleceu e expandiu o culto a Xangô, com a fundação do conselho de ministros deste Orixá, instituição que já existia na África. (MACHADO, 2017). Com a morte de Mãe Aninha em 1838 a direção da casa passou a ser dividida entre a Dagã e Mãe Senhora, neta de Marcelina Obatossi e Osidagã do Opô Afonjá. Até que após a morte de Mãe Bada em 1941, em 1945 Mãe Senhora passa a ser oficialmente Ìyálorixá do Opô Afonjá. (LIMA, 2004).

As trajetórias destas mulheres demarcam discursos que se tornaram comuns a todo o povo de santo, sobre a primazia feminina e a condição matriarcal do candomblé. A reconstituição desta história atesta que o lugar da mulher dentro do candomblé no Brasil é de caráter fundacional. Elas foram as grandes articuladoras e responsáveis pela manutenção da forma religiosa que se constituiu em terras brasileiras, detentoras do segredo da transmissão e da invocação de seus deuses e ancestrais. E é este quadro, que atesta um processo de continuidade entre a concepção de organização socio-religiosa yorubá na diáspora a partir da matriarcalidade e da matrilinearidade como veremos mais adiante com Oyèwùmí (2021).

Sendo assim, os lugares masculinos e femininos dentro do candomblé parecem ter sido desenhados desde a sua fundação, e principalmente, definidos a partir das funções sócio-políticas ocupadas por esses indivíduos naquele momento. Coube às mulheres então a preservação de transmissão das tradições religiosas a partir da iniciação de outras tantas mulheres que se sucederam e aos homens um papel de articulação da rede política de proteção aos terreiros.

É óbvio que até aqui demonstramos que existiram sim exceções, de africanos que serviram como grandes sacerdotes ao lado dessas mulheres, sendo na maioria das vezes seus maridos, mas o que parece acontecer é uma graduação diferenciação nestas funções do terreiro. Com a consolidação de um comando matriarcal nas atividades espirituais e litúrgicas dos terreiros nagô-ketu, os homens passaram a se dedicar às atividades mais externas e de segurança, à exemplo do surgimento dos ogãs.

Os grandes sacerdotes com habilidades espirituais como Bamboxê e Babá Assiká foram desaparecendo, como comenta Castillo (2016), sobre o último grande Babalawô da Bahia ter sido Benzinho, neto de Bamboxê. A ideia do sacerdócio como uma função masculina só passará a fazer parte do candomblé ketu tradicional novamente nos anos 1950, em outro cenário, como já apresentado no primeiro capítulo.

## 2.2 O GÊNERO NO OCIDENTE E A LEITURA BIOLÓGICA DA VIDA SOCIAL.

Podemos afirmar que pelo menos nos últimos quatro séculos, o ocidente investiu numa espécie de invenção das normativas reguladoras sobre o sexo e a sexualidade. Não é de se estranhar que o modo como olhamos para estas questões hoje em dia demande um processo de desconstrução de conceitos que parecem não fazer mais sentido em torno do corpo e do desejo, que tem como objetivo único a repressão como forma de privilegiar uma certa economia sexual cishétonormativa e patriarcal.

Foucault talvez tenha sido um dos pensadores que melhor teorizou sobre isso. No primeiro volume da História da Sexualidade (1999), ele historiciza todo este longo processo, que nos levou a naturalizar categorias de controle sobre o corpo e sobre o sexo e que demarcou no ocidente os sinais de um novo tempo, no qual o controle sobre a ideia de família e de corpo parecia fundamental para operar as dinâmicas sócio-políticas.

Foucault (1999) traça uma relação direta entre o sexo, o poder e a política. Segundo ele, as primeiras mudanças neste pensamento podem ser observadas já no século XVII, quando passou a haver uma espécie de regulação sobre os discursos.

Denominar o sexo seria, a partir deste momento, mais difícil e custoso. Como se para dominá-lo no plano real, tivesse sido necessário, primeiro, reduzi-lo ao nível da linguagem, controlar sua livre circulação no discurso, bani-lo das coisas ditas e extinguir as palavras que o tornam presente de maneira demasiado sensível. (FOUCAULT, 1999:21).

Entretanto, ele argumenta que as mudanças mais significativas para esse processo ocorreram somente no século XIX, movidas pela grande transformação que ocorria no ocidente neste momento, as revoluções industriais, a construção de grandes centros urbanos, o avanço do capitalismo foram alguns fatores que contribuíram para a necessidade do estabelecimento da família nuclear, que serviria de modo adequado a este modelo de sociedade.

Deste modo, é com a Era Vitoriana que passa a haver a incorporação de um discurso médico sobre o corpo, o sexo e a sexualidade. Tudo aquilo que fugia da estrutura de funcionamento heteronormativa era considerado desviante e patológico (FOUCAULT, 1999). Ele ainda demonstra que as grandes mudanças, como o surgimento da ideia de uma “população” com questões e problemas específicos, fez com que o Estado tentasse estabelecer o controle através da regulação destes corpos, projeto que envolvia variáveis como, controle de natalidade, casamento, vida sexual e etc.

O que Foucault evidencia é que houve um refinamento nas técnicas de controle e intervenção sobre os corpos. O ocidente formulou uma verdadeira *Scientia sexualis* em oposição a *ars erotica* oriental, o sexo passou a ser visto como meio de reprodução e da manutenção de uma certa economia política dos corpos e para lidar com os “desvios” a medicina foi utilizada como ferramenta de intervenção, para a compreender as diferenças e assim suprimi-las.

Até este ponto, o fio que conduz todas as discussões acerca do sexo é a biologia, assim como Foucault (1999) explica que foi formulada a partir de conceitos biológicos uma relação de continuidade entre sexo/sexualidade/desejo, Beauvoir se dedica no final da década de 1940 a revisitar esta ideia com um outro olhar, buscando compreender de que modo essa economia política sobre os corpos relegava à mulher o lugar do Outro.

Beauvoir (2016) no primeiro volume de *O Segundo Sexo*, recorre a biologia, a história e aos mitos como forma de problematizar algumas das principais questões sobre o sexo. Ela mostra que toda a estrutura em torno da noção de homem e mulher se desenrolou durante a história tendo como referência o homem, a ideia de mulher seria, portanto, o resultado direto do que não é o homem, do oposto.

Ela evoca Aristóteles e Tomás de Aquino para exemplificar como durante a história a mulher tem sido definida a partir de uma noção de ausência, de falta. A ideia é que a existência da mulher é sempre relacional e depende da existência do homem para que faça sentido. “A humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo.” (BEAUVOIR, 2016:12).

O fato é que para Beauvoir a ideia do homem como ser e a mulher o seu complemento é justamente amparada por uma dicotomia biológica de oposições, entre mente/corpo, razão/emoção/, natureza/cultura e que tem sido perpetuada desde então como natural. Haveria assim, uma especial de destino a ser cumprido por mulheres e homens a partir de suas condições biológicas, teoria que passou a se reproduzir socialmente e encontrar novas formas de se perpetuar.

Para Beauvoir (2016) é possível ir ainda mais longe para observar este padrão. Os mitos, sobretudo da matriz cristã-ocidental tem reforçado a ideia da mulher como o Outro desde sua criação, seria Eva, não só esposa de Adão, Eva teria sido criada a partir da costela dele, e feita assim para ser sua esposa, aquela que faria companhia e ajudaria a procriar, parte dele. Assim como a ideia bíblica do homem como a origem e forma, Beauvoir ainda cita que muitos mitos passaram a atribuir à mulher uma condição de impureza.

De algum modo, a ideia da natureza dita feminina, parecia causar repulsa e afastamento dos homens. Não é difícil achar passagens que demonstram como a menstruação era encarada como algo sujo, que poderia inclusive macular a pureza masculina o tornando sujo, como aparece em Levítico “Entre os tabus que dizem respeito à mulher em estado de impureza, nenhum é tão rigoroso quanto a proibição de relações sexuais com ela.” (BEAUVOIR, 2016:212).

Ela considera que essa espécie de repulsa tem origem na vontade profunda do homem de “demolir as barreiras do eu” (2016:208) ao se afirmar como singular e essencialmente diferente deste Outro. Deste modo, a jovem que ainda não atingiu a puberdade não é encarada como um perigo e não possui nenhum tabu sobre si, pois é capacidade de gerar, de sangrar e da conexão direta com a natureza que confere a mulher um caráter sagrado e ao mesmo tempo impuro, é isso que causa a repulsa no homem, que projeta nela a sua necessidade de não se sentir finito, de não se sentir parte, mas de ser norma. O fato é que para Beauvoir, a existência de uma natureza da mulher inspira os sentimentos mais ambíguos no homem, na medida em que o lembra de sua finitude, também é fonte de seu desejo de se afirmar como único.

É como esposa que a mulher se descobre no patriarcado, porquanto o criador supremo é masculino. Antes de ser a mãe do gênero humano, Eva é a companheira de Adão; foi dada ao homem para que ele a possua e fecunde como posse e fecunda o solo; e, através dela, ele faz da Natureza inteira seu reino. (BEAUVOIR, 2016:214).

O ponto central, para compreendermos a importância do debate empreendido por Beauvoir para este trabalho, é observar como os teóricos e teóricas do ocidente buscaram dar uma conta dos constantes debates acerca do sexo e da sexualidade, vinculados a uma suposta natureza humana, que já não encontrava respaldo no século XIX. No século XX esses conceitos parecem ficar cada vez mais frágeis e carentes de uma revisão profunda. Entretanto, apesar de questionar alguns pontos importantes da relação entre a biologia e um destino sexual da mulher, segundo Judith Butler (2003), Beauvoir não rompe com estes conceitos e não abandona a tese binária da existência homem/mulher como princípios opostos em disputa, ela só demonstra que à mulher coube o lugar do Outro.

É verdade que a contemporaneidade trouxe consigo uma série de novas questões e perspectivas sobre o mundo, dentre elas os questionamentos sobre o lugar e o papel da mulher na sociedade. Neste sentido, o desenvolvimento do feminismo, dos seus ideais e a busca pela igualdade de direitos, de fato representou e representa uma ferramenta fundamental para a luta das mulheres em todo o mundo. Contudo, é na questão da representação que se esconde o

principal problema das discussões feministas contemporâneas. Reconhecer que o sujeito do feminismo não é uno foi fundamental para criar um problema representacional neste campo político e é a partir daí que Butler (2003) nos ajuda a levar essas questões a outro nível.

Em seu livro, *Problemas de Gênero*, Butler (2003) aponta a emergência do feminismo negro, trans, entre outros, como fonte dos questionamentos que encaminham os debates em direção à criação da ideia de um patriarcado universal, que oprime historicamente todas as mulheres, e que acaba criando uma universalização da própria categoria “mulher”. Butler é bastante incisiva em afirmar que o grande problema do feminismo era de representação, já que a construção do feminismo branco ocidental, não só desconsidera as experiências culturais de outras mulheres, em outros contextos, como também, não as inclui a partir de suas particularidades. “minha sugestão que as supostas universalidade e unidade do sujeito do feminismo são de fato minadas pelas restrições do discurso representacional em que funcionam.” (BUTLER, 2003:21).

Butler (2003) propõe uma análise do feminismo e da subversão da identidade a partir da desconstrução de categorias e teorias culturalmente construída sobre a mulher e seu lugar, discutindo assim os problemas de representação presentes no discurso contemporâneo feminista. Pelo fato de tratarmos nesta dissertação de um lugar-função feminino dentro de um discurso religioso, os problemas levantados pela autora sobre a subversão de uma categoria identitária de “mulher” mostram-se fundamentais para discutirmos a transexualidade no candomblé.

Tendo em vista, que como vimos anteriormente, que o candomblé carrega o status de religião tradicional, e que esta tradição estrutura as liturgias e os fundamentos morais religiosos, a transexualidade pode e deve ser encarada como uma questão contemporânea que emerge nos terreiros, na perspectiva de uma luta política por um espaço de reconhecimento e legitimação, que subverte as categorias usuais de gênero que fazem parte deste espaço.

O argumento que utilizamos para a discussão é justamente sobre esta desconstrução proposta. Se pensarmos no descolamento das categorias sexo e gênero proposto por Butler (2003) conseguimos depreender que, na lógica, a ideia do gênero como culturalmente construído e decorrente ou resultante do sexo, que é dado como algo pré-discursivo e biológico, encontra seu limite no fato de estarem ambas as categorias inseridas numa construção cultural discursiva de uma sociedade.

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio construto chamado “sexo” seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma (BUTLER, 2003:25).

Para esclarecer este ponto é preciso compreender a partir de onde a autora elabora suas argumentações e críticas. Butler retoma autores como, Freud e Lévi-Strauss para elaborar críticas contundentes, sobre como o estruturalismo levi-straussiano e a psicanálise freudiana elaboraram as suas teorias em torno do tabu do incesto, que pra Lévi-Strauss resulta na formação de uma economia sexual baseada na heterossexualidade exogâmica. A maior crítica de Butler a ambos é sobre como as teorias buscam dar conta de uma realidade universal a partir de conceitos totalizantes, que novamente consideram a mulher como despida de uma identidade, submetida a uma estrutura pré-cultural, na qual ela é o objeto de troca ou desejo.

Ela ainda revisita Foucault e teóricas clássicas do feminismo, como Julia Kristeva, Monique Wittig Luce Irigaray<sup>32</sup>, com o objetivo de apontar as limitações teóricas encontradas, apesar do esforço empreendido em suas respectivas obras, mostrando como todos estes apesar de romperam com certos aspectos teóricos clássicos, ainda assim, acabavam por reificar alguns determinismos. Entretanto, não é isso que mais nos interessa neste momento, mas sim, dois conceitos trazidos por Butler que nos fará avançar nas discussões sobre a transexualidade.

O primeiro deles é o de “metafísica da substância”<sup>33</sup>, sobre o qual ela elabora uma crítica pertinente sobre a inteligibilidade da noção de natureza humana. É principalmente a partir do século XVI que a noção de substância ganha um verniz racional que ecoará para toda a modernidade, sendo o conceito fundamental na construção da ideia de indivíduo e que implica no estabelecimento do conceito de “identidade”. A substância é exatamente este algo uno, indivisível, particular e que se diferencia de tudo. Butler descreve como esta concepção foi imprescindível para a formulação da ideia de natureza humana, que fundamenta o construto biológico de um destino natural para homens e mulheres.

Porém, considero que é o conceito de *performance* que melhor nos ajuda a desenvolver nossas discussões sobre a transexualidade. Butler considera que só é possível pensar numa continuidade entre sexo/gênero/sexualidade/desejo justamente pela inteligibilidade dessas categorias como sendo naturalmente relacionadas biologicamente. É neste ponto que reside a

---

<sup>32</sup> Procurei não me estender muito sobre este tópico, já que Butler dedica boa parte de seu livro a uma análise profunda e minuciosa destas autoras, desde a negação da mulher como sexo por Wittig e Irigay, até os emaranhados entre as teorias sobre a semiótica de Julia Kristeva e a psicanálise lacaniana. Apesar de importantes, esses debates não constituem o objetivo principal deste trabalho.

<sup>33</sup> “A metafísica da substância é uma expressão associada a Nietzsche na crítica contemporânea do discurso filosófico. Num comentário sobre Nietzsche, Michel Haar argumenta que diversas ontologias filosóficas caíram na armadilha das ilusões do “Ser” e da “Substância” que são promovidas pela crença em que a formulação gramatical de sujeito e predicado reflete uma realidade ontológica anterior, de substância e atributo.” (BUTLER, 2003: 42).

sua crítica à existência de uma instância pré-cultural, que nunca pode ser provada ou argumentada para além das injunções demonstradas durante séculos na filosofia e posteriormente pelas ciências sociais. Todas as teorias em torno de um tempo histórico de pura natureza humana, quando muito, serviriam somente para corroborar com as teorias que dependem do funcionamento dessa estrutura relacional.

Pensar o sexo, o gênero e a sexualidade como construções constantes é o caminho utilizado por Butler para oferecer uma nova perspectiva teórica a este debate. É importante que ela compreende performance como um conjunto de atos, gestos, gostos e experiências que são vivenciadas pelos sujeitos durante a vida e assim ajudam construir essas identidades, a identidade não seria deste modo percebida como algo que surge da natureza do indivíduo para o mundo, mas algo construído a partir do modo como esses indivíduos experienciam o mundo. A ideia de *performance* é em si anti-essencialista, pois não concebe a cristalização do indivíduo no mundo, mas compreende a possibilidade da mudança de entendimento sobre si no tempo.

A compreensão das limitações desse discurso que produz o corpo-sexuado é algo complexo, pois, como vimos, envolve uma ruptura com conceitos estruturantes de grande parte do pensamento ocidental. É neste sentido que no livro *O que é transexualidade?* Berenice Bento (2006) problematiza a adoção das categorias binárias de sexo e gênero como modelos unívocos de organização da realidade social.

A socióloga Berenice Bento (2006) empreende uma investigação acerca das noções básicas sobre sexo e gênero com o objetivo de compreender, como em meio a estes discursos, fenômenos a exemplo da transexualidade são observados como dissidentes. Ela evidencia que a noção binária e heterossexual de feminino/masculino obedece a uma lógica do século XIX de continuidade entre o corpo e o sexo como última instância de classificação dos indivíduos. Deste modo, o discurso médico biológico estabeleceu que corpos femininos/masculinos deveriam ser aqueles que portam vagina/pênis respectivamente e os indivíduos que não correspondiam a essa norma e reivindicavam outras identidades, ou o trânsito entre elas, foram paulatinamente excluídos do espaço público e sendo circunscritos aos consultórios médicos e terapêuticos, nos quais a psicologia, a psiquiatria e a psicanálise se tornaram as ferramentas de intervenção nestes corpos. (BENTO, 2006).

Bento conceitua então a transexualidade como “uma experiência identitária, caracterizada pelo conflito com as normas de gênero.” (2006:18). O discurso normativo sobre o corpo-sexuado é estabelecido pela inteligibilidade do gênero no corpo que cria uma correlação entre ambos. Com base nisto, a partir dos anos 1950 é elabora um discurso médico sobre estes casos, que passam a ser tratados como patologias de ordem mental e desvios

sexuais. Este discurso e as diversas interpretações médicas, fez surgir a necessidade de conseguir diagnosticar quais desses indivíduos seriam transexuais “verdadeiros”, que estariam aptos a passar por processos médicos de adequação entre o seu corpo e seu gênero.

Segundo Bento (2006), na lógica normativa deste discurso, caso comprovado o “desvio”, a mulher transexual necessitaria assim de uma vagina para ser penetrada e o homem trans de um pênis para penetrar, de modo, a adequar, a realidade de sua mente a do seu corpo, já que todo este debate acendeu a ideia de que transexuais buscavam cirurgias de transgenitação como forma de adequar sua prática sexual a sua identidade.

O cerne da questão é que a transexualidade se caracterizaria, como a transgressão de uma ordem hegemônica sobre o corpo. A reivindicação dessas identidades não-normativas escancarou, principalmente a partir da segunda metade do século XX, a fragilidade do discurso sexuado sobre o corpo, na medida em que levava ao limite a noção binária, heteronormativa<sup>34</sup> e dismórfica sobre o corpo-sexuado. As respostas médico-biológicas já não conseguiam dar conta das variadas formas de percepção destas identidades e com o tempo, travestis, transexuais, drag queens e intersexuais passaram a representar uma ruptura com a ideia de causalidade entre sexo/gênero/sexualidade. (BENTO, 2006).

A reivindicação de uma identidade não-normativa só seria possível justamente através das fissuras provocadas pelo próprio discurso normativo. Ela explica que a subversão da norma aparece através das lacunas deixadas pela narrativa acerca de uma natureza determinado para os corpos sexuados. Na medida em que, indivíduos reivindicam identidades fora da convenção e que transpõe o sexo biológico, a estrutura passa a ter que admitir “exceções” e “desvios” que forcem esta a seu limite lógico. Logo, a transexualidade, além de representar uma ruptura do indivíduo com a sua designação corpo-sexual, desafia a lógica de inteligibilidade do gênero no corpo, fazendo com que o não seja possível compreender como um corpo com pênis pode se compreender como feminino.

A complexidade do processo de instauração social de uma identidade se anuncia quando um sujeito se põe em discurso. Definir e explicar o que "eu sou" é inaugurar disputas implícitas com outras identidades, com alteridades que povoam a "minha subjetividade". Esse é o mecanismo mediante o qual os sujeitos incorporam aspectos e os transformam, total ou parcialmente, enquanto elementos constitutivos de suas identidades. (BENTO, 2006:69)

---

<sup>34</sup> “Por heteronormatividade entende-se a capacidade da heterossexualidade apresentar-se como norma, a lei que regula e determina a impossibilidade de vida fora de seus marcos.” (BENTO, 2006:51)

O discurso de gênero atravessa o ser humano antes mesmo de nascer e até depois de sua morte, Bento (2006) exemplifica com a expectativa em torno do nascimento de um bebê, não somente a os pais, mas todos em torno da futura criança, especulam sobre o sexo do bebê, logo se compram roupas em cores “de menino” ou “menina” de acordo com o resultado, os brinquedos possam a corresponder a essa expectativa, o que segundo ela é uma sofisticação deste discurso de gênero que integra um “conjunto de expectativas” (2006:36) caracterizadas pelo norma que constrói a ideia de masculinidade e feminilidade com base na presença de pênis ou vagina nesses corpos.

Esses corpos atravessados pelo discurso de gênero são preparados justamente para corresponder às expectativas de continuidade entre sexo/gênero/sexualidade, de modo que toda a criação gira em torno de proibições e adequações, que vão apontar para àquele indivíduo qual o caminho a seguir. O processo de regulação desses corpos, indicando as “coisas de menino” e “coisas de menina” visa justamente a reprodução da hegemonia heteronormativa, coibindo qualquer tipo de desvio, o que é nomeado por Bento como “heteroterrorismo” (2006:40).

A ordem social cria uma inteligibilidade somente para os corpos generificados que estão “em acordo” com sua genitália, movimento que empurra pessoas dissidentes de gênero ou sexualidade para a margem da organização social. O discurso normativo, não somente estabelece a percepção e intervenção da diferença, mas também o ataque a estas. Indivíduos fora da norma passam a ser rotulados desde muito novos, em espaços a exemplo a escola, como “veadinhos” “sapatão” “bicha”.

Toda a violência direcionada aos corpos que não correspondem ao conjunto de expectativas da ordem hegemônica, ao mesmo tempo que produz rachaduras nesta estrutura, alimenta, em muitos destes sujeitos, a noção da necessidade de adequação. Em um outro texto de 2009, Berenice Bento, discute sobre como a procura de cirurgia de transgenitação por pessoas transexuais, na verdade, não se deve a necessidade de adequar seu corpo ao seu gênero para se sentir completo, mas representa uma busca por aceitação sexual de condição, na medida em que tenta se adequar o máximo possível ao ideal heteronormativo.

Sendo assim, é possível afirmar, que as teorias sobre o gênero têm avançado em propor novos olhares sobre uma questão que se faz urgente, não somente por representar uma questão contemporânea de debate necessário, mas pela imposição real da existência de pessoas dissidentes de gênero e sexualidade sobre a estrutura de organização social heteronormativa. É preciso compreender que as convenções sobre o gênero já não dão mais conta de explicar esse novo contexto, que produz novas formas de experimentar a identidade e o corpo.

### 2.3 Categorias sexuais na África yorubá: gênero, família e matrifocalidade

O candomblé nagô-yorubá brasileiro é fruto inegável de um modelo de organização matriarcal que se estabeleceu aqui na diáspora. Como apresentado no início deste capítulo, as mulheres foram as grandes responsáveis pela instalação, manutenção e reprodução das tradições religiosas do culto ancestral africano na Bahia. Tendo em vista esse apontamento, trago aqui uma outra perspectiva sobre o gênero que aponta um outro caminho para pensarmos a discurso generificado sobre o corpo como algo localizável na história e tendo origem na necessidade de controle e organização social ocidental.

A socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí é quem melhor localiza essa discussão, apontando como o processo de colonização europeu na África modificou categorias nativas sobre o gênero e estabeleceu novos paradigmas epistemológicos no continente. Para tanto, utilizo o seu livro *A Invenção das Mulheres* ([1997] 2021) e alguns outros artigos, como balizadores dessa discussão em torno do gênero entre os yorubás.

Como primeiro ponto, Oyěwùmí (2021) aponta para a necessidade de distinguir o modo como o ocidente e os yorubás existem no mundo e percebem a biologia. Segundo ela, tudo começa com a centralidade do corpo para o ocidente, que edificou toda a sua ordem social e estrutura de funcionamento em torno do corpo, da ideia de diferenciação com base em características anatômicas diferentes. Em um outro texto de 2002, Oyěwùmí dedica atenção a este ponto, evidenciando, como para a cultura yorubá há um excesso de importância no modo com que o corpo serve como elemento de ordenamento social.

A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao “ver”. O olhar é um convite para diferenciar. Diferentes abordagens para compreender a realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades. (OYĚWUMÍ, 2002:03).

Por conta disto, não é de se estranhar que uma epistemologia que é orientada pelo corpo como categoria preponderante produza sobre esta uma série de discursos que regulam e determinam comportamentos. Oyěwùmí (2002; 2021) mostra que é exatamente por isso que a ideia ocidental de “cosmovisão” não se enquadra na perspectiva yorubá de estar no mundo, enquanto o ocidente estabeleceu a visão como elemento distintivo de classificação, os yorubás partem do princípio de uma percepção mais complexa sobre o mundo, que envolve não somente o corpo, mas todas as outras dimensões humanas da existência, por isso, o termo “cosmopercepção” demonstra melhor a relação deste povo com a sociedade.

Diferente do ocidente, as distinções biológicas de um corpo, servem, para o yorubá, somente como diferenças anatômicas e não como parte integrante da sua organização social. Com isto, Oyèwùmí (2021) afirma que a forma como os yorubás se organizam socialmente não deriva de classificações biológicas, bem como, as distinções anatômicas não são elementos que produzem algum tipo de hierarquização social.

Deste modo, ela lança críticas ao feminismo ocidental e a forma como o gênero tem sido estudado na África através de lentes ocidentecêntricas<sup>35</sup>. A tentativa de universalizar a categoria “mulher” e até mesmo a longa tradição de estudos sobre este continente a partir das lentes e dos conceitos do ocidente evidenciam como o processo de colonização ocorreu e ocorre em várias frentes, que vão desde o esfacelamento da epistemologia nativa até a substituição por categorias europeias.

Oyèwùmí (2021) constrói um caminho lógico para sua argumentação que inicia com a diferenciação entre as epistemes ocidental e yorubá na África pré-colonial até o processo de patriarcalização e invenção do gênero como categoria para este povo. É necessário observar que esse processo é resultado de séculos de colonização, nos quais a história e cultura do povo yorubá passou por uma série de traduções e interpretações ocidentais. Na lógica do colonizador era simples, se instalar entre aquele povo, aprender sobre seus conceitos e estabelecer correlações e interpretações com base em conceitos mais próximos a si mesmo.

Obviamente, as diferenças epistemológicas neste caso escancaram uma questão importante sobre o sexo e o gênero. Ela mostra que, por consequência disto, para o ocidente as categorias de sexo e gênero correspondem a níveis de natureza e cultura respectivamente e tendo o corpo como centralidade destes conceitos, o gênero não existiria sem o sexo, sem a dimensão determinada biologicamente. O que existe então é uma interpretação biológica sobre o mundo social que produz uma ordem com base nas distinções anatômicas.

A partir disto, Oyèwùmí (2021) evidencia alguns pontos que nos faz compreender porque o uso de categorias biológicas não faziam parte da estrutura de pensamento yorubá. O primeiro destes pontos é a linguagem, os termos que indicam relações de parentesco ou hierarquia em nada se pareciam com os do ocidente e nem obedeciam ao mesmo princípio de classificação. Um dos exemplos é a palavra *okò* que foi trazida para o inglês, erroneamente, como “marido”, mas que na verdade não possuía gênero e poderia ser utilizada tanto para

---

<sup>35</sup> O conceito de “ocidentecêntrico” é apresentado por Oyèwùmí como uma forma de demarcar os estudos e análises feitos sobre África, que utilizam como matriz de pensamento, teorias ocidentais, sem levar em conta o contexto e categorias nativas dos povos estudados. A matriz ocidental de pensamento, neste caso, pode ser compreendida como a Europa principalmente e posteriormente os Estados Unidos.

homens, quanto para mulheres que não tinham entrado na família através do casamento, mas já eram de nascimento, fazendo oposição ao conceito de *iyawo* que designava as pessoas que entravam na família através do casamento. (Oyěwùmí, 2004:06)

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. (Oyěwùmí, 2004:06).

Outro termo ainda, que explicita a ausência de generificação das categorias yorubás é a palavra *omọ* que foi traduzida como filho(a), mas também não faz distinção de gênero em si. Oyěwùmí (2016; 2021) vai além ao explicar que *omọ* pode ser melhor compreendido como “prole”, ou seja, aqueles que foram gerados por uma mãe e ocupam lugar de filiação com ela dentro da família, sendo reconhecidos como *omọya* “filho da mãe”.

Muitas destas categorias, como *ègbón*, *iyawo* e *omọ* estão ainda hoje presentes no candomblé do Brasil, indicando posições dentro do terreiro sem fazer distinção de gênero (LODY, 1995; SANTOS, 2008). e indicam lugares e funções com base na idade de iniciação dentro da religião. Sobre isso, Abimbola (2011) e Santos (2008) tomam a palavra *iyawo* para análise, a tradução da palavra como “noiva” demonstra, como vimos, a pessoa que entra na família por casamento e é também utilizada nos cultos aos Orixás, nos quais aquele que passam pelo processo iniciático firmam uma aliança, uma espécie de casamento com o orixá e passam a ser chamados de *iyawo orisa* (Oyěwùmí, 2004:06) tanto em África como no candomblé.

Ela elabora então três conceitos, com base numa falsa equivalência de termos que se perpetuou. Levando em conta, que as diferenças anatômicas não produziam efeitos e hierarquias na organização social yorubá, termos como *Ọkùnrin* e *Obìrin*, que foram traduzidos como “homem” e “mulher” respectivamente, não encontram correspondência nessa realidade. Segundo Oyěwùmí (2021) ambas as categorias faziam referência a distinções anatômicas e papéis reprodutivos, não estabelecendo nenhum tipo de posição social. Ela formula então os conceitos de *anamacho*, *anafêmea* e *anasexo* como forma de estabelecer aproximações para explicar como essas categorias estão restritas ao significado anatômico dos indivíduos e não projetam papéis sociais com base no corpo.

Os dois conceitos utilizados por Oyěwùmí (2021) que descrevem o modelo de organização social yorubá são o de *orí* (cabeça) e senioridade. Neste ponto o professor Wande

Abimbola (2011) apresenta as mesmas explicações que ela para este modelo. Ao elaborar um esquema sobre qual a concepção dos yorubás da formação da personalidade humana, ele também deixa claro que as categorias de gênero não são parte estruturante desta concepção e destaca o conceito de *orí* e senioridade para este entendimento.

Segundo ele, a concepção yorubá sobre a formação dessa personalidade está ancorada em etapas de formação pré-existencial, nas quais o corpo físico seria formado por *Òrìṣànlá* (senhor da criação), o *èmí* (sopro da vida) seria dado por *Olódumare* (o Deus supremo) e o *orí* (cabeça) seria modelado por *Ajálá* (a divindade oleira, que molda todas as cabeças). Abimbola (2011) explica que o *orí* para além da cabeça física deve ser entendido como a consciência do indivíduo, a consciência de si e sobre a sua vida, sendo assim uma metáfora para *odú* (caminho/destino). É, portanto, a cabeça e consciência quem determina o indivíduo e não o seu aparato biológico.

Do mesmo modo, a ideia de senioridade não abarca para os yorubás a distinção biológica, sendo esse o princípio mais determinante na ordem social destes povos. A senioridade é a lógica basilar da ordem social yorubá, sendo esta que determinada as relações de hierarquia e posições de prestígio a serem ocupadas (OYĚWÙMÍ, 2021; ABIMBOLA, 2011). Ele toma de empréstimo a categoria *àgbà* (ancião) para exemplificar o caso, *àgbà* é, assim como todas as outras categorias de senioridade, despida de gênero, fazendo referência a todos que são anciãos, acima dos 50 anos e que passam a gozar de certo prestígio e responsabilidade dentro de uma comunidade, sendo responsáveis por aconselhar os líderes e até mesmo mediar conflitos. Tal categoria, pode ser também encontrada ainda hoje no candomblé do Brasil, como forma de se referir a todos os mais antigos.

Em outro texto, Oyěwùmí ainda nos oferece um outro olhar para todo este debate, algo que soa como uma espécie de subversão à ideia do masculino como ordenador da história, mas que em sua visão é somente a constatação de algo que sempre existia. Ao se questionar sobre qual o gênero da maternidade e iniciar um debate sobre ideia de poder, procriação e identidade Oyěwùmí (2016) introduz o conceito de *Ìyá* (mãe) como elemento estruturante da família yorubá.

A concepção da *Ìyá* deve ser entendida como conceito que figura como parte da episteme Oxunista proposta por Oyěwùmí. Ele propõe o Oxunismo como um movimento que dê conta de perceber, as estratégias de resposta das mulheres africanas ao gênero imposto pelo patriarcado colonial, o nome deriva de *Ọ̀sun*, divindade feminina yorubá que é referenciada como progenitora da humanidade.

A ideia de Oyěwùmí (2016) é alargar o conceito de *Ìyá* para além das noções ocidentais, que estabeleceu para a mãe um lugar de dependência, no qual está subordinada ao marido e a família, sendo compreendida como uma reprodutora em oposição ao homem/pai. A *Ìyá* é deste modo a representação da progenitura Oxunística, transpassando o determinismo biológico da função mãe. É em torno dela que se estrutura o funcionamento da família, na medida em que seus núcleos são formados por *omọya* os filhos que partilham biologicamente uma mesma mãe, mas não só se restringindo a estes. O papel da *Ìyá* se estende para os filhos de suas irmãs e outros implicados em relações matrilineares diretas, bem como para a comunidade, onde esta é também responsável por questões sócio-políticas, invocando o título de *Ìyálóde* herdado de *Ọsun*, como àquela que cuida da comunidade.

Para Oyěwùmí (2016), existe uma noção estruturante em torno da *Ìyá* que produz uma matrifocalidade da sociedade yorubá não-colonial, pois é tendo a *Ìyá* como referência que todas as outras relações se estruturaram. Essa matripotencialidade, compreendida como uma “supremacia da maternidade” (OYĚWÙMÍ, 2016:07) é uma inspiração direta em *Ọsun*, vista como a *Ìyá* ancestral, são as características notadas nesta divindade, como a maternidade, o senso comunitário, a capacidade política, a mediação de conflitos e a habilidade em gerir sua comunidade, que constituem os elementos que compõem a *Ìyá*, que para ela pode ser descrita como um conceito filosófico e uma instituição sócio-política.

É bem provável que essa lógica tenha, em alguma medida, chegado ao Brasil durante o período de escravização, visto que o modo como as casas de candomblé nagô-yorubá estabeleceu a ideia da *Ìyá* também como figura central para as funções religiosas e comunitárias. É evidente que o esfacelamento da episteme yorubá durante a colonização em África influenciou o modo como muitos destes conceitos chegaram até nós no século XIX, mas, de qualquer modo, a ideia da *Ìyá* e de *Ọsun* parecem ter sobrevivido à travessia do atlântico.

As discussões propostas por Oyěwùmí podem ainda ser deslocada para história, pois ela nos mostra que termos como *obá* (governante) e *aláàfin* (dirigente) passaram a ser generificados, sendo traduzidos como rei ou senhor, tendo como referência de liderança central, o homem. Deste modo, é possível encontrar inconsistências em listas de reis feitas por diversos historiadores e que passaram a identificar todos os governantes de diversos povos yorubás durante a história como homens.

O que fica evidente com todo este panorama é que durante a colonização houve um processo de patriarcalização da sociedade yorubá, que utilizou a linguagem como dos meios mais efetivos da colonização epistemológica. Aos poucos os europeus inventaram o gênero

para àqueles povos na medida em que decodificaram sua cultura a partir de um prisma generificado do mundo (OYĚWÙMÍ, 2021). O modo como as mulheres passaram a ser relegados ao lugar de Outro, começou a ser expressado nas instituições sociais, como sociedades secretas que passaram a não permitir às mulheres, ou até mesmo no culto a algumas divindades, nos quais os seus papéis foram cada vez mais reduzidos.

#### 2.4 Assimilação das categorias de gênero no Candomblé.

Compreender os debates sobre categorias no nível epistemológico é fundamental para prosseguirmos nestas discussões. É preciso um olhar atento para estabelecer as conexões necessária entre todas as questões aqui levantadas e como elas modelam a construção de categorias de gênero no candomblé. Se até este ponto faz sentido pensar, que existe um caminho lógico percorrido entre as noções de gênero da África até o Brasil com a forte intervenção da colonização entre o processo, então devemos transportar este debate agora para um outro contexto, no qual discutiremos a transexualidade em sua relação direta e objetiva com o terreiro.

Para tanto, trago algumas observações feitas pelo antropólogo Raul Lody (1995) sobre o orí e a centralidade deste conceito no culto afro-brasileiro. Como vimos anteriormente, é evidente que o orí ocupa um lugar primordial na concepção humana yorubá sendo até mesmo referido como a uma divindade pessoal e única, sendo a primeira cultuada por cada indivíduo (ABIMBOLA, 2011). Não é diferente na diáspora, onde a ideia da cabeça como representação de culto e cuidado é também conceito constitutivo do candomblé.

Lody (1995) então descreve um conjunto de elementos simbólicos que atestam a sacralidade do orí no culto a Orixá, tendo como princípio a ideia da modelagem da cabeça por Ajàlá e a necessidade de escolher uma boa cabeça para um bom caminho. Segundo ele, a grande maioria dos ritos sagrados do candomblé são realizados na cabeça do adepto, é onde é feio o borí<sup>36</sup> e é também onde são realizados os processos litúrgicos que iniciam um indivíduo.

Apesar de todo o corpo de um noviço, durante o feiturio, passar por mudanças que visam estabelecer uma morte simbólica e um renascimento espiritual, como a raspagem dos cabelos, as pinturas, a realização de incisões com a navalha e outros atos que visam demarcar

---

<sup>36</sup> Ritual de alimentar a cabeça de uma pessoa visando fortalecê-la e equilibra-la, durante o processo, o indivíduo recebe diversos elementos vegetais, animais e minerais na sua cabeça. (LODY, 1995:59).

naquele corpo a marca de uma origem ancestral, é na cabeça que se concentram os ritos mais importantes “A cabeça é o centro, é o polo fundador e irradiador da iniciação onde se carrega o santo, pois este mora na cabeça.” (LODY, 1995:58).

A cabeça, como símbolo sagrado, passa a ser utilizada na realização de atos e gestos litúrgicos importantes, como o ato de “bater cabeça” no chão para o pai ou mãe de santo ou cumprimentar a cabeça com dinheiro, carregar o assentamento do santo ou comidas votivas. Tal é o grau de sensibilidade do orí que, nem todas as coisas que vão no corpo podem ir para a cabeça, pois a cabeça é também o Orixá e é uma verdadeira reprodução do mundo, pois nela são depositados os elementos da natureza e os princípios que despertam o axé. (LODY, 1995).

Com isto, quero destacar, que apesar de também sagrado, não é o corpo que estabelece lugares e ordena o indivíduo iniciado, *a priori*, o orí parece ser então a forma como se concede a chancela da entrada definitiva do sujeito no candomblé. Entretanto, não é isto que observamos quando precisamos discutir a presença da dissidência de gênero dentro destes espaços religiosos. Entram em jogo aqui outros argumentos, para tentar compreender de que modo o corpo-sexuado passa a ser também um elemento de organização das relações dentro do terreiro.

Milton Silva dos Santos (2008) elabora que, apesar de conceitos como o de *iyawo* não fazerem distinções de gênero e somente indicar posição hierárquica dentro do terreiro, tendo como marco a iniciação, existe uma lógica de distribuição de funções e lugares no terreiro que parte da ideia binária do homem/mulher para produzir “masculinidades” e “feminilidades” dentro do espaço religioso. Ora, estes papéis são, não somente determinados, mas cotidianamente reforçados através de elementos simbólicos, como vestimentas, louças, insígnias e folhas, que passam a designar o gênero de acordo com suas características distintivas.

Segundo Santos (2008) é necessário assumir, que a lógica de organização que preconiza uma diferença binária de gênero dentro do terreiro tem como fonte, justamente a estrutura heteronormativa ocidental, que naturaliza os papéis femininos e masculinos como necessariamente definidos. A noção que está pautada na relação direta entre sexo/gênero/sexualidade faz com que exista dentro do terreiro uma percepção sobre o que natural ou não. Deste modo, por mais que tenha-se convencionado pensar o candomblé como uma religião de diversidade e liberdade sexual (SANTOS, 2013), o modelo de organização hegemônico que encontra eco nas comunidades de terreiro faz com que sujeitos “desviantes” como os homossexuais estejam presos em uma contradição, sendo obrigados a adotar uma postura heteronormativa ou caminhar para o lado oposto, sendo classificados como homossexual passivo que apesar do prestígio, precisa corresponder a certos estereótipos.

A fim de sugerir o orixá pessoal daquele que acaba de chegar, é comum o povo-de-santo se remeter, por exemplo, à sexualidade assumida pelo recém-chegado. Um indivíduo cujo comportamento é acentuadamente feminino, logo será categorizado como filho de orixá feminino. Mitos e arquétipos serão lembrados para explicar comportamentos, condutas ou preferências sexuais e que destoam, muitas vezes, dos padrões dominantes na cultura brasileira. (SANTOS, 2008:02).

Sobre este ponto, Patrícia Birman (2005) afirma que após os debates sobre categorias sexuais e sexualidade presentes na obra de Ruth Landes, somente o antropólogo Peter Fry, na década de 1980, vai retomar essa temática em seu trabalho *Homossexualidade masculina e os cultos afro-brasileiros*, no qual ele investiga a relação entre a homossexualidade e as religiões afro-brasileiras, analisando a perspectiva de pesquisas anteriores realizadas no Brasil.

Peter Fry (1982) retoma o debate sobre sexualidade nas comunidades de terreiro, analisando os trabalhos de Ruth Landes, no final da década de 1930 na Bahia e de René Ribeiro no Xangô de Pernambuco na década de 1960. Ele evidencia que apesar de parte integrante destas comunidades, sempre pairou sobre os homossexuais uma ideia de promiscuidade, prostituição e degeneração, que imputava a estes sujeitos uma condição patológica.

Ele toma como exemplo a conceituação de Ruth Landes sobre os homossexuais ativos e passivos na Bahia, justamente a esses últimos que era destinado um lugar de diferenciação pelo comportamento afetado e feminino. Sobre a relação destes sujeitos com os terreiros, uma das hipóteses levantadas por Fry (1982) é que um dos possíveis motivos de uma afinidade com estes espaços seja, justamente, pelos terreiros ocuparem lugares marginalizados na sociedade, eram nesses espaços que muitos destes indivíduos poderiam expressar, de algum modo, a sua feminilidade e alcançar ascensão através do sacerdócio. Com o tempo, os terreiros passaram a ser associados a homossexualidade e a degeneração, pois estes sujeitos aglutinavam em si mesmos a combinação de duas formas marginais de existência, sexual e religiosa. Entretanto, ele admite que nem Landes e nem Ribeiro parecem ter chegado a alguma resposta concreta para esta relação.

Já René Ribeiro parecia oferecer uma outra resposta para esta questão. Ao estudar o Xangô em Pernambuco e conduzir uma pesquisa com 60 adeptos e sacerdotes do culto, ele infere que 57% dos entrevistados possuíam algum tipo de comportamento desviante e um certo desequilíbrio emocional, como resultado de uma relação mal resolvida com as projeções femininas. Fry (1982) ainda analisa o trabalho de Seth e Ruth Peacock em terreiros de Belém, nos quais é possível perceber uma associação direta das roupas ritualísticas e das danças em público com a homossexualidade.

No caso de Belém, Fry (1982) mostra que entra em cena a categoria “bicha”, que faz referência, justamente, a esse homossexual passivo descrito por Ruth Landes, que não mascara os seus trejeitos e pode ser caracterizado como, aquele que quando em relação com outros homens prefere ser dominado e penetrado, quase que numa mimese do papel feminino. São as “bichas” que carregam consigo todo o arquétipo desviante que não é imputado aos homossexuais ativos e representam um símbolo difuso dentro do terreiro.

Fry (1982) deixa evidente que existe a produção de um discurso sobre desvio que atravessa esses corpos, baseado que estabelece um lugar de distinção para os homossexuais dentro deste espaço. Ainda que haja uma tentativa de argumentar sobre a separação entre a vida religiosa e a vida pessoal desses sujeitos, o discurso normásculo os vincula com padrões patológicos e esteticamente desviantes. Logo, seria, nesta narrativa, o terreiro não um lugar de acolhimento, mas de expressão máxima destes comportamentos fora da norma.

Contudo, é também verdade, que assim como o modelo hegemônico produz fissuras em sua tessitura social a partir dos desvios (BENTO, 2006). É de se esperar que fenômeno parecido ocorra, numa religião que foi construída entre dois mundos, articulando uma origem africana, mas sofrendo a imposição de categorias coloniais (FLOR DO NASCIMENTO, 2019). É articulando o conceito de “metanidade” que Felipe Rios (2011) nos fornece um outro olhar sobre esta discussão.

Apesar de espaço de acolhimento para sujeitos dissidentes de gênero ou sexualidade, fica claro que a presença e “aceitação” no terreiro de candomblé, muitas vezes, esteve para estas pessoas condicionada à uma adequação dos padrões heteronormativos. É possível notar um padrão de organização que além de dividir os indivíduos em homens/mulheres com base seu aparato biológico também subscreve as divindades nesta lógica, sendo divididas entre *oborós* (Orixás masculinos) e *iyábás* (Orixás femininos). (RIOS, 2011).

Entretanto, Rios (2011) aponta para uma terceira categoria a de *metá* ou *metá-metá* que comporta divindades que de algum modo escapam a correspondência de sexo/gênero/sexualidade. É nos mitos que ele encontra a fundamentação necessária para prosseguir nesta discussão “ser metá tem a ver com o fato de o deus hibridizar características, comumente classificadas em categorias sociais diferentes, dentre elas, mas não só as de gênero.” (RIOS, 2011:217)<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Felipe Rios (2011) ainda apresenta o conceito de *adé* que pode ser compreendido como um termo que designa os homossexuais passivos, aqueles que apresentam trejeitos e comportamentos femininos. O *adé* aos poucos se tornou um verdadeiro lugar de diferenciação para os homossexuais dentro dos terreiros de candomblé.

Os mitos não podem ser tomados como meras narrativas que constrói alegorias sobre a criação do mundo ou do ser humano, no caso da tradição yorubá, é necessário destacar como os mitos fundamentam ritos e até formulam conceitos que orientam esses povos no seu cotidiano, como é o caso do mito da criação do ori por Ajálá. As projeções rituais dos mitos podem ser observadas no cotidiano do terreiro, à exemplo dos lugares ocupados por Exú e Oxalá, nos mitos descritos por Prandi (2000) este primeiro está associado ao início de tudo e a abertura dos caminhos, enquanto que Oxalá ocupa um lugar especial de reverência através do princípio da senioridade.

Considerando que tais narrativas mitológicas não devam ser interpretadas como meras ficções sem eco, os mitos que atestam uma ruptura com o padrão hegemônico do binarismo de gênero e da heteronormatividade podem ser o reflexo de uma sociedade não generificado ao mesmo tempo em que reflete nela esta lógica. É possível então encontrar mitos de relação entre Orixás do mesmo sexo e até mesmo Orixás que não tem gênero ou são de ambos os gêneros (RIOS, 2011).

Mais que uma categoria mítica, posso dizer que metá-metá fala da possibilidade de maior fluidez na articulação dos atributos de gênero, e é experienciada por todos os deuses. De certa forma, é uma lógica operativa para pensar e constituir as subjetividades que orienta deuses e humanos. Se na sociedade abrangente agenciar alguns dos atributos e características concebidas como integrantes do feminino por pessoas do sexo masculino lançaria a pessoa na esfera dos socialmente desviantes, no caso dos deuses do candomblé, o leque de possibilidades parece ser bem mais diversificado. (RIOS, 2011:2019).

Porém, este assunto não é uma novidade nos estudos sobre a cultura yorubá, já que, diversos teóricos se debruçaram sobre as inconsistências de dados quando se fala de gênero nesta cultura. Silveira (2006) explica que o fenômeno da mudança de sexo de um Orixá não é estranho nem incomum no território yorubá sendo usual quando um deus migra de região ou quando é necessário acontecer negociações da chegada de uma divindade entre um povo.

Ele exemplifica com casos como o de Olokun, deus masculino na Costa africana, se transformou em feminino em Ifé, bem como Oduduwa, deus masculino que deu origem a linhagem de Ifé e que se tornou Orixá feminino em Ketu e na Costa, em algumas outras localidades é até mesmo confundido com Obatalá, sendo descritos como metades complementares ou como um único deus andrógino (SILVEIRA, 2006:382).

Oyěwùmí (2021) apresenta as mesmas evidências ao mostrar como, identificar o gênero de uma divindade, sempre foi um desafio para os estrangeiros da Europa que se dedicam e este estudo, por esta razão, ela afirma que é comum encontrar divergências sobre o sexo de divindades como *Oduduwa*. Era uma dificuldade até mesmo para os nativos que tentavam

realizar este trabalho a partir de categorias ocidentais. Ela cita o exemplo de Bolaji Idowu, que encontrou divergências nos relatos orais sobre o gênero de Oduduwa, diferenças que eram ocasionadas pela tradução da palavra *okò* como marido.

Bastide (1961) apresenta a mesma questão ao tratar sobre como o sincretismo do culto de Xangô com Santa Bárbara mexia nestas fronteiras do binarismo de gênero. Verger (2018) mostra que em Cuba por exemplo o sincretismo de Xangô com Santa Bárbara é algo estabelecido, bem como a vaidade deste Orixá que o coloca numa fronteira confusa. Ao mesmo tempo em que evoca o aspecto do rei viril com diversas esposas, Xangô é descrito como um homem que trançava seus cabelos como os das mulheres e usava brincos, colares e adornos como elas.

É preciso compreender onde as religiões de matriz africana estão situadas nesse debate. Se consideramos o que diz Dias (2016) sobre pensarmos o candomblé como um verdadeiro repositório das tradições africanas no Brasil, devemos levar em conta também o modo como o candomblé foi construído no Brasil, sendo circundado por uma cultura colonial. Seria até estranho pensar no terreiro como uma estrutura incólume que não fosse afetada por isso (FLOR DO NASCIMENTO, 2019).

É exatamente por essa relação, que Birman (2005), acredita haver um componente moral muito forte no discurso que marginaliza sujeitos desviantes do candomblé. Ao passo em que se estabelece como religião, o terreiro de candomblé passa a incorporar os conceitos rígidos de distinção sexual em sua estrutura litúrgica e religiosa. A ideia dos papéis masculinos e femininos pré-estabelecidos ganha espaço dentro das comunidades mais tradicionais, buscando definir um lugar para àqueles que fogem a norma.

Birman (2005) utiliza como exemplo as críticas de Arthur Ramos ao trabalho de Ruth Landes, para ele, parecia inconcebível a ideia da existência, não somente de um culto majoritariamente feminino na Bahia, como da presença massiva de homossexuais neste espaço. De algum modo, essa presença parecia macular um certo estado de pureza que pairava sobre essas tradições na Bahia.

Aos poucos, com a assimilação deste discurso, a tradição passou a ser utilizada como argumento para a exclusão destes sujeitos. O simples fato de existirem com seus trejeitos e gestos representava uma ameaça às normas estabelecidas. Os terreiros passaram a assimilar a categorização patologizante da academia e da ciência sobre a homossexualidade ao mesmo tempo em que combina isto com um conjunto de fundamentos cristãos sobre o corpo sexuado. (BIRMAN, 2005)

Ela afirma que rapidamente, terreiros que acolhiam estes sujeitos, passaram a ser identificados como antros de perversão, degeneração, prostituição e charlatanismo. Logo, até os terreiros que não faziam parte do circuito das grandes casas tradicionais passaram a categorizar as práticas homoeróticas como sinal de desvio. O que se estabeleceu foi uma tradição ortodoxa que preconizava uma estrutura heteronormativa de funciona, que exclui ou estereotipava todos aqueles que fugiam desta norma.

Existia um senso tão estabelecido de normalidade sobre este assunto, que até a década de 1970 ninguém se furtava de categorizar estes indivíduos como degenerados e doentes. É somente a partir dos anos 1980 com a expansão das pesquisas sobre gênero no candomblé com outra ótica, que alguns destes conceitos começam a ser confrontados.

Se a formulação de um lugar para homossexuais dentro do terreiro passou por processos tão complexos de negociação entre a tradição e o abandono de categorias biologizantes. Quando o assunto é a transexualidade, tudo isso ganha uma outra camada de complexificação, pois, não estamos tratando somente sobre comportamento homoerótico, como desvio do padrão heteronormativo, mas sobre uma subversão de todas as noções sobre o corpo sexuado que inscrevem o gênero como determinado pelo sexo.

O professor Wanderson Flor do Nascimento (2019) apresenta algumas possibilidades de análise sobre o assunto levando em conta os pontos nevrálgicos desse debate. É preciso compreender então, a transexualidade como um fenômeno que se apresenta ao terreiro na forma de um discurso sobre a inclusão de novos corpos e novas formas de experienciar o gênero. Deste modo, ele edifica uma série de argumentos que envolvem a tradição, a sacralidade do corpo, a identidade, os elementos simbólicos e o poder de escolha diante dos lugares ocupados dentro do candomblé.

Ele evidencia que a tradição é o conceito evocado sempre que é necessário falar sobre a transexualidade no terreiro. Entretanto, sabendo que é o candomblé uma religião demarcadamente tradicional, é preciso definir do que estamos tratando quando falamos de tradição. Seria a tradição um ente cristalizado no tempo e invariável aos contextos? Se levarmos em conta a origem da palavra tradição, como aquilo que é transmitido, podemos pensar sobre o conjunto de coisas que são transmitidas dentro do terreiro e como elas se modificaram durante o tempo, desde rituais até formas de comportamento.

E é na discussão sobre a ancestralidade que a reprodução coloca de maneira incontornável os papéis do macho e da fêmea da espécie. Para a tradição só podemos experimentar um desses papéis. E, a partir desses papéis, outros papéis sociais são determinados, com interditos gerais a qualquer dos papéis. Algumas funções sociais só podem ser desempenhadas por homens e outras por mulheres e, como para nossas comunidades tradicionais não há uma

distinção radical entre o espaço ritual e o restante da vida social, isso se transfere para os cultos. Há cultos vedados a homens e há cultos vedados a mulheres. Há papéis nos cultos vedados a homens e há outros papéis vedados às mulheres. (FLOR DO NASCIMENTO, 2019:129).

Uma outra dimensão importante, sobre a tradição, é como a ideia de reprodução, para a produção de uma descendência e transmissão do legado familiar, parece ocupar um lugar especial nesta lógica. A reprodução evoca, neste sentido, a necessidade dos papéis de macho e fêmea que, teoricamente, não poderiam ser cumpridos por pessoas transexuais. Porém, Flor do Nascimento (2019) mostra, que se colocamos na equação, a ideia de família extensa yorubá, na qual nem todos os sujeitos precisam desempenhar papéis reprodutivos, a simples existência de pessoas transexuais não ameaçaria a continuidade da tradição.

O entendimento do corpo como receptáculo sagrado e morada do Orixá é sem dúvidas algo que permeia as tradições afro-religiosas, seja pela relação estabelecida com o transe ou pelos ritos realizados no corpo durante a iniciação. Flor do Nascimento (2019) explica que é possível ter havido uma interpretação colonialista sobre o corpo, que estruturou as divisões sexuais no terreiro, e estabeleceu a mesma correlação cristã de equivalência inequívoca entre gênero/alma e sexo/corpo. Não podendo assim o corpo ser dissociado de sua alma, o pensamento ocidental projeta uma espécie de continuidade entre ambos, tendo como lógica a ideia de um espelhamento entre ambos.

Acerca disto, Birman (2005) coloca a possessão em cena, para compreender, como a relação entre o indivíduo e o transe com o seu Orixá suscita, a necessidade de atribuição da agência, a este ser que não pode ser interpretado como sendo o próprio indivíduo, mas uma outra consciência. Ela afirma que nos estudos de Nina Rodrigues este tópico era ainda pouco explorado, pela falta de crença, o fenômeno era lido psiquiatricamente e deslocado para a histeria ou confusão mental.

Santos (2008) nos oferece um olhar interessante sobre isso, em que é preciso partir da noção, de que durante a possessão, o indivíduo e o Orixá não constituem uma mesma consciência. Um homem iniciado, por exemplo, não é o sujeito durante o transe, a presença de um Orixá feminino em seu corpo nada tem a ver com seu sexo ou sexualidade e nem influe nestes.

Todas as vestimentas e adereços colocados naquele corpo, estão, na verdade, sendo colocados no Orixá. Porém, ainda assim, haviam sacerdotes que manifestavam certo receio sobre o uso de indumentárias femininas no corpo de um homem, com medo que isso pudesse estimular algum tipo de comportamento feminino ou a manifestação de uma homossexualidade. A associação direta entre Orixá/sexo/sexualidade é não só arbitrária, como

estereotípica e está baseada na ideia de que homens filhos de *iyábás* e mulheres filhas de *oboros* tendem a incorporar as características de seu Orixá através dos sucessivos transe e experiências, demonstrando comportamento homossexuais em decorrência disto. (BIRMAN, 1985; SANTOS, 2013).

A existência de uma ligação entre o Orixá e o corpo, que o torna sagrado, fez com que se tornasse usual o discurso da impossibilidade de fazer qualquer tipo de modificação corporal, sob pena de desagradar o Orixá, este discurso serviu para justificar as modificações realizadas por pessoas trans, como a colocação de próteses de silicone ou a cirurgia de transgenitação.

Mas, se consideramos todos os argumentos levantados aqui como fundamentais para a manutenção da tradição, qual seria o lugar de pessoas cisgêneros que precisam modificar seus corpos com transplantes e retirada de órgãos? Não seriam os genitais tão órgãos quanto os outros? E qual o lugar para homens e mulheres estéreis no desempenho de funções específicas? Estão impedidos de fazer parte?

O ponto proposto por Flor do Nascimento (2019) é que, há ainda muitas coisas a serem debatidas sobre os argumentos que justificam a exclusão de corpos transgêneros dentro do terreiro, pois todos eles giram em torno de noções muito frágeis sobre o corpo como elemento ritual. Já quando a questão é a identidade, ele recorre aos escritos de Oyèwùmí (2021) para descrever as relações dos yorubás pré-colonial não definidas por categorias biológicas, como já vimos anteriormente.

Flor do Nascimento (2019) propõe que estas notações sirvam, não como modelo de intervenção direta sobre a presença de transgêneros nos terreiros, mas como de articular reflexões gerais com a tradição afro-brasileira, afim de encontrar um melhor caminho para este debate. Além da senioridade, como princípio de organização social yorubá, descrito por Oyèwùmí, ele aponta para um conjunto de elementos simbólicos que cumprem função primordial na divisão sexual deste espaço religioso e na atribuição de lugares e funções.

Um dos grandes impasses até hoje sobre a presença de corpos transgêneros dentro do terreiro é em relação a vestimenta. De fato, as vestimentas representam, nos cultos afro-brasileiros, um marcador importante, que tem sido reforçado durante a história.

Estes marcadores são de extrema relevância na prática cotidiana dos terreiros, pois expressam, nos códigos das vestimentas, diversos lugares na organização de cada casa ou tradição. Posições na hierarquia, faixas de idade de iniciação, cargos ou funções do terreiro, a situação de uma determinada prática ou ritual estão inscritos nas roupas. A posição de um laço, torço, o tipo de tecido ou o formato da roupa etc. dizem coisas sobre quem as usa e sobre o que se passa no terreiro. E esses ditos nas vestimentas foram construídos e enunciados no interior da tradição de cada terreiro. (FLOR DO NASCIMENTO, 2019: 134).

Sobre este ponto, Lody (1995) mostra que o chamado “pano da costa” é talvez um dos elementos mais importantes de distinção social e religiosa negra. Sendo um acessório de uso feminino, o pano da costa serve justamente para demarcar lugares, status e até função. O pano da costa é usado por baianas, na composição da roupa para vender acarajé, e por mulheres de santo. O elemento é utilizado por mulheres na altura do busto, funciona dentro do terreiro como uma espécie de proteção feminina e distinção de posições de acordo com o tipo de tecido, posição e cor.

Porém, Flor do Nascimento (2019) atenta que este talvez seja um dos mais frágeis argumentos para justificar a exclusão de corpos transgêneros, visto que, a composição de todos estes elementos foi incorporada aos terreiros tendo como base elementos coloniais. Ora, a famosa baiana, conjunto de roupas caracterizadas como femininas, é nada mais que a incorporação de elementos da roupa europeia das sinhás, como anágua. O uso do *richilieu* atesta isso, que as convenções sobre um código de vestimenta do terreiro mudaram e tem mudado com o tempo, incorporando ou retirando elementos conforme as demandas simbólicas.

O último ponto levantado por Flor do Nascimento (2019) que contribui para esta discussão diz respeito à relação direta entre postos e cargos dentro do terreiro e uma divisão sexual destas funções. É fato estabelecido, que o modelo de organização dos terreiros de candomblé está assentado numa divisão sexual, que preconiza funções generificadas de acordo com especificidades litúrgicas. Sendo assim, existem funções bem determinadas para homens e mulheres dentro do espaço religioso.

Um exemplo, são os cargos de Ogã e Ekedy, ocupados exclusivamente por homens e mulheres respectivamente, o grande impasse aqui é como corpos transexuais são posicionados dentro desta realidade. A diferença entre o aparato biológico e a expectativa de uma correspondência sexual constitui realmente a impossibilidade de pessoas serem alocadas em cargos que correspondem a sua identificação de gênero? Estariam, mulheres cis que não possuem útero, também impedidas de ocupais tais cargos?

Apesar de todo exposto, é consenso dentro do candomblé que os cargos obedecem a classificações de gênero, mas não estão sob o poder de escolha dos adeptos. É claro que o líder religioso pode apontar pessoas com aptidões específicas para certas funções, mas, de modo geral, a designação de cargos está sob o poder dos Orixás, sendo apontados por eles quem deve ocupar cada posto dentro do terreiro. Do mesmo modo que ninguém escolhe ser “rodante” não se pode escolher também ocupar o cargo de Ogã e Ekedy, ou qualquer outro.

O fato é que, Flor do Nascimento (2019) nos coloca diante de uma série de provocações a fim de tencionar a relação entre o terreiro e as pessoas transgênero. O que emerge desta discussão é a necessidade de reavaliar algumas das categorias estabelecidas na tradição afro-brasileira. Encerro este capítulo demonstrando que há um longo e espaçado caminho entre a epistemologia de gênero e os conceitos estruturantes do candomblé no Brasil, caminho que precisa ser percorrido e compreendido se quisermos avançar neste debate.

### **3 ENTRE SÍMBOLOS E RITOS: COMPREENDENDO SEXO, GÊNERO E SEXUALIDADE NO CANDOMBLÉ DE ARACAJU.**

#### **3.1 UM PANORAMA DAS CATEGORIAS SEXUAIS NO PERCURSO DO CANDOMBLÉ ARACAJUANO.**

Reservei para este capítulo uma análise do campo desta pesquisa, no qual estabeleci conexões importantes para chegar ao último ponto desta dissertação, a investigação sobre formação de categorias de gênero dentro do candomblé e a transexualidade como fenômeno de mudança ou não de algumas destas. Inicialmente, eu pretendia somente compreender como a presença de mulheres transexuais modificavam algumas destas categorias de gênero dentro do candomblé, entretanto, percebi a necessidade de alargar um pouco mais o escopo desta investigação, na tentativa de localizar a formação destes conceitos e conectá-los a essas presenças, o campo passou a ser então um momento de compreensão prática das discussões propostas durante todo o trabalho.

Devido a isto, dividi esse capítulo em três momentos importantes, como forma de criar etapas de entendimento sobre o objeto. No primeiro, eu me debruço sobre a entrevista com o Prof. Fernando Aguiar, que me ajudou a pensar sobre a formação destas categorias em Aracaju durante a história. Em um segundo momento descrevo minha experiência e observação direta no Ilê Axé Ìyá Oxum, onde pude fazer notações sobre o cotidiano da comunidade e observar tais categorias em funcionamento. No terceiro e último momento analiso a entrevista que realizei com Kurt Simon, um homem trans e yawo do terreiro citado.

Para tanto, observo a necessidade de conceituar o que é a tradição e o tradicional que menciono tantas vezes nesta dissertação, especialmente neste capítulo. A ideia de tradição que trago nesta dissertação deve ser entendida a partir de alguns pontos. O primeiro deles é a definição proposta pelo sociólogo Guilherme Dantas Nogueira (2019) que entende a tradição no terreiro como um conjunto de costumes e modos de vida que diferenciam esse espaço a tradição colonial/moderna da Europa. Ele explica que a tradição do terreiro está numa relação dialética com essa tradição colonial/moderna, mas não se reporta a ela como base ou fundamento.

Neste sentido, a tradição de terreiro é também resultado de um conjunto de narrativas êmicas, que define esse espaço como tradicional pela forma de organização e transmissão de seus costumes. Nogueira (2019) aborda ainda, como a ideia de tradição de terreiro esteve durante muito tempo ligada aos estudos afro-brasileiros e o modo como esse campo definiu as

diversas culturas africanas reinventadas no Brasil, partindo da concepção de uma hegemônica nagô-yorubá. Se ele define a tradição, neste caso, como algo que estabelece relação com o Estado, mas não é referenciado por este, podemos ir além e pensar a noção, como definição do próprio Estado, que atualmente compreende os terreiros como comunidades tradicionais.

O ponto é que o conceito de tradição tem um sentido polissêmico e tem sido reinterpretado durante o tempo e perpassa pela forma como essas comunidades entendem os seus modos de existir como tradicionais. Os estudos afro-brasileiros sempre estruturaram parte de suas análises em torno de uma economia dessa tradição afro-religiosa, fato que impactou no modo como este discurso se tornou algo comum para essas comunidades. Em minha presença no campo, por exemplo, pude perceber como essa ideia de tradição e tradicional aparece como um fio que costura, tanto às narrativas sobre o candomblé, quanto às práticas cotidianas dos terreiros, como percebi no Ilê Axé Ìyá Oxum.

Tive a oportunidade do contato com o Prof. Fernando Aguiar através do meu orientador Ulisses Neves Rafael. Pessoalmente, já conhecia o professor de alguns breves encontros em eventos, por sua atuação na academia, e fora dela, com as questões de comunidades tradicionais de terreiro e por ser uma importante liderança de candomblé no Estado de Sergipe. Quando manifestei ao Prof. Ulisses o interesse em entrevistá-lo, ele rapidamente fez a ponte que me possibilitou a entrevista presente nesta pesquisa.

Quando pensei em conversar com ele, imaginei que encontraria ali uma fonte riquíssima de informações acerca do que eu gostaria de saber. Num primeiro momento o diálogo com o Prof. Fernando não estava nos meus planos, já que eu pretendia, inicialmente, entrevistar sacerdotes que tinham pessoas transexuais iniciadas em suas casas. Entretanto, quando percebi a necessidade de discutir a construção de categorias sexuais nos terreiros de candomblé, percebi que o Prof. Fernando poderia ser um interlocutor importante para a minha pesquisa, seria ele, uma boa fonte de investigação de como essas relações se desenrolaram em Sergipe.

Em agosto de 2022 nos encontramos em Laranjeiras para este diálogo e ele me concedeu essa entrevista. Prof. Dr. Fernando Aguiar além de professor do departamento de museologia da Universidade Federal de Sergipe é também, Bâbálaxé de uma das mais tradicionais casas de candomblé do Estado, o Abassá São Jorge. Ele conta que teve seu primeiro contato com a religião aos oito anos de idade, através da Ìyálorixá Oyá Deiyá, hoje falecida, com a qual chegou a tomar um borí, mas por tensionamentos, aos 14 anos saiu e foi para a casa da mãe de santo dela, Mãe Marizete (Oyá Matamba).

Por ser filho de uma filha de santo dela, Mãe Marizete de início se recusou a iniciar Fernando, que só seria iniciado por ela após sete anos na casa. Em 2022 ele completou 40 anos

no Abassá São Jorge, dos quais 33 são como iniciado. Lá ele ocupa até hoje o cargo de Bábálexé, sendo um dos postos de confiança da liderança da casa e também responsável por tocar as funções da casa ao lado dela.

Tomando a liberdade de voltar um pouco neste trabalho, penso que devemos estar atentos a todas as particularidades deste modelo de candomblé que vai ganhar espaço em Sergipe a partir da década de 1930-40 e que descrevo com melhor atenção no primeiro capítulo desta dissertação. Apesar de também atravessado pelas noções de uma divisão sexual das funções religiosas, o que observaremos neste capítulo é que de fato o candomblé sergipano apresenta nuances bastante diferentes do modelo de candomblé gestado na Barroquinha e que propiciam novos olhares sobre as categorias sexuais neste campo.

Por conta disto, devo ressaltar que o Abassá São Jorge é um dos mais antigos terreiros de candomblé de Aracaju, foi fundado por Erundina Nobre Santos, que ficou conhecida nacionalmente como Mãe Nanã e hoje é comandado por sua filha de santo Marizete Silva Lessa. Mãe Nanã foi iniciada por Zequinha do Pará, que chega a Sergipe, vindo de Alagoinhas/BA na primeira metade do século XX, num movimento de vinda de diversos pais de santo da Bahia para cá, que perpetuam aqui o candomblé. O fato é que Mãe Nanã foi responsável por iniciar grandes figuras do candomblé sergipano e espalhar essa tradição em Sergipe e no Brasil inteiro. (SOUZA FILHO, 2013).

Deste modo, a palavra do Prof. Fernando carrega não somente o peso de sua experiência acadêmica com os estudos afro-brasileiros, mas toda a bagagem de uma liderança de um dos mais importantes terreiros de Sergipe, uma verdadeira raiz desta tradição. Ele nos conta que apesar de iniciada por um homem, com Mãe Nanã toda a sua casa assumiu contornos matriarcais, sendo comandada pelas mulheres e perpetuada por elas.

De início pensei se deveria fazer questões norteadoras bem definidas que pudessem orientar o rumo de nossa conversa, decidi que tal escolha poderia limitar um pouco o que eu esperava escutar e o rumo que nosso diálogo poderia tomar. Assim que chegamos no *campus* de Laranjeiras da UFS, o Prof. Fernando estava terminando de ministrar aula, junto com outra professora, numa disciplina justamente sobre religiões de matriz africana em uma turma do curso de arqueologia. Fui convidado por ambos a finalizar a aula explicando um pouco sobre minha pesquisa de mestrado e abrindo um debate sobre o tema da disciplina. Após esse momento, almoçamos em um restaurante e retornamos à UFS.

Decidi, por fim, que explicaria sobre a proposta da minha pesquisa e o meu objeto e assim poderíamos conversar sobre quais as minhas questões gerais e o que eu gostaria de saber sobre o assunto. E foi assim que demos início a nosso diálogo, expliquei brevemente sobre

minha trajetória de pesquisa e como cheguei até o mestrado pesquisando gênero e candomblé, coloquei ao Prof. Fernando minhas principais questões na pesquisa e o nosso diálogo se desenrolou. Em vários momentos as trocas entre mim, ele e o Prof. Ulisses resultaram em algumas outras questões que eu trouxe para este trabalho, como a relação entre a homossexualidade masculina e o sacerdócio em Aracaju. Trago aqui alguns momentos centrais de nosso diálogo, que acredito que nos ajuda a pensar sobre o objetivo desta dissertação.

Quando questionado sobre como percebia as questões de gênero e sexualidade dentro de sua casa de candomblé e como aprendeu sobre estes conceitos, ele nos fala que no cotidiano havia um certo compromisso sobre o ser “discreto”, mas que no desempenho das funções as pessoas percebiam os comportamentos não-normativos, bissexuais conseguiam maior passabilidade nesses casos pois conseguiam desempenhar funções masculinas e femininas.

Na tradição nós nunca permitimos que os homens usassem turbantes, que os homens usassem panos de alaká, nunca nada disso, nem pano na cintura nem pano nos seios. Porque na verdade o vestuário identifica, dentro de uma casa tradicional de matrilinear, os elementos referenciais de uma mulher. A posição do pano da costa por exemplo, as que ainda menstruam e tem a capacidade de engravidar elas colocam nos seios, porque tem que proteger os seios, já aquelas que não tem mais condição de procriar elas baixam pra cobrir apenas a vulva. A quantidade de detalhes da barra da saia vai designar a idade de iniciação, o cargo, a função que desenvolve. O turbante na cabeça das mulheres, sem aba é oboró, com uma aba só é oboró, com duas abas é iyábá, mas só depois dos sete anos. Então são signos que identificam o referencial, se é homem ou se é mulher, se o Orixá é masculino oboró ou se é uma iyábá, então tudo isso sempre acontecia. (FERNANDO AGUIAR, 2022)<sup>38</sup>.

Esses elementos são fundamentais para o estabelecimento de uma estrutura de funcionamento dentro do terreiro, são eles que permitem a existência de uma ordem baseada em distinções claras. Ele explica que é sobretudo a partir da década de 1990 que se pode observar um aumento no número de mulheres trans que procuravam os terreiros para se iniciarem. Um dos exemplos citados é o de uma delas que ficou conhecida como V<sup>39</sup> nesta época.

Aqui a trans mais antiga que eu conheci no candomblé, que o povo chamava de V. ela ia vestida de baiana, mas ela ia no candomblé, se vestia, mas não eram todas as casas que aceitavam, porque ela não tem menstruo, porque ela

---

<sup>38</sup> Entrevista concedida pelo Prof. Dr. Fernando Aguiar em 06/08/2022 no *campus* de Laranjeiras da Universidade Federal de Sergipe.

<sup>39</sup> Por uma questão de respeito às identidades e ao direito de não serem mencionados de forma indireta nesta dissertação, optei por omitir os nomes originais mencionados pelo Prof. Fernando durante a entrevista e substituí-los somente pelas letras iniciais ou utilizar nomes fictícios, para que os sujeitos aqui mencionados de forma secundária não se sintam expostos.

não tem isso, aquela dimensão bem judaico-cristã ocidental de que é apenas homem e mulher e acabou. (FERNANDO AGUIAR, 2022).

Outro caso é o de Pai B, que ele dizia se chamar Brigitte LeStrange (nome fictício) à época, que trabalhava com prostituição e se identificava como uma travesti. É só com o passar do tempo, que ele desistiu de sua transição e passou a assumir nome e caracterização masculina, passando a atuar como Babalorixá. Fernando, que menciona ter intimidade com Pai Binho, diz que ele sempre sustentou um discurso de aceitação de mulheres trans e travesti em seu terreiro, desde que não recorressem à prostituição.

Mais um caso interessante citado é o de K de Frekwen, citada como sobrinha de santo de Bábá Fernando e que encontrou um outro caminho para lidar com sua identidade. Em sua vida civil, K se identifica de forma feminina e se apresenta assim socialmente, já em sua vida religiosa K encontrou um meio termos ao mesclar roupas que não permitem identificar sua identidade nem como masculina e nem como feminina e assim aprendeu a lidar com sua identidade em seu ambiente religioso.

O Prof. Fernando demarca um fato que teve um impacto decisivo para o candomblé sergipano. Ele explica que J, sua sobrinha de santo, iniciada pela já falecida Wilma Orodoin, abre casa de candomblé e passa a acolher e iniciar essas meninas trans, mas o choque ocorre quando em 2019 ela inicia M, uma travesti e para além disso concede a esta o título de sacerdotisa. Ele nos fala que aquilo pegou todos de surpresa, pois, apesar de já ser comum observar a iniciação de mulheres trans e travestis nessa época, a concessão do título de Ìyálorixá era ainda uma questão em debate, algo impensável, principalmente para os mais antigos.

Isso foi um impacto, um escândalo gigantesco dentro do candomblé sergipano e dentro do candomblé brasileiro, porque já havia alguns burburinhos de alguns casos, mas eram casos muito pontuais no Rio, São Paulo, Brasília [...] E aí quando J resolve fazer isso com as meninas, muitas delas oriundas do curso de teatro e do do curso de dança daqui. Isso vai criar um problema, inclusive com a casa matriz, que é de onde a mãe de santo dela partiu. Só que quem estava acompanhado esses processos? Uma egbomi velha da minha casa, que é prima carnal da minha mãe de santo Tia A. Tia A tava lá e se Tia A legitimou, minha mãe de santo não concordava muito. (FERNANDO AGUIAR, 2022).

Apesar do desagrado de sua mãe de santo, ele conta que a grande preocupação dela era com o impacto que isso geraria para sua casa e para o modo como construiu as coisas até então. Entretanto, sempre houve um certo jogo de cintura por parte de Mãe Marizete nestas relações políticas. Ele lembra que após a morte de Mãe Wilma, seus filhos passaram a se reportar à casa matriz e quando houve a inauguração da casa de J, Mãe Marizete não foi no primeiro dia e

esperou até o dia do tabuleiro de Obaluaye, quando sabia que haveria menos gente e reuniu todos os cargos da casa para prestigiarem o candomblé. Segundo Fernando, essa foi uma forma inteligente dela mostrar que está presente sem dar a entender que legitima todas as decisões de J.

“A cabeça de minha mãe é a cabeça de uma mulher de 92 anos” com essa frase ele explica sobre as limitações de sua mãe em relação a este assunto, mas enfatiza que ela não possui um discurso radical de extirpação ou condenação da transexualidade. Mostra como exemplo, a passagem de duas mulheres trans pela casa, uma já falecida que nunca havia usado baiana na roda e outra que Mãe Marizete permitia usar a baiana, mas não permitiu a concessão do cargo de Ekedí.

O problema não está nas mudanças, mas no impacto da forma muito violenta com que essas mudanças acontecem. Porque não é apenas a presença de uma mulher trans vestida de baiana, vestida de Iyalorixá, é mais que isso, isso vai implicar na questão de como tudo foi forjado até os dias atuais na questão da organização de hierarquias. Hierarquia é uma relação de poder, se você quebra essa lógica, os que vieram antes de você, como é que fica o conceito de ancestralidade? E aí será que aqueles mais velhos que nunca tiveram aquele tipo de experiência vão aceitar com naturalidade esse tipo de experiência? (FERNANDO AGUIAR, 2022).

O Prof. Fernando analisa que o candomblé deve ser entendido como uma religião afro-brasileira e por ser fundada em solo brasileiro, carrega uma série de categorias coloniais de seu tempo, mas que não faz deste uma religião estática, ele tem se modifica e se adaptava com o tempo e às novas discussões, este é um um processo necessário para a sobrevivência e resistência da religião.

Para ele, é preciso enxergar que o candomblé é de fato uma religião de acolhimento, mas que tipo de acolhimento? Será que o acolhimento do candomblé é o mesmo que compreendemos? O candomblé sempre acolheu, mas teve suas limitações e condições. “O candomblé sempre acolheu, mas sempre acolheu porque nunca foi uma ameaça a manutenção da estrutura, enquanto jogo político” (FERNANDO AGUIAR, 2022).

Nos relatos do professor, ele nos fala que particularmente não tem nenhum tipo de preconceito ou problema quanto a presença de transexuais no candomblé. Ele conhece e tem uma relação amistosa com boa parte das mulheres trans iniciadas da cidade e evidencia que já teve a experiência de cuidar de uma pessoa trans, uma neta de santo que era transexual, mas por respeito a tradição se recusava usar a baiana no candomblé, isso nunca foi uma imposição dele, que lhe dava toda a liberdade, mas ela estabeleceu esse limite para si mesma.

Levantei outra questão em nosso diálogo, como forma de compreender um pouco melhor sobre como toda essa lógica de organização religiosa funcionava para a sexualidade. Já nas investigações para o meu TCC escrevi sobre a construção de um lugar para sujeitos homossexuais dentro do candomblé, caminho que foi pavimentado pela reivindicação de grandes lideranças masculinas.

Entretanto, é preciso colocar esse processo em perspectiva, já que diferente da transexualidade, a homossexualidade não subverte categorias identitárias, portanto conseguiu um trânsito mais fácil dentro das comunidades de terreiro. Ao apresentar esse ponto, questiono se esse seria um caminho a ser percorrido por pessoas transexuais na busca de um lugar legítimo dentro das comunidades.

Se essas mulheres trans, elas forem pegar a experiência histórica desses homossexuais que foram indisciplinados, transgressores, insubmissos, elas vão perceber que eles usaram uma estratégia política, o conhecimento como relação de poder. Nós sabemos que o fato do candomblé, que nas suas liturgias nas suas cerimônias públicas tem muito da dimensão da dança dramática e da espetacularização. Então a voz, o movimento do corpo, a dança o conhecimento da religião, isso terminava tornando muito mais forte e referencial do que a própria sexualidade. Essa foi a estratégia que todos eles usaram, tornaram-se grandes por causa disso. (FERNANDO AGUIAR, 2022).

O contexto do candomblé sergipano demonstra isso. Quem traz o candomblé para Sergipe não são as mulheres, são os homens, homens que estavam fugindo da perseguição e repressão policial na Bahia. Segundo o Prof. Fernando, a ideia de pureza nagô, estabelecida pela academia dentro das casas tradicionais Ketu, foi amplamente utilizada como forma de perseguir outras formas afro-religiosas consideradas impuras. A polícia e o Estado atuavam com a ajuda da Faculdade de Medicina da Bahia, que identifica quais terreiros eram impuros, e reprimiam duramente esses sacerdotes.

Da leva de homens que chegam em Sergipe para fundar casas de candomblé e iniciar filhos de santo o Prof. Fernando destaca o iniciador de sua avó, Zeca do Pará, além de ser um homem jovem, Zeca era sabidamente homossexual “Está registrado no livro da federação dos cultos baianos como José (sobrenome) “mais conhecido como Zeca a bicha da ladeira do Pará”.” (FERNANDO AGUIAR, 2022).

Sobre o uso do conhecimento como estratégia política, ele destaca que foi justamente por isso que sua avó se submeteu aos cuidados de um homem como Zeca, apesar de muito conservadora e preconceituosa, ela via em Zeca uma figura de profundo conhecimento religioso. Com a volta de Zeca para Alagoinhas devido a um desentendimento com Mãe Nanã,

ela dá continuidade a este candomblé em Aracaju, promovendo uma espécie de matriarcalização do terreiro. O que não impediu que Mãe Nanã transmitesse sua tradição a outros homens notadamente homossexuais. Um dos exemplos citados por Fernando é de Expedito Mitawá.

Por outro lado, de lá do Abassá São Jorge partiram grandes Babalorixás, não necessariamente transexuais, mas homossexuais e que todos nós sabemos. Dentre eles, Expedito Mitawá. Expedito Mitawá ele era um homem bonito, fisicamente, tinha um porte, era de uma educação generosa, ele costumava dizer, inclusive vi várias vezes “fui ariar muita panela em terreiro da Bahia e no Rio de Janeiro subi morro e desci morro para aprender candomblé” ele tinha a voz boa, tinha uma memória fabulosa, tinha um pé de dança genial. Então ninguém queria saber se Expedito era homem ou mulher, Expedito era o Babalorixá que chegava e acontecia. (FERNANDO AGUIAR, 2022).

O Prof. Fernando cita ainda o exemplo de vários outros homens que utilizaram o seu conhecimento e seu poder de aglutinação como forma de legitimarem dentro do candomblé, não somente em Sergipe, mas em todo o Brasil, como Pai Baiano no Rio de Janeiro. Embora essas figuras fossem exemplos de mudanças sobre uma certa perspectiva de sexualidade dentro do candomblé, existia uma certa regulação por parte de Mãe Nanã, como forma de não expor socialmente o terreiro, que já era um espaço mal visto naquele momento. “Nos anos 1950, 60 e 70 em Aracaju, candomblé era tido como uma coisa muito ruim, era coisa de pobre, de preto e de puta [...] se ela não mantivesse certos rigores de bons costumes, a casa dela seria desvalorizada porque família de bem não ia iniciar lá.” (FERNANDO AGUIAR, 2022).

Apesar de uma certa concessão em relação à sexualidade, havia uma preocupação em manter certa discrição sobre estes assuntos, quase que numa tentativa de secularizar a vida religiosa da vida civil destes homens. “Lá em casa mesmo, na época da minha vó, com exceção de Expedito Mitawá, os homossexuais ou bissexuais que quisessem ser iniciados lá, eles tinham que casar, colocar um bigode e ter filho, senão não era iniciado.” (FERNANDO AGUIAR, 2022).

Fernando relata que conviveu com a maioria dessas figuras e que não era segredo para ninguém a sexualidade desses sujeitos, mas existiam formas específicas de lidar com isso de modo a não causar nenhuma tensão com a tradição do terreiro. Afinal as relações são o tempo todo negociadas dentro do terreiro, existe um tato político em saber como manejar todas essas questões.

Há uma naturalização da ideia da sexualidade dentro do terreiro. Porque você tem um limite, por mais que você esteja no terreiro, você tá ali olhando, desejando, mas você está focado naquilo, você não pode misturar muito.

Quando termina a festa tudo bem, mas enquanto tá a obrigação religiosa, tá tudo tranquilo e outra coisa, dentro do terreiro praticamente todo mundo conhece todo mundo, sabe de todo mundo, se não for na cozinha, onde tudo acontece, é no sereno, só não é nem no barracão nem na camarinha é no sereno ou na cozinha. É onde se sabe tudo, mas se trata com uma naturalidade muito grande. (FERNANDO AGUIAR, 2022).

Ele ainda destaca que, normalmente, as casas comandadas por mulheres, seguem um modelo tradicional de *candomblé*, no qual as mulheres tem destaque e são responsáveis pelas funções litúrgicas do terreiro, enquanto que os homens agem dando suporte e sustentação em outras funções da comunidade, seja em serviços estruturais da casa ou externos. Já nas casas comandadas por homens, costuma haver uma presença mais difusa de homens e mulheres em lugares de poder e realização das funções litúrgicas.

Nos momentos finais de nossa conversa, o Prof. Fernando apontou alguns caminhos interessantes para pensarmos a presença de pessoas transexuais no *candomblé*. É preciso partir do princípio que não podemos falar do uso de roupas e elementos simbólicos como causa, mas como resultado de um processo de reivindicação do reconhecimento dessas identidades e que o uso ou não desses elementos não constitui o cerne deste debate.

Ele explica, que para muitos antigos do *candomblé*, as discussões sobre gênero propostas por pessoas trans são, na verdade, discursos oriundos da academia e como tal, não possuem legitimidade para adentrar o terreiro e modificar a tradição. Como exemplo, ele cita a fala de sua mãe de santo sobre estar há mais de 80 anos vivendo para o *candomblé*, fato que dá a ela uma autoridade para discutir tradição que os acadêmicos não possuem.

O caminho apontado por ele é político e envolve uma atenção para a não radicalização do discurso. É preciso antes de tudo pensar em quem ganha ou perde com uma tensão entre os costumes e as novas discussões de gênero. É preciso encontrar formas de diálogos e mudanças que envolvam os costumes dos mais antigos e a inserção destes novos corpos no espaço do terreiro, para que ambos os lados possam paulatinamente construir um caminho de acolhimento e compreensão.

A entrevista realizada com o Prof. Fernando me rendeu pouco mais de uma hora e meia de material gravado, é claro que não posso deixar de acrescentar que antes e depois deste momento nós dialogamos bastante sobre o meu trabalho e sobre o objeto em questão, pude entender com um outro olhar, como a construção das relações de gênero no *candomblé* sergipano foram e são complexas. Como bem diz ele, é preciso entender que tipo de *candomblé* é esse, não é o mesmo *candomblé* que se desenvolve a partir do modelo hegemônico da Barroquinha e se constitui como um verdadeiro *candomblé* misturado, onde as fronteiras entre

o que é puro ou não se confundem e as relações passam também a ser definidas pelas formas culturais do lugar.

### **3.2 A DIVISÃO GENERIFICADA DAS FUNÇÕES RELIGIOSAS.**

O principal objetivo que constitui essa pesquisa é a investigação sobre a formação de categorias de gênero no candomblé, bem como, o impacto da presença de pessoas transexuais no espaço religioso em relação a modificação ou não de algumas destas categorias. Por isso, estabeleci que deveria realizar notações sobre o funcionamento dessas categorias no cotidiano do terreiro. Busquei observar através da hierarquia, dos gestos, roupas, interdições e demais elementos simbólicos como a estrutura de funcionamento do culto evidencia essa lógica.

Destaco como primeiro ponto, que no período de execução das investigações, estive e observei alguns terreiros de candomblé, sobre os quais fiz algumas anotações e contribuíram para pensar as discussões de toda esta pesquisa. Mencionarei aqui dois desses momentos, sem identificar os terreiros ou as pessoas citadas, já que os dados são parte das observações indiretas do início desta pesquisa. Entretanto, escolhi o Ilê Axé Ìyá Oxum como espaço no qual desenvolvi a maior parte de minhas investigações sobre o objeto.

No segundo semestre de 2021, ainda no início do curso de mestrado, estive em algumas casas de candomblé de Aracaju, em festas públicas, realizando investigações preliminares. Dois casos em especial me chamaram a atenção. No primeiro, a festa celebrava a obrigação religiosa de uma mulher transexual, que estava cumprindo mais uma etapa pós-iniciática, mas estava com roupas tradicionais masculinas. Parecia que de algum modo aquilo causava pouca estranheza nos que estavam presentes, já que havia comentários que independente de qualquer coisa, a tradição precisava ser seguida.

Não tenho como confirmar se tudo isso foi feito a contragosto daquela obrigacionada, mas pelo modo como se portou e concordou com os discursos parecia estar satisfeita com a posição. O discurso de seu sacerdote reforçava que havia conhecido e iniciado ela como um “filho” e se referiu a ela com pronomes masculinos em toda a cerimônia, bem como outros presentes fizeram. O discurso enfatizava um respeito sobre a “escolha”, mas que o ciclo obrigacional deveria ser fechado de acordo com a tradição.

O segundo caso foi justamente o contrário, a iniciação de mais uma mulher transexual, em outro terreiro de candomblé em Aracaju, que contou com todo o respeito a sua identidade de gênero, as vestimentas condizentes com o momento religioso eram todas femininas e a cerimônia contou ainda com a presença de outras pessoas transexuais que reforçaram seu apoio

em mais uma delas que conseguia passar por todo o processo iniciático com sua identidade integralmente respeitada.

O que me chamou a atenção no primeiro caso foi que após a cerimônia aquela mulher passou a tocar sua vida com sua identidade feminina dentro do candomblé. Parecia que todo aquele processo havia sido um momento pontual de ruptura de sua identidade perante a comunidade e que após a sua obrigação voltou ao seu cotidiano. Foi justamente por causa destes detalhes e sutilezas que decidi que deveria investigar como essas categorias de gênero eram organizadas no cotidiano de um terreiro de candomblé. A necessidade de acompanhar com um olhar atento essas dinâmicas me fez escolher o Ilê Axé Ìyá Oxum como lugar de minha pesquisa.

Antes de tudo, deixo claro que além de ser um espaço onde pude perceber claramente como essas categorias são ordenadas, o Ilê Axé Ìyá Oxum é também o terreiro que faço parte e no qual sou iniciado. A minha escolha tem relação direta com o acesso, e com a vivência neste cotidiano. Como membro da casa, tenho a oportunidade de vivenciar e observar de perto como as categorias de gênero se manifestam para além das festas públicas ou dos elementos simbólicos, como as roupas, sendo ordenadas nas liturgias sagradas e secretas.

O Ilê Axé Ìyá Oxum é um terreiro de tradição Ketu fundado pelo Babalorixá Bruno de Oxum, fica localizado no bairro Robalo em Aracaju e já funciona há cerca de seis anos. Apesar de estar lá continuamente, estabeleci a maior parte das observações que constam aqui entre março e setembro de 2022, quando analisei algumas das festas públicas e também alguns dos ritos internos. Sobre estes últimos, mencionarei somente alguns aspectos importantes e permitidos, obedecendo um dos princípios mais importantes do candomblé, o segredo.

A minha presença no terreiro nunca foi percebida com estranheza em relação a pesquisa, pelo contrário, este trabalho em alguns momentos foi tópico de discussão entre eu, meu babalorixá e outros membros da casa. Por ser parte, o meu trabalho parecia ainda mais difícil, tinha que me desdobrar em executar as funções pertinentes ao meu lugar e ao mesmo tempo em alguns momentos direcionar o olhar para os vestígios do que eu buscava entender. Justamente por isso, nunca realizei nenhuma entrevista formal com Pai Bruno, todas as observações e questões que pude perceber se revelaram a mim através do cotidiano e do exercício dessa religiosidade, dos bate-papos diários e das narrativas dele sobre a sua trajetória no candomblé e tudo que aprendeu com seus mais velhos.

Por ser uma casa jovem, o Ilê Axé Ìyá Oxum tem também um perfil de pessoas muito jovens, principalmente, na faixa dos 20 anos. Pude observar desde o início uma casa muito plural, mas com uma predominância de pessoas negras. Por não me ocupar de uma descrição

quantitativa desses dados, todos eles são resultado de minha observação participante. Apesar disso, a casa conta com alguns membros mais velhos e que tem mais tempo de iniciação, iniciados há cerca de 15 anos como a Ìyá Egbe<sup>40</sup>. A casa conta com um corpo bem estruturado de cargos que ajudam o Babalorixá, cada qual em suas funções específicas, a manter a casa em funcionamento. Entre dezenas de filhos iniciados e mais uma dezena de abians, o Ilê de Oxum chamou minha atenção por ser uma comunidade consideravelmente fechada, que é longe de um perímetro urbano muito movimentado, como o centro da cidade ou outros bairros periféricos, mas que se preocupa ao extremo com a manutenção de seus costumes e modos de fazer.

Como bem assinala Vagner Gonçalves da Silva (2006) existe certa complexidade em investigar terreiros de candomblé, pois, aquele que adentra o espaço religioso deve se colocar a par de toda a estrutura de funcionamento da comunidade, hierarquia, regras, proibições, comportamentos. Como exemplifica ele, se quero saber sobre a estrutura de funcionamento de uma casa, devo questioná-la ao sacerdote e não a um iyawo ou abian e é nestes pontos que podemos perceber as sutilezas do funcionamento da comunidade.

O Ilê Axé Ìyá Oxum, não foi o primeiro terreiro que fiz parte, nem o que passei maior parte de minha vida, mas foi onde consegui notar com maior precisão estas distinções. Lembro da minha chegada a este espaço e como precisei reaprender uma série de coisas, como o dia que fui advertido que por ser homem deveria segurar a esteira no ombro e não embaixo do braço. Toda a minha vivência no terreiro de candomblé constitui parte integrante do conhecimento que trago para essa pesquisa, afinal o meu corpo-iniciado e sacralizado esteve a todo momento implicado nestas percepções, que ultrapassam a simples observação e se tornam parte da experiência.

Justamente por isso, descreverei aqui a experiência de quem já esteve dos dois lados e pode chegar e também observar. Uma das primeiras coisas que destaco é sobre a chegada no terreiro, é comum que uma casa de candomblé esteja sempre num fluxo constante com a chegada de filhos e clientes. É possível perceber que existem certas etapas a serem cumpridas até aí, assim que decide entrar na casa, o filho de santo passa por um jogo de búzios no qual é revelado o seu Orixá. Essa informação é fundamental, pois saber qual o seu Orixá “de cabeça”<sup>41</sup> vai determinar modos de vestir ou agir dentro do terreiro.

---

<sup>40</sup> Cargo feminino da “mãe da comunidade” responsável por auxiliar o sacerdote nas relações dentro da comunidade de terreiro.

<sup>41</sup> A expressão designa o principal Orixá de uma pessoa, aquele para qual ela é ou será iniciada.

Ao chegar no terreiro um rito comum, assim como em muitos outros, é tomar um banho de folhas para purificar o corpo, vestir as roupas apropriadas e ir saudar as divindades assentadas na casa, desde a porta até o quarto de santo. O *foribále*, ato de levar o corpo ao chão e tocar a cabeça no chão em respeito a divindade, muda de acordo com a divindade, filhos de divindades femininas fazem de forma diferente dos filhos de divindades masculinas.

Sobre as roupas apropriadas, neste caso, homens e mulheres precisam estar trajados com roupas que indiquem sua posição hierárquica e seu gênero, que também sofrem pequenas mudanças durante funções cotidianas e as festas públicas. De um modo geral, homens devem usar calção, camisu, e eketé e mulheres devem usar calção, saia, camisu, pano da costa e ojá na cabeça. As variações em termos de, tipos de tecido, cores e demais detalhes vão variar de acordo com a hierarquia da pessoa e com a ocasião, como bem exemplifica o Prof. Fernando Aguiar.

Todos portam elementos e acessórios sagrados que identificam seu Orixá e sua posição hierárquica dentro da casa. Aos abians, aqueles ainda não iniciados, não há diferenciação de gênero sobre essas insígnias. Para os *iyáwós*, é necessário o uso das insígnias consagradas a eles durante a iniciação, os *deloguns* que são fios de conta com várias pernas, sendo o número de pernas determinado pelo gênero da divindade em questão, o *mokan*, espécie de colar de palha com duas pontas que parecem vassouras pequenas, as *senzalas*, braceletes também de palha que são colocados em ambos os braços na altura do busto e os *idés*, pulseiras de metal, que varia em número de acordo com o gênero da divindade. Os búzios que ficam no *mokan* e *senzala* também tem posição determinada de acordo com a divindade, sendo búzios deitados, na horizontal, para Orixás femininos e búzios em pé, na vertical, para Orixás masculinos.<sup>42</sup>

Pude notar que, muitas vezes, há uma espécie de descontinuidade entre o gênero do indivíduo e o da divindade, em relação às funções do terreiro. Nem sempre interdições a Orixás femininos são continuadas a seus filhos sejam de qual gênero for, do mesmo modo, existem interdições a mulheres que não dizem respeito ao gênero do Orixá deste sujeito, mas ao gênero dele próprio.

Uma destas tradições é a de desfiar *mariwo*. O *mariwo* é a folha do dendezeiro, árvore sagrada no candomblé, a suas folhas desfiadas são colocadas nas entradas principais do terreiro

---

<sup>42</sup> Vimos no capítulo anterior, que, mesmo em África, existem certas flexões em relação ao tratamento de gênero para algumas divindades. Neste caso, o único Orixá que foge à regra de diferenciação de gênero é Oxalá, pois apesar de ser uma divindade masculina, a tradição do candomblé relembra um itan em que Oxalá se passou por *iyábá* e até hoje por consequência do que fez Oxalá recebe tudo de forma feminina, desde as insígnias religiosas até a roupa que veste nas festas públicas.

para demarcar que aquele espaço é sagrado e impedir a entrada de energias ruins, sendo colocado, por exemplo, no barracão, na porta do quarto de santo e na entrada do terreiro. Tradicionalmente no Ilê de Oxum a função de retirar e desfiar o *mariwo* é exclusivamente masculina, assim com a função de retirar outras folhas para uso ritual, como a folha de bananeira para fazer o acaçá<sup>43</sup>.

É bem verdade, que existem interditos dentro do terreiro que dizem respeito a presença ou não de alguns aparatos biológicos. É justamente por conta destes ritos e processos que costumou-se elaborar um argumento de exclusão de pessoas trans sob o pretexto de interferir diretamente nessas liturgias. Entretanto, devemos analisar com atenção este argumento para compreender até onde ele limita a aceitação de pessoas nestes espaços.

Já ficou claro até este ponto, que a relação de continuidade entre sexo/gênero/sexualidade é resultado de uma economia sexual cisheteronormativa e que para fins práticos esse discurso produz contradições e fissuras que podem ser percebidas através de corpos dissidentes de sexo, gênero e sexualidade. Logo, o sujeito que não tem um certo tipo de aparato biológico só deveria encontrar interdição na realização de um rito que exige este aparato e não em toda a estrutura de culto.

Em outras palavras, se um rito exige que a pessoa a desempenhá-lo possua útero, na lógica, ele exclui somente pessoas que não tem útero, mas não tem função ou objetivo de explicar ou negar identidades. Ora, e o que fazemos então com uma mulher cisgênero que já não possui útero por algum motivo? Retomamos aqui a proposição do Flor do Nascimento (2019) sobre homens e mulheres cisgênero estéreis ou que já não possuem, por algum problema de saúde, os seus aparatos biológicos. De fato, existem lacunas que nunca foram preenchidas, justamente porque alguns destes debates nunca foram uma necessidade, como são hoje.

Para tanto, é preciso entender o que de fato é este corpo que habita o terreiro. Flor do Nascimento (2019) nos oferece uma boa alternativa para pensar esse corpo. Segundo ele, o corpo é visto como algo sagrado no candomblé, como um verdadeiro templo e morada da divindade, esse corpo passa por processos rituais que o torna sagrado, como o banho de folhas, os ebós, e sacudimentos. Esse corpo-altar passa a ser recoberto de tabus e proibições, chamados de ewós e kizilas. Ele explica que um dos fatores de tensão sobre o corpo no candomblé é justamente porque herdamos da tradição africana uma noção de que não há separação entre corpo e alma do modo cristão, o nosso corpo não é visto como impuro ou pecaminoso, logo

---

<sup>43</sup> Comida votiva feita com milho branco cozido e enrolada na folha de bananeira.

qualquer tipo de modificação ou intervenção neste corpo-templo diz respeito também a divindade que nele habita.

Se este corpo-templo é a morada do Orixá e sagrado por excelência esse corpo é também a manifestação estética e espiritual do Orixá e do filho de santo no cotidiano do terreiro, como mostra Paulo Correia (2014) ao tratar sobre o corpo-transe no candomblé. Ele recorre aos estudos afro-brasileiros clássicos, desde Nina Rodrigues até Bastide, para exemplificar como a questão do transe sempre despertou curiosidade e debates. O transe para ele é o ápice da relação entre o indivíduo e sua divindade, é quando estão em maior comunhão e o momento em que as divindades vem à terra para ritualizar. É através desse corpo-transe que os Orixás, dançam, abraçam, e manifestam sua presença mais notável, se vestem, convidam outros deuses, dão seu ilá (“grito” específico de cada Orixá) e seu jinká (cumprimento realizado pelo Orixá).

Correia (2014) nos mostra que este corpo é meticulosamente preparado dentro das tradições para que deixe de ser profano e passe a ser um corpo sagrado. Desde a iniciação o yawo vai ser passar por rituais em seu corpo, que vai ser preparado para receber o Orixá e marcado com as insígnias que o sacraliza e identifica como parte de sua tradição, a exemplo das “curas”<sup>44</sup> “O corpo-transe se transfigura no corpo-ritual desde a feitura do santo que teatraliza e dramatiza e encena ao mesmo tempo as histórias trágicas e também alegres dos deuses.” (2014:10).

É este corpo-transe que se constitui como o vetor da performance do transe e da relação com as divindades, é nele que está circunscrita às possibilidades de existir e perceber o universo afro-religioso, o corpo se torna extensão do divino e assim é também cultuado e zelado. Pouco a pouco esse corpo é educado a lidar com as dinâmicas do candomblé, do transe, dos atos, da dança, do comportamento e da expressão estética que vai desempenhar nos momentos devidos, a iniciação e os rituais transformam esse corpo não só em morada da divindade, mas em parte dela. Quando falo sobre o corpo afro-religioso nesta dissertação é sobre esse corpo repleto de atravessamentos e significados que estou falando, sobre a noção de sacralidade deste corpo-templo, pois se a noção de orí sustenta a ideia de uma filosofia da existência humana em suas escolhas e pensamentos é o corpo que completa essa lógica na realização e percepção do mundo.

É comum ouvirmos que é na cozinha, onde tudo acontece dentro de um terreiro, a tradição estabelece que é um espaço eminentemente feminino. O cargo que designa a pessoa responsável por todo o cuidado com esse ambiente, no preparo das comidas votivas e demais

---

<sup>44</sup> Curas é o nome popular no candomblé das escarificações rituais feitas na pele do iyawo durante a iniciação.

alimentos é o de Ìyábase, um cargo exclusivamente feminino, ocupado no Axé Ìyá Oxum por Mãe Cleide (Omireleji). Contudo, neste caso a cozinha não é apresentada como um interdito aos homens, mas é o espaço cuja primazia é tradicionalmente feminina.

Bem como, as funções de imolação são de responsabilidade masculina e tarefas domésticas cotidianas, como limpeza e manutenção do espaço físico do terreiro podem ser desempenhadas por todos, independente do gênero. Tendo este cenário no horizonte, percebo que devemos considerar dois fatores primordiais. O primeiro é a existência da relação entre alguns cultos com pessoas de um gênero específico, como é o caso do culto à Exú e Ògún, que são eminentemente masculinos por serem Orixás ligados a energia masculina e ao poder de realização do homem dentro da comunidade.

Com isto, não quero dizer que essas divindades não são cultuadas ou alimentadas por mulheres, até porque existem mulheres iniciadas para estes Orixás<sup>45</sup>, mas eu pude perceber que existe uma lógica dentro do candomblé que alinha determinadas divindades a papéis de gênero desempenhados pelos seus filhos, a partir disso o segundo fator a ser levado em conta é em relação a história do candomblé e a sua organização.

Durante as minhas investigações no terreiro, analisei uma das minhas hipóteses sobre papéis de gênero dentro do terreiro estarem diretamente ligados a uma divisão sexual do trabalho no decorrer da história. Se pararmos para pensar, há um certo nível de obviedade nessa questão, visto que o terreiro não é um núcleo apartado da sociedade, mas não é tão simples assim. De fato, existem casos que esta correspondência é verdadeira, como, por exemplo, os trabalhos braçais, que são encarados como trabalhos preferencialmente masculinos dentro da comunidade, assim como fora dela, entretanto, há casos em que esta correspondência não existe, podendo ser expressada através de atividades que podem ser realizadas por todos.

O terreiro foi pensado como uma instituição funcional na sociedade brasileira, era preciso estabelecer lugares, funções e cargos bem determinados para que a comunidade conseguisse resistir enquanto estrutura sócio-política e religiosa. Isso não significa que esses lugares devam ser pensados como estáticos, ao contrário disso, eles têm mudado constantemente durante a história, como é o caso da iniciação de homens como *elegun* e a ascensão destes ao posto máximo de sacerdote.

---

<sup>45</sup> Um exemplo da complexidade disso é que o ritual do *ipadê* que tem relação direta como Exú e a função de alimentar e saudar ele e os ancestrais é de total execução feminina, tendo cargos exclusivamente femininos e sendo elas as responsáveis por todo o processo. No Ilê Axé Ìyá Oxum os cargos de Ìyá Dagan e Otun Dagan, responsáveis pela cerimônia, são ocupados respectivamente por Mãe Renata (Ikú Tanaré) e Mãe Kailainy (Omi Sele).

Desde a iniciação até a maturidade dentro do terreiro esses costumes são transmitidos e ensinados, como forma de manter a tradição daquela comunidade. Existem vestimentas por exemplo, que distinguem o gênero do noviço durante a saíde *iyáwó*, cerimônia pública de apresentação dos novos iniciados, sendo comum no Ilê Oxum o uso de roupas femininas e masculinas para a apresentação destes de acordo com o seu gênero, já a roupa do *run* (dança) do Orixá obedece ao gênero daquela divindade.

É possível notar que existem complexos emaranhados que vão determinar quais funções obedecem a diferenciação de gênero ou não, a tradição pode ser entendida, nestes casos, como a transmissão de conhecimentos e costumes dentro de uma mesma linhagem de santo. A raiz é a responsável pela construção de modos, condutas e liturgias que vão passar a orientar sua descendência, logo, costumes ou interditos que são comuns ao Ilê Axé Ìyá Oxum, herdados de sua família, podem não fazer sentido para outras tradições e famílias de candomblé.

Sendo assim, pude observar um universo atravessado por regras e categorias que carregam em si história e função importante no contexto intrarreligioso. Na mesma medida em que essas categorias fazem sentido para toda aquela comunidade elas são também extremamente relacionais, podendo variar de acordo com o contexto e a posição do que se pretende compreender.

Nos diálogos que tive com membros do terreiro, percebi que tudo isso passa a fazer sentido quando se entende qual o seu lugar dentro da comunidade e qual o objetivo e a lógica subjacente do que se pratica. Para tal, é preciso ir além da mera diferenciação estética, é necessário que haja uma compreensão global sobre a estrutura religiosa em seus mitos, ritos, funções e liturgias.

### **3.3 A transexualidade como subversão das categorias.**

Um destes membros foi Kurt Simon (Korinbodô), homem trans de 22 anos, *iyáwo* de Oxum e filho da casa há mais de um ano. A trajetória de Kurt me chamou a atenção pelo modo como a história dele se desenrola dentro do candomblé, pois Kurt realizou o seu processo de transição de gênero logo após a sua iniciação na religião, o que demandou dele alguns enfrentamentos e desafios para a reivindicação de sua identidade social e religiosa.

Kurt foi um dos meus maiores interlocutores sobre a questão da transexualidade no candomblé, em nossos diálogos pude estabelecer um novo olhar sobre todo o campo e compreender coisas que ainda não conseguia perceber. Embora tudo isso tenha girado em torno de alguns diálogos

informais, sobre os quais tomei nota quando achei pertinente, fizemos também uma entrevista com perguntas mais direcionadas a fim de apresentar a história dele com o candomblé.

Deste modo, pedi que ele falasse um pouco sobre sua história de encontro com o candomblé, em que momento ele havia conhecido a religião, adentrado e se iniciado e em que momento o processo de transição de gênero entrava em cena.

Eu conheci o Candomblé em outubro de 2015, mas adentrei em 2016 definitivamente. Antes disso eu fui criado na igreja evangélica né, filho de pastora, filho de missionária, sobrinho de diaconisa e enfim. Eu sempre achei que nunca me encaixava ali, nunca fiquei encaixado em nada. Então em 2015 e 2016 foi quando eu conheci o candomblé, entrei no candomblé, ainda não tinha transicionado né, entrei como “ela” obviamente. E aí eu fui conhecendo o que era terreiro, fui conhecendo o que era hierarquia, mas velhos, mais novos, fui conhecendo que era bater cabeça, fui conhecendo o que era orixá, o que era conexão. (KURT SIMON, 2023).

Kurt sempre deixou claro que o entendimento sobre sua identidade não foi algo que ocorreu repentinamente e passou por etapas de questionamentos, que envolveram inicialmente a sua sexualidade e posteriormente o seu gênero. É possível até notar um certo padrão, que é semelhante ao caso de outras pessoas LGBT’s que entram para o candomblé, nascimento em uma família de tradição cristã. Assim como em outros casos, o amadurecimento faz com que sujeitos se percebam fora desta economia sexual cisheteronormativa e passem a procurar espaços nos quais encontre acolhimento.

E foi em 2019 que me iniciei, eu ainda assim não tinha transicionado, mas já fazia ideia do que queria, porém né, quando, antes de eu me iniciar, eu cheguei a comentar com o pai de santo que me iniciou, que eu não me sentia bem como “ela” que eu gostaria de ser chamado como “ele” de ser tratado como “ele” nesses pronomes e tal e aí ele me disse que depois resolvia isso, que era mais ou menos assim, só uma fase. E aí eu iniciei em 2019 [...] quando eu saí, eu já saí dizendo, vou aproveitar e transicionar, cheguei para o pai de santo que me iniciou e falei novamente que eu gostaria de ser chamado de “ele”. (KURT SIMON, 2023).

Fica evidente em nossas conversas que até este momento essa ainda não era uma coisa latente, por mais que fosse algo fundamental para o entendimento pessoal, a reivindicação desta identidade era mais um sentimento, uma necessidade, não um discurso elaborado sobre o que isso. Um exemplo disto é que após sua saída, Kurt conversou com o seu então pai de santo da época sobre a decisão de transicionar e pediu permissão para ser tratado como um homem e ser chamado de Dofono<sup>46</sup> quando passasse por sua obrigação de um ano de iniciação.

[...] ele disse que não porque ele tinha iniciado uma Dofona, ele tinha iniciado “uma” *iyáwó* para Oxum e que Oxum jamais me reconheceria como “ele” uma vez que eu fui iniciado como “ela”. E aí isso me entristeceu, mas ainda

<sup>46</sup> O termo Dofono se refere a ordem de iniciação de um barco de *iyáwos*, grupo de pessoas iniciadas juntas. O Dofono é justamente o primeiro da ordem.

assim continuei passei o primeiro ano né? Cumpri e percebi que isso foi causando impacto sendo motivo de piadas, que o povo me chamava por “ela” mas também me chamava de Kurt como se fosse assim, zoeira. E aí eu fui desistindo, mas assim, desistindo, mas procurando uma pontinha de esperança. (KURT SIMON, 2023).

O relato de Kurt nos mostra que é fundamental não romantizarmos o espaço do terreiro. Não podemos achar que este lugar está isento do racismo, machismo e da transfobia. Quando não estão dentro da comunidade, os membros do terreiro vivem uma vida comum, trabalham, estudam, muitas vezes tem uma família consanguínea que não é da religião e fazem tudo isso numa sociedade estruturada por todas essas formas de violência. É até lógico pensar que se esses preconceitos atravessam o cotidiano dessas pessoas e elas estão em comunidade, em algum momento, essas violências vão atingir a comunidade internamente.

Entre 2020 e 2022 eu fiquei sem terreiro, mas nesse período eu já tinha certeza e comecei a transição. Primeiro eu comecei a transição, o processo de transição quanto aos pronomes ele/dele, retificação, nome, gênero, essas coisas, essas besteiras né. E aí eu conheci, tinha saído, me afastado do Candomblé por vários outros motivos, nesse meio termo eu percebi o quão era e continua sendo difícil pessoas trans, mulheres e homens trans adentrarem ao terreiro e serem respeitadas em seus pronomes. (KURT SIMON, 2023).

De certo modo, por ter iniciado sua transição dentro do terreiro, Kurt experimentou a violência e a discriminação de modo inverso ao usual. É comum achar relatos de pessoas que já estão acostumadas socialmente com essas violências e buscam no terreiro um local de acolhimento, apesar de inicialmente ter buscado o terreiro por, de algum modo, não se encaixar na igreja, às primeiras experiências de discriminação em relação a sua identidade de gênero acontecem justamente dentro da comunidade que um dia lhe acolheu, mas agora já não lhe compreendia.

Porque como eu ouvia, um culto tradicional onde se é mulher e homem, o que no máximo vai existir é a mulher com mulher e o homem com homem, mas jamais uma mulher exigir se chame de ele e um homem exigir que se chame de ela. E por mais que fosse uma mulher ou homem trans, passou da porta, homem trans bota saia, mulher trans camisu e calção e isso me entristecia. (KURT SIMON, 2023).

O que essa fala sugere é que, de fato, os terreiros passaram a elaborar uma nova forma de lidar com categorias sexuais e organizá-las de modo a não prejudicar o funcionamento de sua tradição. Há então uma expectativa de continuidade entre sexo, como dado biológico, e gênero, entretanto, não há necessidade de correspondência entre gênero e sexualidade, como

no resto da sociedade. Podemos afirmar através da fala de Kurt e também dos relatos do Prof. Fernando que existe uma visão, na qual é possível secularizar a sua sexualidade e sua vida no terreiro, como se de algum modo, ali dentro esses sujeitos deixassem de ser quem são e não fossem ligados a sua orientação sexual.

Já a transexualidade fere justamente esse princípio, não há como esconder a dissidência de gênero, não há como fingir não ser ou até mesmo deixar isso para fora do terreiro. Estamos tratando aqui sobre identidade, o conceito sobre o qual se estrutura a ideia de sujeito, logo, pessoas transexuais subvertem uma ordem posta de costumes baseados na distinção sexual dentro da comunidade de terreiro.

Nesse meio tempo Kurt conta que chegou, até mesmo, a desistir da transição, pois acreditava, neste momento, que precisava de aceitação e não encontrava nenhuma casa de candomblé que o aceitava do jeito que era. Ele narra que foi para Salvador, passou a viver lá e começou então a etapa mais intensa da sua transição. Em busca de uma certa passabilidade, que envolvia incorporar ao seu corpo e aos seus jeitos um arquétipo masculino, ele passou a se hormonizar, sem acompanhamento médico ou qualquer orientação, sofreu com os efeitos dos hormônios que pioraram suas crises de ansiedade e lhe trouxeram alguns prejuízos à saúde.

É em Salvador que ele passa a se filiar com uma mãe de santo que era filha de Pai Bruno, dirigente do Ilê Axé Ìyá Oxum. Conheci Kurt no início de 2022, na sua primeira vinda para o terreiro, quando ainda não era filho da casa, mas neto, apesar disso, nossos primeiros diálogos só foram ocorrer algum tempo depois. A sua vinda para Aracaju foi um divisor de águas em sua vida, pois, devido a problemas pessoais não pode continuar junto a sua mãe de santo.

Conheci pai Bruno e entrei como neto, não vim como filho dele. E aí minha primeira pergunta foi: eu sou um homem trans, será que eu vou ter que usar saia ou usar um um pano da costa passado? foi quando ele olhou pra mim e fez essa pergunta a ele se tinha essa necessidade e ele olhou pra mim e fez bem assim: você não é homem? E eu respondi que sim, ele: então, homens na minha casa usam camisu, calçolão e eketé e mulher é camisu, calçolão, saia, pano da costa e pano de cabeça. Isso causou um impacto, acredito que bem mais em mim do que nele, porque eu não estava acostumado com isso né? (KURT SIMON, 2023).

Tão acostumado com as violências sofridas, ele já carregava o hábito de compreender quais concessões precisaria fazer para existir dentro do espaço religioso. Apesar de certa função ritual, as roupas servem como elemento distintivo e indicador dentro do terreiro. Não é possível pensar as identidades dissociadas do modo como são identificadas neste espaço, portanto, não faz sentido negar o uso de uma roupa a uma pessoa transexual e dizer que a aceita naquele espaço. No limite, a condição da presença na comunidade é a não aceitação da identidade

daquele sujeito, logo, permitir que pessoas trans usem roupas apropriadas a sua identidade de gênero é nada mais que coerência diante de um discurso de acolhimento desta identidade.

É tão raro ter alguém que simplesmente respeita e que procura ali saber como você quer ser tratado, como é que você se chama, o seu verdadeiro nome, quem você realmente é e que não coloca meios termos para você fazer o mínimo, né? E o digno que é o direito que todo e qualquer ser humano tem de cultivar os seus deuses, cultivar sua ancestralidade. (KURT SIMON, 2023).

Com isto não quero afirmar que este é um debate encerrado e que a simples ideia de acolhimento basta para resolvermos uma questão tão complexa, como bem afirmou o Prof. Fernando, é preciso ter cautela com o modo como esses discursos chegam no terreiro, para que não invadam esses espaços de forma violenta e crie tensão, mas não acolher essas pessoas é também violentá-las. Sobre isso, Kurt conta que sua entrada no Ilê Axé Ìyá Oxum mudou muitos conceitos que tinha sobre terreiro, ancestralidade e Orixá.

E aí, quando eu cheguei aqui, eu percebi que apesar de ser um culto tradicional eu aprendi que Orixá não escolhe genitália definitivamente né, que ele escolhe pessoas, independente do que essas pessoas são, de quem são essas pessoas, realmente são pessoas. Ele não vai olhar se você tem uma genitália assim ou a genitália assada, ele vai olhar pra você como pessoa e acabou sabe. Eu fui aprendendo isso do dia que eu entrei, tem um ano e meio que eu estou aqui, do dia que eu entrei e até os dias de hoje e é uma coisa que me assusta porque eu sou tratado dignamente aqui, eu sou respeitado dignamente aqui, eu tenho o meu lugar de fala né? Ele me deu este lugar de fala, ele me deu essa chance, ele me deu essa oportunidade.

O fato, é que com o passar do tempo, não somente a academia passou a se debruçar, ainda timidamente, acerca da transexualidade no candomblé, mas esses sujeitos passaram a exigir certo controle de suas narrativas, começaram a ocupar postos de poder dentro da religião, passaram a buscar e estudar formas de justificar a presença de suas identidades nesse espaço e passaram a incorporar em suas vidas discussões importantes, em torno de conceitos que lhe fortalecem a sua tese. O que quero dizer é que, a compreensão sobre esse tema parece caminhar de modo coletivo, as discussões sobre a presença de corpos trans em comunidades de terreiro é constituída de várias maneiras e a partir de pontos diferentes.

Eu fiquei muito feliz, eu fico muito feliz e eu acredito que Candomblé é isso eu acredito que transicionar não é só pra pessoa em si, mas é pra todo um conjunto a pessoa aqui que está ali transicionando ela quer o mínimo que é digno que é o respeito porque ah eu não aceito beleza você não aceita, mas entre a aceitação e o respeito existe um abismo você não aceita, mas você é obrigado a respeitar. Porque quando eu me coloco no lugar de aceitar e me submeter àquilo eu estou me colocando em um lugar de desigualdade. Quando na verdade eu estou tratando de igual para igual. Eu estou tratando

de um homem para o homem, de um ser humano para o ser humano. (KURT SIMON, 2023).

Kurt explica que encontrar acolhimento e respeito em sua atual casa de santo foi simplesmente surreal. Que esse encontro lhe deu novas perspectivas para a vida e para encarar determinadas coisas sobre sua própria identidade. Entre algumas destas coisas, tivemos a oportunidade de conversar algumas vezes sobre a sexualidade. Ainda que seja um homem trans, Kurt sempre manifestou como se sentia incomodado com as pressões sobre papéis de gênero e sexualidade. É como se no imaginário da sociedade, inclusive das outras pessoas transexuais, segundo ele, os seus corpos precisassem se adequar aos padrões cisheteronormativos. Logo, um homem trans deveria emular os traços e comportamentos de um homem cisgênero para conseguir o mínimo de reconhecimento sobre a sua identidade. Foi neste diálogo que expus a ele as discussões acerca da não necessidade de continuidade entre sexo/gênero/sexualidade/desejo.

[...] e eu fico muito feliz quando eu vejo casas de culto tradicional que tem toda uma tradição acolhendo pessoas trans e digo isso com muito amor, orgulho e com muita gratidão a minha roça. Eu não sei explicar nem definir, mas eu digo de certeza, o impacto foi muito em mim porque eu não esperava ser bem recebido, ser bem acolhido e ser bem tratado como eu estou sendo agora. (KURT SIMON, 2023).

Kurt fala como sempre se orgulha do lugar onde chegou e de como a sua presença é algo natural dentro do terreiro. Há respeito de todos e reconhecimento de sua identidade, ele não se sente excluído do funcionamento e organização geral da casa, desempenhando suas funções como qualquer outro filho e obedecendo as interdições pertinentes ao seu lugar na hierarquia do terreiro. Podemos ver no exemplo da vida dele como trajetórias de membros de uma comunidade podem informar sobre a lógica de funcionamento geral da mesma. São essas narrativas que apontam para o modo como um terreiro se enxerga, enxerga os seus membros e enxerga o mundo.

A escolha de Kurt como interlocutor neste trabalho me ajudou a vislumbrar toda esta pesquisa a partir de uma nova lógica. A sua história reposiciona todo o entendimento tradicional sobre as categorias sexuais e estica a noção de papéis de gênero a um nível crítico. O que quero dizer com isso é que a história de Kurt nos oferece um duplo processo de mudança em sua identidade. Devemos considerar, a partir de todo o exposto até aqui, que a iniciação de fato formula para o sujeito uma nova condição de ser e existir no mundo, ele recebe outro nome (orunkó), passa por um processo de morte simbólica e renasce como um noviço em seu casamento ancestral e espiritual com o Orixá. Aliado a isso Kurt passava também pelo processo

de entendimento de sua identidade de gênero, algo que desafia as concepções mais substanciais de mundo aos seus limites.

Enfim, durante todo o período de investigação desta pesquisa o campo se apresentou a mim como algo surpreendente, complexo e dinâmico. Entre as minhas pretensões iniciais e o modo como resolvi desenvolver os dados obtidos, para as etapas dessa discussão prática, há grande amadurecimento do meu olhar sobre esta dissertação e sobre o meu objeto, o que me fez desenvolver novas formas de pesquisar e de compreender o que estava diante de mim. Portanto, considero que a experiência etnográfica apresentada nesta dissertação cumpre o principal propósito da pesquisa, de demonstrar como as categorias sexuais podem ser entendidas na formação do candomblé durante a sua história.

## 4 CONCLUSÃO

Esta pesquisa é antes de qualquer coisa uma possibilidade de retorno, uma retomada de conceitos importantes, não só dos estudos afro-brasileiros, mas também das comunidades de terreiro. A proposta de recuar em busca do entendimento sobre a formação do candomblé e das categorias de gênero que estruturam o culto foi importante para a fundamentação de um debate sobre novas questões e a partir de outros primas, como é o caso da transexualidade neste espaço religioso.

Como desenrolar de todo o apanhado histórico e das análises socio-antropológicas resultam algumas discussões importantes que devemos pontuar, como forma de apontar caminhos para que a temática da transexualidade no candomblé possa ser ainda mais aprofundada e que as discussões em torno disso possam ser refinadas. Deste modo, destaco aqui alguns pontos importantes para sintetizar as investigações empreendidas nesta pesquisa.

Se inicialmente pretendia somente observar a transexualidade como fenômeno objetivo a ser destacado nas interações particulares dos terreiros, ao fim desta dissertação percebi que eu tinha algo novo em minhas mãos. A densa revisão em torno de conceitos dos estudos afro-brasileiros e de uma historiografia do candomblé me fez compreender que o eixo fundamental deste trabalho era justamente a investigação sobre a construção destas categorias sexuais no candomblé. Com isso, não quero dizer que a transexualidade passou a constituir algo de segundo plano, mas que percebi a necessidade de situá-la em um percurso histórico e antropológico de discursos e práticas que enredaram a formação do terreiro.

Sendo assim, o primeiro ponto que destaco é sobre a necessidade de compreender que é fundamental partir de uma reconstituição histórica da construção das categorias de gênero e como essa construção impactou na formação de um modelo de organização próprio para o candomblé, que definiu lugares e funções para homens e mulheres na gestão destes espaços. O que apresento no segundo capítulo desta dissertação é justamente, um esforço no sentido de realizar uma análise crítica sobre todo este processo.

A busca por uma origem dos conceitos e pela constituição dos costumes antigos é algo que está presente no discurso das novas gerações que adentram as casas de candomblé. Ao tempo em que há certa preocupação em fazer a manutenção das tradições e dos ensinamentos dos mais velhos, sobre os modos de fazer, há também uma preocupação em discutir novas possibilidades do terreiro continuar existindo, tanto como espaço agregador de diversidade, quanto como guardião da tradição afro-brasileira.

Localizar conceitos, termos e categorias na história é parte integrante de todo este movimento. É preciso compreender o lugar social e político do terreiro na formação desse *ethos* afro-brasileiro. A compreensão de que o sexo, o gênero e a sexualidade têm sido norteadores de um modelo de organização do candomblé é imprescindível para que não se consolide uma ideia de inatismo dos conceitos. Nenhuma dessas coisas surgem do nada e todo o trabalho empreendido nesta pesquisa prova exatamente isso.

As categorias sexuais tem sido balizadoras da experiência de organização dos terreiros, assim como foram e são princípios de estruturação da própria sociedade brasileira. O modelo de pensamento biologizante do ocidente é inculcado nos indivíduos escravizados, estes passam a naturalizar essas ideias e as carregam consigo para dentro das suas casas religiosas, que são construídas em torno destes conceitos.

As experiências contrastantes entre a formação do candomblé baiano e do candomblé sergipano exemplificam bem o funcionamento dessas categorias. Se lá pode-se observar uma noção da tradição estruturada a partir do feminino e da mulher como liderança de maior poder dentro do culto, aqui em Sergipe temos um verdadeiro candomblé forjado a partir da dissidência, mesmo que isso não coloque em cena nenhum juízo de valor. É este candomblé edificado por homens homossexuais vindos da Bahia que toma forma e contornos próprios, fazendo com que aqui, as relações de gênero e a organização das categorias sexuais também tivessem novos arranjos.

Mais do que isso, como vimos com o Prof. Fernando Aguiar, em alguma medida a reprodução desses valores tradicionais aqui, partem da necessidade de manter uma aura do tradicional em torno destes espaços era uma tentativa que aglutinar famílias e de conquistar respeito e legitimidade perante a sociedade. É como se a existência do candomblé estivesse condicionada a aceitação pública e de fato estava. Uma articulação entre grandes Iyalorixás com figuras políticas foi fundamental para acabar com a proibição das festas e coibir algumas perseguições.

Vale destacar, ainda, outras coisas nesta discussão. Diante do exposto não podemos reduzir as experiências religiosas afro-diaspóricas no Brasil a um mero legado colonial, ou que todas as categorias analisadas ratificam essa relação. Ao contrário disto, podemos afirmar que o candomblé foi bem sucedido justamente por conservar uma cosmopercepção africana na diáspora, a experiências religiosas se construíram em torno das noções mais íntimas de pertencimento, comunidade e ancestralidade africana. Um exemplo disto é a categoria Ìyá, que precisou em algum momento atender as demandas do colonialismo, mas continuou sendo em

função e conceito uma categoria africana da mãe que extrapola os limites da família tradicional euro-cristã.

Pude perceber, a partir de minha experiência pessoal, da minha estadia no campo e dos olhares para essa historiografia dos estudos afro-brasileiros, que, sem dúvidas, a construção desse indivíduo afro-religioso é multifacetada e complexa, diferente do indivíduo africano que o culto aos Orixás e aos seus ancestrais atravessa o seu corpo e mente como algo intrínseco a sua existência e integrante de seu cotidiano, na diáspora brasileira, o grande desafio foi o da construção de possibilidades de um retorno mítico e espiritual a essa terra-mãe e aos braços de seus ancestrais. Porém esta talvez seja uma discussão que deva ser abordada com mais profundidade em outros momentos.

O ponto é que, os argumentos que explicam essa relação entre categorias coloniais e a construção do terreiro, não visam justificar as próprias categorias, mas explicar o cenário. Numa sociedade generificada, em que esta diferença indica papéis e lugares radicalmente determinados, o candomblé encontrou estratégias de sobreviver e também acolher, fazendo e refazendo o gênero através de ritos, interditos e mitos. Alguns costumes permanecem outros se vão e o que determina isso é a mudança do olhar no tempo sobre a tradição.

Há hoje, por exemplo, quem ache tolice a necessidade de certo sincretismo com os santos católicos e falem de forma contundente sobre a separação dos dois mundos, sobre como essa estratégia para manter vivo o culto aos deuses negros não é mais necessária. Há quem ache que é compreensível que as casas mais tradicionais ainda realizem missas em dias especiais como Corpus Christi, visto que isso passou a fazer parte da tradição com o tempo e não oferece nenhum tipo de ofensa a ninguém. Há ainda quem não vê com bons olhos homens usando pano de cabeça, ou questione mulheres usando xere, instrumento ritual.

O que vi e ouvi dos mais velhos no Ilê Axé Ìyá Oxum é que o tempo em que se iniciaram já não é o mesmo de hoje e que muita coisa mudou, mas que é necessário manter os costumes na medida do possível, mas sem deixar de adaptar-se aos novos tempos. É fato que nada sobrevive ao tempo e que as tradições que um dia tiveram origem, um dia encontrem seu fim ou se transformem em outras coisas, mas existem coisas que mantêm todo esse sistema funcionando, como a ancestralidade e a cosmovisão afro-religiosa.

Tomo de empréstimo aqui a discussão levantada pelo antropólogo Eduardo Oliveira (2012) sobre a construção de uma filosofia da ancestralidade. Para além da mera noção de transmissão de conhecimento e de um conjunto de traços culturais a novas gerações, ou a valorização de um legado anteriormente edificado, ele propõe uma revisão de todos esses

conceitos, contrastando com que foi e é estabelecido pelo ocidente em seu projeto de civilização que ruiu.

Oliveira (2012) destaca que, diante de todos os fracassos do pensamento ocidental em dominar a natureza, a mente e o Outro, o mundo não pode ser entendido como o resultado do discurso, mas algo que permanece independente deste. O pensamento racional, utilitarista e capitalista desencantou o mundo, no sentido Weberiano do termo, e o afundou em sua própria crise de sentido. Não há nesta mesma forma de pensamento uma saída lógica para as prisões que esse modelo nos colocou. O sistema do capital, a lógica que preconiza o indivíduo como centro de realização no mundo, a exclusão e dominação de uma cosmovisão pretensamente universal não podem ser balizadoras da existência. (OLIVEIRA, 2006).

Ele propõe então que voltemos o olhar para o outro lado, para o entendimento de uma Cosmovisão Africana, que, para além da África, também se estabeleceu na diáspora. Em seus termos, somos africanos ao nosso modo e como podemos e reconstituímos o que conseguimos do continente mãe aqui no Brasil, seja na cultura, na religião, na estética ou na linguagem. O fato é que a possibilidade está no que já fazemos e não muito distante do mundo que edificamos a partir do legado ancestral.

Deste modo, Oliveira (2006; 2012) propõe uma Filosofia da Ancestralidade, na qual podemos reconhecer a complexidade e completude de um sistema baseado numa cosmovisão africana. Em termos relacionais essa cosmovisão africana é uma verdadeira ontologia, que tem a ancestralidade como sua epistemologia equivalente, que produz uma ontologia diversa, heterogênea, que não entende a existência no mundo a partir do indivíduo, mas do grupo, que vê na alteridade um caminho coletivo. Desse sistema ainda resulta uma possibilidade de ética, representada por um encantamento ou reencantamento do mundo a partir de outra lógica que não opõe razão e emoção, que não é dura e sem conexão com o mundo.

A discussão proposta por Oliveira (2006; 2012) sintetiza bem o que eu compreendo como movimento que paulatinamente ocorre dentro e fora dos terreiros. A transexualidade é somente um dos pontos de tensionamento ao que se convencionou como tradição. É cada vez mais comum repararmos que o terreiro tem mergulhado em si para descobrir novas forma de estar no mundo sem que reproduza padrões estéticos e morais de uma sociedade estruturada pelo racismo e demais opressões.

O professor e Babalorixá Sidnei Nogueira (2020) propõe um caminho semelhante, só que de modo mais específico, ele elabora seu pensamento em torno de uma epistemologia das comunidades tradicionais de terreiro. Segundo ele, essa epistemologia emerge da encruzilhada e da figura do Orixá Exú. É na encruzilhada que se encontram os caminhos, as possibilidades

de ir e de existir. Exú e a encruzilhada representam um princípio epistemológico que evidencia a diversidade e a multiplicidade como formas de conceber o mundo e as relações.

Para ele, a epistemologia de terreiro é um caminho de resgate de uma filosofia, de um pertencimento. É essa epistemologia que nega todo o legado colonial entranhado nos terreiros, que nega a visão unívoca de mundo ocidental e evidencia o fracasso do modelo branco, ocidental, capitalista, heteronormativo e judaico-cristão, ela tem como objetivo devolver humanidade e sentido às práticas negras, nas quais o princípio exuístico mostra que o erro pode virar acerto. Ela rejeita o controle colonial sobre os corpos de mulheres, negros, indígenas e LGBT's e assusta o conservadorismo porque propõe que somos feitos de possibilidades de existir.

A epistemologia de terreiro é, então, uma resposta a um modelo de sociedade que não se sustenta em sentido, que encarcera, mata e subjuga corpos dissidentes e acima de tudo uma alternativa de existir no mundo, uma forma de reconhecer aquilo que não pertence ao espaço do território-terreiro e que foi imposto pela violência colonial (NOGUEIRA, 2020). Uma forma de se apoderar de conceitos e filosofias ancestrais para estabelecer novos modos de pensamento que acompanhem as novas vivências e existências que se apresentam no mundo contemporâneo.

Trago esses dois teóricos de uma epistemologia afro-brasileira na conclusão desta dissertação pois considero que eles sintetizam de forma satisfatória tudo o que foi trabalhado durante toda esta pesquisa e oferecem caminhos para que possamos ir além nas discussões sobre terreiros e pautas emergentes como a transexualidade. É preciso que nossas teorias e discussões passem a dar conta de um novo mundo, um mundo pós-colonial e decolonial, que tensiona a todo momento os saberes estabelecidos como universais e verdadeiros.

Podemos pensar ainda sobre papel da antropologia em toda esta discussão e no avanço de novas perspectivas epistemológicas. Procurei demonstrar de forma breve nessas páginas como a reflexão sobre a antropologia, a partir da análise de trabalhos clássicos no campo e trabalhos atuais, nos permite não somente traçar um comparativo metodológico, como também maturar novos caminhos e novos olhares acerca de velhos e novos problemas. Considerando o alargamento do escopo de temas nos estudos sobre comunidades tradicionais de terreiro, é interessante que essa nova antropologia busca dar conta dessas discussões ao passo em que estas comunidades discutem a emergência de algumas dessas pautas internamente, como é o caso da transexualidade nos terreiros.

O fato é que a antropologia encara junto ao terreiro um processo de descolonização de suas práticas e volta do seu olhar para outras epistemologias que permitam uma construção fora

dos eixos eurocêntricos. Apesar de ter surgido como uma ciência tipicamente moderna e de objetivos coloniais. A apropriação da antropologia por novos sujeitos, possibilita uma transformação de sua estrutura e novas possibilidades teóricas e metodológicas em seu uso.

Essas novas perspectivas epistemológicas também são trabalhadas por Flor do Nascimento (2016) em seu texto sobre o mercado-olójá e o mercado-capitalista, que discute o papel de Èṣù Olojá enquanto fundamento filosófico e cosmológico yorùbá que tem como princípio a comunicação, a circularidade e a troca como forças motrizes das relações humanas, princípio este que segundo o autor está fortemente presente no candomblé brasileiro e nas relações que as comunidades de terreiro estabelecem entre si e com os outros.

Sendo assim, não chamo de evolução o modo como a antropologia das populações afro-brasileiras se transformou durante as últimas décadas para dar conta da complexidade das comunidades tradicionais de terreiro, posso nomear esse movimento como uma ampliação das possibilidades, um olhar para a encruzilhada como perspectiva filosófica e metodológica de compreender o terreiro para além do Outro, do exótico, mas como verdadeiro espaço plural, que nos permite discutir a antropologia a partir de todas as suas potencialidades.

As discussões sobre a formação das categoriais sexuais no candomblé e o trabalho de campo apresentado aqui evidenciam justamente como o discurso normásculo também produz o “desvio”. Não é como se as dissidências de gênero e sexualidade fossem uma novidade para o candomblé, mesmo o mais tradicional modelo nagô-ketu da Bahia. Sempre houveram sujeitos que desafiavam a ordem e postulavam novas possibilidades de estar neste espaço. Foi assim com a iniciação de homens como *elegun*, com a posterior ascensão de homossexuais ao cargo de sacerdote de terreiros e tem sido assim com a transexualidade.

O que fica claro, em todo este debate, é que a exclusão de corpos transexuais do terreiro não tem lastro nem em princípios sociológicos e filosóficos africanos e nem na estrutura mítica que dá sentido ao culto do próprio candomblé. O discurso que busca impedir a existência desses sujeitos no espaço afro-religioso é simplesmente um rastro da colonialidade sobre este espaço e estes corpos e tem fonte na mesma matriz de pensamento que produz uma interpretação biológica sobre o social, como forma de justificar a distinção e aniquilação do Outro.

Este trabalho é o resultado de alguns anos de pesquisa sobre esse novo campo. O que trago nesta dissertação é uma breve contribuição aos novos capítulos dos estudos afro-brasileiros na antropologia, bem como a possibilidade de um novo horizonte aos meus mais velhos, mais novos e iguais no candomblé, para que possamos vislumbrar o futuro desta religião ancestral a partir de novas lentes. É preciso compreender que a continuidade se faz a partir do entendimento do hoje, como diria Mãe Stella de Oxóssi (*in memoriam*), estimada

Iyalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá “o meu tempo é agora” é agora pq como manda a encruzilhada, é sempre hora de olhar os caminhos e fazer as escolhas. Acredito que as discussões propostas aqui podem contribuir na construção desses novos enredamentos.

Por fim, destaco que essa pesquisa tem a pretensão somente de ser mais um eco na direção das discussões propostas, reverberar debates sobre a transexualidade no candomblé como forma de compreender a presença destes corpos no espaço religioso e garantir a integração dessas presenças com acolhimento, para que sujeitos transexuais possam se enxergar e ser enxergados como afro-religiosos e parte de um sistema civilizatório ancestral negro.

## 5 BIBLIOGRAFIA

ABIMBOLA, Wande. **A concepção iorubá da personalidade humana**. Trabalho apresentado no Colóquio Internacional para a Noção da Pessoa na África Negra. Paris 1971. Publicado pelo Centre National de la recherche Scientifique. Edição n. 544. Paris: 1981. Tradução notas e comentários : Luiz L. Martins, 2011.

ANDRESON, J. **Ruth Landes e Edison Carneiro: matriarcado e etnografia nos candomblés da Bahia (1938-9)**. Revista De História Da UEG, 2(1), 236-261. 2013.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (rito Nagô)**. Brasileira, 1961

BEAUVOIR, Simone De. **O Segundo Sexo: Fatos e Mitos**. 3ª ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2016.

BENISTE, José. **Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.

BENTO, Berenice. **A diferença que faz a diferença: corpo e subjetividade na transexualidade**. n. 04, p. 95-112, Bagoas, 2009.

\_\_\_\_\_. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Editora Garamond, 2006.

BIRMAN, Patrícia. **Identidade social e homossexualismo no candomblé**. Religião e Sociedade, vol. 12, n. 1, pp. 2-21, 1985.

\_\_\_\_\_. **Pesquisadores em cena e diálogos afro-acadêmicos**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, V. 45 Nº 1. 2002.

\_\_\_\_\_. **Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo**. Revista estudos feministas, v. 13, n. 2, p. 403-414, 2005.

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

CÂNDIDO, Antônio. **A Sociologia no Brasil**. São Paulo, Revista Tempo Social. [1960] (2006).

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O que é isso que chamamos de antropologia brasileira**. Sobre o pensamento antropológico, p. 109-28, 1988.

CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

CASTILLO, Lisa Earl. **Bamboxê Obitikô e a expansão do culto aos orixás (século XIX): uma rede religiosa afroatlântica**. Tempo, v. 22, p. 126-153, 2016.

CASTILLO, Lisa Earl; PARÉS, Luis Nicolau. José Pedro Autran e o retorno de Xangô. Religião & Sociedade, v. 35, p. 13-43, 2015.

\_\_\_\_\_. **Marcelina da Silva e seu mundo:** novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. *Afro-Ásia*, n. 36, 2007.

CASTILLO, Lisa Earl. **O terreiro do Gantois:** redes sociais e etnografia histórica no século XIX. *Revista de História (São Paulo)*, p. a05616, 2017.

CHABAUD-RYCHTER, Danielle; DESCOUTURES, Virginie; DEVREUX, Anne-Marie; VARIKAS, Eleni. (Ed.). **O gênero nas Ciências Sociais:** releituras críticas de Max Weber a Bruno Latour. Editora UnB, 2014.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril:** cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

CORREIA, Mariza. **Traficantes do excêntrico:** os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 3, n. 6, p. 79-98, 1988.

\_\_\_\_\_. **As ilusões da liberdade:** a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Bragança Paulista, Editora da Universidade São Francisco. 2001.

\_\_\_\_\_. **O mistério dos orixás e das bonecas:** raça e gênero na antropologia brasileira. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, v. 4, n. 2), p. 233-265, 2000.

CORREIA, Paulo Petronilio. **Corpo-transe no candomblé:** performance e cotidiano. *ARTEFACTUM-Revista de estudos em Linguagens e Tecnologia*, v. 8, n. 1, 2014.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco:** usos e abusos da África no Brasil. Dissertação de mestrado - UNICAMP, São Paulo, 1982.

DIAS, João F. **“Candomblé é a África”:** Esquecimento e Utopia no Candomblé jeje-nagô. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 17, n. 26, 2016.

DOMINGUES, Petrônio. **Guerra de Xangô:** Ritual, repressão e conflito na formação do campo religioso Afro-Sergipano. In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (Orgs.). *Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação*. São Paulo: Selo negro, p. 353- 377, 2016.

DUNGLAS, E. **Contribuição à história do Médio Daomé:** o reino iorubá de Ketu. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 37, 2008.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia Social, Pespectivas Do Homem (as Culturas E as Sociedades)**. Lisboa: Edições 70, Lda., 1999.

FERRETI, Sérgio F. **Nina Rodrigues e a religião dos orixás.** *Gazeta Médica da Bahia*, v. 76, n. 2, 2008.

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

\_\_\_\_\_. **Olojá:** Entre encontros - Exu, o senhor do mercado. *Das Questões*, [S. l.], v. 4, n. 1, 2016.

FLORES, R. D.; GOMBERG, Estélio; MANDARINO, A. C. de Souza. **Olubajé: ritual de ações terapêuticas e de comensalidades no Candomblé.** In: Escritas e narrativas sobre alimentação e cultura. Salvador: EDUFBA, 2008.

FRY, Peter. **Homossexualidade Masculina e Cultos Afro-Brasileiros, in\_\_\_\_\_ Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**, vol. 1: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Democracia racial.** Cadernos Penesh, Niterói, n. 4, p. 33-60, 2002.

\_\_\_\_\_. **Depois da democracia racial.** Tempo social, v. 18, n. 2, p. 269-287, 2006.

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

LIMA, Vivaldo da C. **A família-de-santo nos candomblés jêje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais.** Pós-Graduação em Ciências Humanas da UFBA, 1977,

LIMA, Vivaldo da Costa. **O candomblé da Bahia na década de 1930.** Estudos Avançados, v. 18, p. 201-221, 2004.

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos.** Rio de Janeiro, Pallas, 1995.

MACHADO, Ed. **Da Pedra do Sal Até Coelho da Rocha – Ilé Ase Ópó Àfónjá.** 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Metanóia, 2017.

MAIO, Marcos Chor. **O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50.** Revista brasileira de ciências sociais, v. 14, n. 41, p. 141-158, 1999.

MATORY, J. Lorand. **Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história.** Revista de Antropologia, p. 107-121, 2008.

MOTA, E.M.R. **Edison Carneiro, o negro da cor trigueira: inserção, audácia e invisibilidade.** Revista Cosmos, v. 1 n.1 (2020): Sociologia Brasileira.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro Brasileiro.** Editora Ática, 1988.

MUNANGA, Kabengele. **A mestiçagem no pensamento brasileiro.** MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. **Tradição Calundzeira: um conceito diaspórico.** Arquivos do CMD, v. 7, n. 2, p. 78-90, 2019.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa.** Pólen Produção Editorial LTDA, 2020.

OLIVEIRA, Agamenon Guimarães de. **Candomblé sergipano: subsídios para sua história.** Cadernos de folclore sergipano. No 4, Aracaju, 1978.

OLIVEIRA, Amurabi. **Amizades e inimizades na formação dos estudos afro-brasileiros.** Latitude, Vol. 12, nº 2, pp. 589-617, 2017.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente.** Curitiba: Gráfica e Editora Popular, 2006.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira.** Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação (RESAFE), n. 18, p. 28-47, 2012.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.** trad.: wanderson flor do nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021

\_\_\_\_\_. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas.** Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies.** African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

\_\_\_\_\_. **Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in:** COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 391-415.

\_\_\_\_\_. **What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity.** Nova Iorque: Palgrave, 2016.

PARÉS, Luis Nicolau. **O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano.** Esboços: histórias em contextos globais, v. 17, n. 23, p. 165-186, 2010.

PATERNIANI, Stella Zagatto. **São Paulo cidade negra: branquidade e afrofuturismo a partir de lutas por moradia.** Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília. 2019

PEIRANO, Mariza. **A antropologia como ciência social no Brasil.** Etnográfica, Vol. IV (2), pp. 219-232, 2000.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução.** Autêntica, 2000.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos orixás. Companhia das Letras, 2000.

QUERINO, Manuel. **O Colono Preto como fator da Civilização Brasileira.** Coleção Acervo Brasileiro, 2 ed. vol. 5. Cadernos do Mundo Inteiro, Jundiáí-SP. 2018.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise**. 2ª Ed. Companhia Editora Nacional, 1940.

RÊGO, Francisco Cleiton Vieira Silva do. **A segurança biológica na transição de gênero: uma etnografia das políticas da vida no campo social da saúde trans**. UFRN, 2020.

RIOS, Luis Felipe. “**LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!**”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. In: Revista Pólis e Psique, vol. 1, 2011.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional, 2006.

\_\_\_\_\_. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2011.

SANSONE, Livio. **Estados Unidos e Brasil no Gantois: o poder e a origem transnacional dos estudos Afro-brasileiros**. Revista brasileira de ciências sociais, v. 27, n. 79, p. 9-29, 2012.

SANTOS, A. Da Silva. **O gênero na berlinda: reflexões sobre a presença de travestis e mulheres transexuais nos terreiros de candomblé**. III seminário internacional «Enlaçando sexualidades, 2013.

SANTOS, Matheus Felipe Bispo dos. **Felte Bezerra e a antropologia regional: Um estudo sobre o intelectual do Homem sergipano**. COSMOS-Revista de Graduação em Ciências Sociais, v. 1, n. 1, 2020.

SANTOS, Milton Silva dos. **Mito, possessão e sexualidade no candomblé**. In: Revista Nures, n. 8, PUC-SP, 2008.

SANTOS, Ivoneide. **Da terra para as águas: trajetória de José Augusto dos Santos—(1929-2006)**. Dissertação de mestrado, UFS, 2019.

SCHWARCZ, L.M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil — 1870-1930**. São. Paulo, Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras**. São Paulo, USP, 2006.

SILVEIRA, Renato da. **O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Maianga, 2006, 648p.

\_\_\_\_\_. **Sobre a fundação do Terreiro do Alaketo**. Afro-Ásia, 29/30, 345-379. 2003

SOUZA FILHO, Florival José de. **Candomblé na cidade de Aracaju: território, espaço urbano e poder público**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2013.

TAMANO, Luana Tieko Omena. **O pensamento e atuação de Arthur Ramos frente ao racismo nos decênios de 1930 e 1940**. Revista Crítica Histórica, v. 4, n. 8, 2013.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo.** Solisluna Design Editora; 1ª edição, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo.** Mana, v. 8, p. 113-148, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac&Naify, 2010