

As identidades trans e os terreiros: desafios e aberturas (apresentação)

Wanderson Flor do Nascimento¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i2.56957>

Este número da *Revista Calundu* gira em torno de uma série de discussões acerca de um dos mais intensos debates atuais colocados para as comunidades de terreiro: os modos de relação possíveis com as identidades trans nas tradições brasileiras de matrizes afro-ameríndias. Com isso, a revista reafirma seu compromisso em promover debates sobre as culturas de terreiro, mobilizando pesquisas e criando um espaço de partilha de ideias.

Com o dossiê “Transgeneridades em contextos afrorreligiosos: experiências, identidades e resistências”, organizado por Hans Carrillo Guach e Fabia Monica Souza dos Santos, a revista nos insere em um debate importante e espinhoso, que tem mobilizado pesquisas em diversas regiões do país, questionando, sobretudo, aquilo que os terreiros têm chamado de *tradição*, menos para interditá-la e mais para pensar em que medida isso que chamamos de tradição permite que os terreiros possam ser, ainda, espaços de resistência e, sobretudo, questionando: resistência *a quê?*

Muitas vezes, seja para afirmar ou para criticar, a ideia de tradição é entendida como estática. E um dos obstáculos da discussão caminha no entorno desse entendimento. Mas se entendermos a tradição como dinâmica, muito provavelmente outros problemas e outros caminhos se colocam para pensar o funcionamento das comunidades de terreiro e os modos como utilizamos a ideia de tradição para sustentar nossas posições.

Embora muito se tenha questionado em pesquisas sobre o que se entende por tradição e os contextos que a envolvem, o cotidiano tem trazido, ainda, uma percepção pouco problematizada do que seja a tradição e de como ela nos aparece e nos informa (ou, em casos específicos, nos serve).

Tal como penso, *a tradição é percebida a partir de experiências relacionais*. Nunca há uma tradição como uma coisa, um fato objetivo que simplesmente nos toca.

¹ Tata ria nkisi Nkosi Nambá. Professor de Filosofia na Universidade de Brasília. E-mail: wandersonflor@unb.br.

São as múltiplas relações que estabelecemos com a tradição que fazem com que possamos percebê-la. A tradição é, para nós, o que se mostra através desse conjunto complexo de relações. Nesse contexto, podemos lê-la com diversas lentes e, muitas vezes, temos o risco de interpretá-las com as lentes coloniais cispatriarcais. Esse fato nos coloca um desafio de entender que a tradição nos aparece sempre mediada por campos de poder historicamente determinados.

Não há uma tradição pura e transparente em si (e muito do que temos visto em torno de defesas de tradições como imutáveis, duras, impermeáveis, são afirmações coloniais de *uma* relação *específica* com a tradição). Portanto, precisamos entender se as lentes que utilizamos para ler a tradição são mais vinculadas com nossas heranças ancestrais afro-ameríndias, ou se estamos nos filiando mais às percepções ocidentais que também nos circundam, uma vez que os terreiros foram construídos, e seguem sendo vivenciados, como uma experiência que tenho chamado de *entremundos*.

Talvez um caminho interessante para lidar com esse debate não seja perguntarmos se a tradição é ou não *cisgenocentrada*, mas que perguntemos se lemos a tradição com lentes ancestrais afro-ameríndias (que não são generificadas e, portanto, não podem ser cisgenerocentradas – como podemos aprender com Oyèrónké Oyěwùmí), ou se interpretamos a tradição com abordagens cispatriarcais?

Gostaria de contar um caso que envolve a minha geração de iniciados para pensar em relações possíveis com a tradição: fui iniciado no Candomblé no final da década de 1970, momento em que as pessoas que eram iniciadas pela mesma mãe ou pai de santo chamavam a si mesmas de “irmãs de navalha”, exatamente porque esta mãe ou pai utilizava a mesma navalha para iniciar todas e todos. A navalha era um instrumento ritual de importância fundamental sendo, inclusive, um dos símbolos do sacerdócio candomblecista. Mais adiante, na década de 1980, a epidemia de AIDS chega ao Brasil, com intensidade. Sem muita demora, percebemos que o sangue e os instrumentos cortantes poderiam ser vetores de transmissão do vírus HIV.

Diante desse cenário – e não sem discussão, não sem incertezas, não sem tensões –, as lideranças de Candomblé tomaram a prudente decisão de não mais utilizar a mesma navalha nos processos iniciáticos e, a partir daquele momento, adotou-se a prática que hoje temos como corrente de que cada pessoa deveria ter sua própria navalha na iniciação – e cada vez menos se utiliza a expressão “irmã/os de navalha”, e temos outras expressões que foram se popularizando como, por exemplo, “irmã/os de esteira”.

Esta foi uma mudança muito importante no contexto de adaptação às novas realidades trazidas por transformações no cenário sanitário que extrapolava os terreiros. Aquilo que era um importante fundamento – e que era entendido como uma parte basilar da tradição –, foi efetivamente modificado, sem danos à estrutura comunitária e sem o comprometimento radical da dinâmica ritual.

Com esse exemplo, gostaria de mostrar que a tradição está longe de ser estática e que está sempre em relação com aquilo que lhe é externo. Cabe a nós, portanto, encontrar os melhores caminhos para lidar com isso que, de fora para dentro, determina novas realidades para os terreiros.

Com isso não quero dizer que a transgeneridade seja um fenômeno novo, e, muito menos que apenas agora os terreiros tenham precisado lidar com ele. As muitas histórias dos candomblés nos mostraram muitas figuras trans no decorrer do tempo. O que parece novo é o debate sobre a relação entre a tradição e as identidades trans. Vale a pena lembrar que as próprias ideias de transexual e transgênero são relativamente recentes no entorno da experiência da identidade de gênero. No passado, muitos outros nomes foram dados a essas experiências e nem sempre elas foram pensadas em termos de identidade das pessoas. O que sabemos das pessoas que, no passado, experimentaram vivências que hoje chamaríamos de transgêneras e que estiveram em relação com os terreiros? O que sabemos sobre os modos como os terreiros lidavam com essas pessoas que receberam tantos outros nomes no passado? Essas questões mostram o quão pouco sabemos sobre a história dos terreiros e também sobre as histórias (eloquentes ou silenciadas) das pessoas que hoje chamamos de transgêneras e que já viviam muito antes desse termo/conceito existir.

Alguns debates teóricos têm chamado a atenção de que os terreiros experimentam algo que poderia ser chamado de *experiência transgênera transitória*, quando, nos transes, uma divindade entendida como “feminina” “vira” sobre uma pessoa entendida como masculina ou quando uma divindade entendida como “masculina” “vira” em uma pessoa entendida como feminina. Naquele momento, o corpo visto socialmente desde uma abordagem de gênero era “tomado” por uma energia entendida como “pertencente” a outro “gênero”. E, ainda que de modo transitório, isso não parece causar dificuldades para a dinâmica dos terreiros.

Os problemas que discutiremos neste dossiê parecem estar muito mais vinculados com uma certa *divisão sexual do trabalho ritual*, para tomar emprestada a intuição de Rita Laura Segato, ou de uma *divisão sexual da indumentária ritual* que longe de serem

originariamente africanas ou indígenas, estão sempre vinculados com contextos situados em nosso tempo e nossas condições sociais de habitar, nos terreiros, instâncias *entremundos* – tanto as moderno-ocidentais, quanto as afro-ameríndias. Estes problemas parecem partir de uma certa naturalização do corpo sexuado fora de contextos reprodutivos e de uma biologização da tradição, que parece bastante estranha aos contextos africanos ou afro-ameríndios.

É diante deste cenário de debate que os artigos do dossiê deste número da revista nos convidam a refletir sobre as muitas camadas que estão em jogo nas tensões sobre o acolhimento de pessoas trans nos terreiros. Com abordagens diversas e percepções distintas do fenômeno do acolhimento ou recusa das experiências trans (muitas vezes reverberando vozes de pessoas transgêneras binárias e não-binárias), os trabalhos trazem facetas múltiplas que merecem ser pensadas com cuidado, para que possamos entender os meandros do fenômeno, além de termos uma potente oportunidade de ter a pesquisa teórica a serviço do enfrentamento de uma questão concreta no cotidiano dos terreiros. E, assim, encontramos os artigos do dossiê:

O artigo “Tecendo encruzilhadas: negritude e transidentidades – arte do re(existir)”, de autoria de João Dantas dos Anjos Neto e Maria Meire de Carvalho, afirma os terreiros como espaço de inclusão e que demandam a reflexão interseccional entre racismo, transgeneridades e experiência religiosa, buscando uma problematização das matrizes binárias que muitas vezes nos fazem marginalizar as experiências de travestis e transexuais. Ao estarmos atentas às continuidades entre racismo e transfobias, poderemos potencializar os espaços de acolhimento e inclusão que são os terreiros.

As reflexões trazidas pelo trabalho “Gênero e sexualidade nas Comunidades Tradicionais de Terreiro: tensões e resistência à cisheteronormatividade”, de Antônio Pedro Lima Júnior, mobilizam o cenário da Grande São Paulo para problematizar os modos como as representações e práticas de gênero são, por vezes, naturalizadas e, em outros momentos, tencionadas nos terreiros, defendendo possibilidades de observar na própria estrutura dos terreiros, sobretudo com imagens de diversos orixás, espaços nos quais a fluidez de gênero possa funcionar como vetor de acolhimento à experiência trans, embora demande atenção aos desafios postos para os terreiros em função da transfobia e o imaginário cispatriarcal que ainda habitam a sociedade que circundam os terreiros.

Mergulhando em um dos pilares da tradição dos candomblés de origem iorubá, o artigo “Akunleyan e a inclusão transgênero no candomblé: revisitando destino e identidade de gênero nas tradições afro-brasileiras”, de Jorge Alan de Souza Baloni, busca

problematizar a resistência que algumas parcelas das comunidades de terreiro têm na aceitação irrestrita das diversas identidades de gênero. Ao refletir sobre orí e algumas dimensões a ela relacionadas, como *akunleyan* (a escolha do destino), o trabalho afirma que há a possibilidade de pensar a inclusão das identidades trans através desta dimensão da própria cosmologia do terreiro, desafiando a ideia sustentada por essas parcelas mencionadas, de que a tradição não teria elementos para adotar as identidades trans nas comunidades de terreiro.

O artigo “Transfeminilidade, tradição e matrigestão nos candomblés: um caso em estudo”, de autoria de Ronan da Silva Parreira Gaia, problematiza a ideia estática de tradição, frisando o contexto de transformação que dá nascimento ao que os candomblés entendem com tradicional. Partindo da experiência de uma filha de santo trans, que finda se afastando do candomblé pela não aceitação, na casa onde fora iniciada, de sua transfeminilidade, o trabalho traz discussões intrigantes sobre os modos como contradições se instalam quando um espaço de acolhimento, matrigestionado, termina por excluir pessoas trans em função de incorporar valores ocidentais no interior da tradição. Este trabalho nos mostra uma das realidades muito conhecidas e tristes, de pessoas que em função da recusa da aceitação da experiência trans em diversos terreiros, acabam por se distanciar dos laços comunitários e estabelecendo relações solitárias com a ancestralidade. Este fenômeno preocupa tanto pela dinâmica excludente da transfobia internalizada por algumas comunidades de terreiro, como por fazer comum uma experiência de *individualização* da relação com o que o candomblé preza como mais fundamental: a ideia de *comunidade* como território no qual a espiritualidade é vivenciada.

Partindo da história de vida de uma pessoa não-binária iniciada no candomblé ketu, o artigo “A história de vida do não lugar: reflexões sobre a transgeneridade não-binária no candomblé”, de Mar Borges Afonso e Melina Sousa da Rocha, denuncia violências e contradições em parte da comunidade de terreiro, que finda por assumir valores binários ocidentais como se fossem parte da tradição do terreiro. O trabalho aposta que seja possível, na medida em que se reveja a adoção de tais valores, que se fortaleça o espaço de acolhimento de pessoas trans não-binárias nos terreiros, de modo que se perceba como os terreiros têm sido porosos a culturas externas, reproduzindo opressões e exclusões, ferindo, assim, a própria dinâmica que constituiu as comunidades de terreiro. Aqui a problematização da ideia de *binário* nos ajuda a pensar de que modo temos

naturalizado elementos que são ideologicamente mais vinculados com o ocidente do que com as matrizes afro-indígenas que fundam os terreiros.

Os artigos do dossiê trazem para nós uma série de questionamentos que nos obrigam a rever o que temos chamado de acolhimento nos terreiros e quais suas condições de concretude, diante da dificuldade de parte do povo de terreiro introjetar os valores cisnormativos da sociedade ocidental, muitas vezes confundindo-os com valores tradicionais africanos ou afro-ameríndios. Cabe aqui destacar que o trabalho de Oyèrónké Oyèwùmí foi mencionado em diversos trabalhos como uma chamada de atenção para o fato de que a discussão binária de gênero não encontra lugar nas tradições africanas, sobretudo as iorubás, anteriores à colonização. Com isso, estes trabalhos buscam apontar para o fato de que aquilo que entendemos como problemas vinculados com gênero e as identidades de gênero não são parte daquilo que se evoca como ancestral na tradição dos terreiros, mas uma espécie de incorporação de elementos ocidentais ao tecido dessa tradição.

Em que pese a crítica à exclusão que ocorre em alguns terreiros em função dessa imagem cisgênera de organização da comunidade, os trabalhos apostam que, *se o repertório efetivamente não ocidental dos terreiros for efetivamente levado a sério*, o espaço de inclusão das pessoas trans será garantido, de modo que se recusa a ideia de que a tradição afro dos terreiros seja transfóbica, mas chamando a atenção para a leitura dessa mesma tradição com lentes cis-ocidentais, o que pode, sim, resultar em uma recusa da presença plena das pessoas trans nos terreiros.

E aqui reside a abertura e os desafios que esse debate nos traz: de um lado, a necessidade de revisitar a tradição com cuidado e atenção para notarmos o que de colonial e ocidental deixamos entrar nos terreiros e, com isso, podemos fortalecer tanto o que temos chamado de tradição, como fortalecer o efetivo espaço de acolhimento dos terreiros; por outro lado o desafio é perceber que qualquer tradição é observada a partir das lentes que antes chamamos a atenção. Mas como olhar para essa lente, se ela mesma é a condição de visibilidade nesse caso específico? Essa dificuldade não nos deve fazer abandonar a busca de fortalecer o caráter acolhedor dos terreiros e a proteção de todas as pessoas, independentemente de sua identidade de gênero.

Minha aposta pessoal no que diz respeito a esse tema, segue sendo a mesma que sustentei em outros lugares: temos de fortalecer e ouvir o tecido comunitário, do qual o orixá, o vodum e o inquice fazem parte. Dificilmente fortalecemos um espaço comunitário criando exclusões para modos de ser que não desestabilizem ou impeçam o

funcionamento da comunidade – e não me parece que a experiência trans, em si, traga qualquer ameaça para a esse funcionamento comunitário. Penso que, do mesmo modo que a questão da navalha, que era um fundamento importante, foi modificada sem comprometer a continuidade comunitária da tradição dos terreiros – que, como qualquer tradição, se modifica com o tempo –, possamos buscar modos não excludentes de pensar a presença trans nos terreiros. Obviamente, isso demanda tempo, cuidado, reflexão e escuta aos mais velhos fundamentais, os orixás, voduns e inquices. E aí está nosso desafio e oportunidade.

Além deste potente debate, este número agrupa também uma série de outros textos que trazem a experiência das afrorreligiosidades para a discussão, seja na seção de artigos de fluxo contínuo, seja na de textos livres.

O artigo “Velas, ervas, cachimbos: as consultas com os Pretos-Velhos na Tenda Espírita São Lázaro”, de Herson Herbster, nos apresenta, através de pesquisa realizada em um terreiro de Umbanda na região metropolitana do Rio de Janeiro, o contexto da consulta a essas, que são entidades centrais da Umbanda, a quem consulentes procuram em busca de conforto para os sofrimentos cotidianos e orientações para a busca do equilíbrio na vida. Além de nos apresentar quem são os pretos e pretas-velhas, o trabalho narra a rotina de atendimento aos consulentes nesse terreiro, narrando o comportamento das entidades e dos consulentes, os elementos utilizados, o que nos proporciona uma viagem para o interior a um trabalho de atendimento com os pretos-velhos.

O trabalho “A Quimbanda como fundamento: re-considerações e resgates da tradição banto”, de Ararê Calia, problematiza a imagem de que a Quimbanda é o lado oposto e, portanto, negativo da Umbanda, vinculando esta primeira ao mal e à tríade “ídolo-Diabo-fetichismo”. Por meio de uma revisão histórica, o artigo nos apresenta o processo de construção da imagem inferiorizada da Quimbanda como contraparte da construção de uma Umbanda mais progredida ou civilizada. Se contrapondo a essa imagem, o texto nos traz uma recuperação do sentido originário de Quimbanda, ligado às suas matrizes africanas, vinculadas aos povos de línguas bantas, para os quais a expressão nada guarda de relação com a demonização e inferiorização que foram construídas no século XX no Brasil. Nos apresenta a quimbanda como sacerdócio ligado à cura e que oferece ao Brasil, e à própria Umbanda, sua dimensão comunitária que seria reconhecida no contexto atual.

Em outra pesquisa que discute a Quimbanda, o artigo “A cerimônia de iniciação na Quimbanda afro-gaúcha”, de Eduardo Regis e Sônia Regina Corrêa Lages, nos

apresenta o contexto quimbandeiro do Rio Grande do Sul (que é diferente do contexto de outras regiões do país) e sua chegada ao Sudeste brasileiro. Este artigo também não parte de nenhuma associação da Quimbanda com cultos diabólicos, criticando a associação deste culto com práticas maléficas e a inferiorização dos Exus e Pombagiras, entidades cultuadas na Quimbanda. Ao descrever o ritual de iniciação de duas pessoas noviças na Quimbanda deste templo em São Paulo, que mantém as tradições afro-gaúchas, o trabalho nos mostra a estruturação de uma comunidade ancestral na qual estas duas pessoas iniciadas adentram, com nítidas heranças bantas. Os exus e pombagiras aí cultuados são vetores ancestrais, marcados por essa natureza fronteira atribuída a Exu, que desde essa fronteira ancestral, fortalece os laços entre os vivos e entidades, criando aquilo que os autores chamam de “familiaridade com o invisível”.

Os dois últimos trabalhos são textos livres. O primeiro, “O amor é espiritualidade”, de Maria Eduarda de Carvalho Ibiapina, apesar de não se centrar em uma discussão sobre religiões afro-ameríndias, nos apresenta um relato pessoal, por meio das relações que estabeleceu e estabelece com sua mãe, irmã e avó, como os afetos e, em especial o amor, são informados pela espiritualidade, ou mesmo impulsionados por ela. Um bonito e potente relato de como ancestralidade, na forma de espiritualidade nos cerca, mobilizando o amor.

O último trabalho, “Aproximações ao sagrado feminino a partir das religiões afrodiaspóricas”, de Thalita Cavalcante Marques, nos relata como estas religiões promovem a valorização do feminino, o que toma destaque em um cenário em que os valores patriarcais ainda prevalecem. Sobretudo ao discutir o contato da autora com as divindades Orí e Iemanjá, nos mostram, por meio da potência feminina dessas divindades, um campo de cuidado do humano que os terreiros promovem, a partir de saberes e práticas ancestrais.

Os trabalhos deste número apresentam um cenário potente de discussão que emergem em torno das experiências dos terreiros ou de experiências ancestrais. E o esforço da Revista Calundu em fomentar esse espaço de discussão nos chega como um presente que devemos agradecer, pela possibilidade de não apenas criar laços por meio da pesquisa, mas também de fortalecer um campo de investigação que é bastante instigante e próspero.

Boa leitura!

Brasília, 01/01/2025