

Universidade Aberta



**O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo:
Estudo de Caso sobre o impacto da religião no quotidiano
de praticantes Pessoas Trans**

Rui Martins Romba

Mestrado em Relações Interculturais

2015



O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo: Estudo de Caso sobre o impacto da religião no quotidiano de praticantes Pessoas Trans

Rui Martins Romba – nº 1005473

Mestrado em Relações Interculturais

Orientador: Professor Doutor Lúcio Manuel Gomes de Sousa

Co orientadora: Professora Doutora Cristina Pereira Vieira

2015

EPÍGRAFE

Cantiga de saudação do Candomblé

Awa ô soro ilê wá ô

Awa ô soro ilê wá ô

É sin ka o pê, ô ê

É sin ka o pê

Kawa ma soro

Awa o soro ilê wa ô

“Nós vamos fazer o nosso culto,
vamos fazê-lo de qualquer maneira.
Ninguém nos impedirá de fazer o nosso culto.
Nós o faremos em nossa casa.”

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus Pais
e aos meus Ancestrais

AGRADECIMENTOS

A dissertação de Mestrado de Relações Interculturais da Universidade Aberta que se apresenta neste relatório, decorre do trabalho de investigação, subordinado ao tema *O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo: Estudo de Caso sobre o impacto da religião no quotidiano de praticantes Pessoas Trans*, corresponde a algumas das minhas motivações, quer académicas, quer de carácter estritamente pessoais e profissionais.

Uma vez que se tratou de um mestrado *elerning* e de um tema pouco comum, causou algumas dificuldades, sobretudo ao nível da partilha da discussão, mas tal situação foi superada com o acompanhamento e o apoio dos orientadores que se revelou fundamental, pois sem eles seria quase impossível concluir este processo.

Tal trabalho não teria ter sido possível empreender sem a colaboração de tantas outras Pessoas anónimas, a quem desde já agradeço. Contudo, há um conjunto de Pessoas que não posso deixar de expressar publicamente os meus sinceros agradecimentos. São elas: os meus ancestrais, uma vez que sou praticante de Candomblé e o meu Terreiro é o de Pilão Branco em São Paulo. Nesse sentido, quero agradecer todo o apoio, acolhimento e ensinamentos transmitidos ao longo destes anos, designadamente, ao meu Pai Oxaguiã, à minha Mãe Iansã, ao meu Exú, à Dona Jôgote, à Dona Tawê Cindê, ao Pai de Santo Ahmed Iwin Adewä, e a toda a minha Família de Santo.

Por outro lado, esta dissertação não teria tido o carácter de aprofundamento, se não tivesse contado com o empenhamento, coragem e determinação do grupo de atores-chave, Pessoas Trans, que prontamente participaram na investigação através das respostas às conversas/entrevistas semiestruturadas. Para todos eles/elas: Atehna, João, Valdesca e Sílvia, fica o meu reconhecido agradecimento e na certeza porém, de que deram um contributo para a causa do reconhecimento dos seus direitos na sociedade brasileira deste novo tempo, que se espera mais justa solidária e integradora.

É chegado o momento, de agradecer aos meus professores da Universidade Aberta pelos ensinamentos que me souberam transmitir e aceitar

perentoriamente este tema de investigação que se ocupou da relação entre as Pessoas Trans e a religião, particularmente o Candomblé. Assim, deixo um agradecimento muito especial aos meus dois orientadores: o Professor Doutor Lúcio Manuel Gomes de Sousa e à Professora Doutora Cristina Pereira Vieira, que em todos os momentos se mostraram disponíveis para acompanhar este processo de investigação, os quais sempre souberam respeitar as minhas ideias e despertar em mim outros olhares para a abordagem do tema.

Por último, não podia deixar de agradecer à minha família e aos meus amigos mais próximos, os quais sempre souberam estar ao meu lado neste processo de investigação que por vezes se tornou um exercício profundamente solitário e que nunca dispensou a sua atenção e ajuda. Por isso, quero agradecer a todos eles, que são a minha Mãe Maria Fernanda Cavaco Martins Romba, ao meu Pai José Joaquim Romba, ao Tio Jacinto Pereira, à Antónia Soares, à Benvinda Gonçalves à Júlia Gonçalves, ao Sérgio Julião, à Sandra Sanches, ao Moisés Antunes, ao Serginho ao Adewã e ao Orlando Pereira que sem eles, sobretudo, este trabalho não teria sido possível, porque estes são verdadeiramente os amigos com os quais contei para levar por adiante este empreendimento.

A todos vós, um bem-haja por existirem na minha vida!

RESUMO

Este trabalho de investigação tem como tema *O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo: Estudo de Caso sobre o impacto da religião no quotidiano de praticantes Pessoas Trans*.¹ Da temática em presença, o objeto de estudo incide sobre a prática da Religião do Candomblé e a sua influência no percurso de vida de Pessoas Trans que frequentam o Terreiro de Pilão Branco, bastando para o efeito que frequentem o lugar independentemente de sere seguidores ou praticantes.

Segundo Brian Morris (2009), o Candomblé que se expandiu de África até ao Brasil desde o séc. XIX, estava muito associado ao trabalho escravo nas plantações de açúcar. Atualmente constitui-se como a síntese da religião racional, que não tem como propósito a salvação, contrariamente às outras religiões de matriz Judaico-cristã, esta visa a sobrevivência deste mundo, centrando a sua atividade em redor da festa, dos rituais, cantos, danças, entre outros. Desta forma o Candomblé constitui-se como uma religião aberta a todos, tudo fazendo para integrar as pessoas, visando sobretudo o bem-estar e a felicidade.

Neste estudo, ficamos a conhecer a relação das Pessoas Trans² com o Candomblé e o modo como esta religião influencia a sua vida. Assim, por via de uma investigação qualitativa, recorrendo ao estudo de caso e a partir dos 5 atores-chave, 4 Praticantes Trans e um Pai de Santo.

Os resultados mostram que para os/as participantes deste estudo, o Candomblé veio resolver grande parte dos seus problemas e sobretudo deu-lhes ensinamentos para poderem lidar com a sua própria condição e lutar pelos seus direitos, contra o estigma, o tabu e o preconceito que estas pessoas sofrem no seu quotidiano existente. Pois as pessoas nascem, procuram a felicidade para viver e querem morrer de acordo com os seus princípios e para isso exigem respeito pela sua condição de Pessoas Trans e só assim existirá a liberdade tão necessária ao progresso das sociedades.

Palavras-chave: Religião; Candomblé; Ancestralidade; Sexualidade; Pessoas Trans

¹Referimo-nos aos atores chave do nosso estudo que são: a Athena, o João a Valdesca e a Sílvia, sendo apresentados/as na II parte no ponto 2.2.

²A comunidade trans é muito diversificada, incluindo as pessoas transexuais pré-operadas e pós-operadas, as pessoas que optam por não realizar a mudança de sexo, ou não têm acesso às operações. Podem identificar-se como Pessoas Trans mulher-a-homem ou de homem-a-mulher, tendo ou não realizado intervenções cirúrgicas ou terapia hormonal. A comunidade inclui também *cross-dressers*, travestis e outras pessoas que não se enquadram nas categorias binárias de “homem” ou “mulher”. (Relatório Temático de Thomas Hammarberg, 2011).

ABSTRACT

This research has the theme Candomblé in Pilão Branco Yard in São Paulo: A Case Study on the impact of religion in the everyday life of Transgender³ Practitioners. The subject involved, has the object of focusing the study on the practice of Candomblé religion and its influence on Trans life, path attending in the Pilão Branco Yard, simply for the purpose of attending the place regardless of being followers or practitioners.

According to Brian Morris (2009), Candomblé, which has expanded from África to Brazil since the XIX century, was closely associated with slave labor in sugar plantations. It is now established as the synthesis of rational religion, which has as its purpose the salvation, unlike other religions of Jewish-Christian origin, this aims to the survival of this world, focusing its activity around the party, rituals, songs, dances, among others. In this way Candomblé is constituted as a religion open to all, all doing to integrate people especially for the well-being and happiness.

In this study, we get to know the relationship of Trans⁴ People with the Candomblé and how this religion influences their lives. Thus, by means of a qualitative research, using the case study and from the 5 key actors, 4 Trans Practitioners and a Holy Father.

The results show that for the participants of this study, Candomblé has solved many of their problems, and above all gave them teachings in order to deal with their condition and fight for their rights, against the stigma, taboo and prejudice that these people suffer in their daily existence. Because people are born, seek happiness to live and want to die according to its principles and to this demand respect for their condition of Transgender people and only then there will be freedom so necessary for the progress of societies.

Keywords: Religion; Candomblé; Ancestry; Sexuality; Transgender

³ We refer to the key actors of our study that are: Athena, João the Valdesca and Sílvia, presented in Part II on the spot 2.2.

⁴ The Trans community is very diverse, including pre-operated and post-operated transsexuals, people who choose not to perform the sex change, or do not have access to operations. They can be identified as transgender woman-to-man or man-to-woman, having achieved or not surgery or hormone therapy. The community also includes cross-dressers, transvestites and other people who do not fit the binary categories of "man" or "woman". (Thematic Report by Thomas Hammarberg, 2011)

ÍNDICE

EPIGRAFE	iii
DEDICATÓRIA	v
AGRADECIMENTOS	vii
RESUMO	ix
ABSTRACT	x
ÍNDICE	xi
LISTA DE ABREVIATURAS	xiv
INTRODUÇÃO	1
I PARTE: ENQUADRAMENTO TEÓRICO	5
1.ASPETOS TEÓRICOS / CONCEPTUAIS	6
1.1.As questões da religião: Religião e Tipos de Religião	6
1.2.Tipos de Religiões	9
1.3.Perspetiva histórica do processo religioso do Candomblé no Brasil: da origem à contemporaneidade	10
1.4.As questões da cultura: Sincretismo, Aculturação e Híbridez Cultural.....	16
2.ORGANIZAÇÃO SOCIOCULTURAL DO CANDOMBLÉ/TERREIROS	21
2.1.Aspectos socioculturais	21
2.2.Rituais, iniciação e evolução	26
2.3.Hierarquia do Candomblé	31
2.4.Caraterização dos Terreiros de São Paulo: uma visão antropológica	34
2.5.Origem do Candomblé em São Paulo.....	36
2.6.Origem do Terreiro de Pilão Branco.....	42
3.A SEXUALIDADE: GÉNERO / PESSOAS TRANS / IDENTIDADE	46
3.1.Aspectos históricos da sexualidade no ocidente	46
3.2.A Identidade Sexual.....	51
3.3.Pessoas Trans - Movimentos das sexualidades das “margem”	54
3.4.Género e Pessoas Trans	58
II Parte: METODOLOGIA	65
1.OBJETO DE ESTUDO, QUESTÕES DE PARTIDA E OBJETIVOS	66
1.1.Objeto de estudo.....	66
1.2.Questões de partida.....	66
1.3.Objetivos.....	67
2.PERCURSO METODOLÓGICO	68
2.1.Definição da estratégia	68

2.2.1.Métodos.....	70
2.2.2.Técnicas.....	72
3. ESTRATÉGIA DE ANÁLISE.....	77
3.1. Análise de discurso.....	77
3.2. Dificuldades da investigação.....	78
3.3. Relação do autor como o Terreiro.....	78
III Parte: DISCUSSÃO DOS RESULTADOS.....	81
1.0 CANDOMBLÉ NO TERREIRO DE PILÃO BRANCO EM SÃO PAULO: O IMPACTO DA RELIGIÃO NO QUOTIDIANO DAS PESSOAS TRANS - ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS.....	82
1.1. O Contexto da entrevista e o perfil dos participantes.....	82
1.2. O contato com o Candomblé.....	87
1.3. Os significados do Candomblé.....	89
1.4. Mudança de vida.....	91
1.5. Integração e acolhimento pelo Candomblé.....	93
1.6. O lugar de cada um no Candomblé.....	97
1.7. As Pessoas Trans e os lugares cimeiros no Candomblé.....	99
1.8. O olhar das outras religiões sobre as Pessoas Trans no Candomblé.....	101
1.9. O papel do Candomblé contra a discriminação sexual.....	104
1.10. O Pai de Santo na sua relação com os outros participantes.....	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	129
APÊNDICES.....	141
GUIÃO DO INQUÉRITO POR QUESTIONÁRIO.....	143
GUIÃO DO INQUÉRITO POR ENTREVISTA.....	149
Guião do Inquérito por entrevista semiestruturada aplicado às Pessoas Trans.....	151
Guião do Inquérito por entrevista semiestruturada aplicado ao Pai de Santo do Terreiro de Pilão Branco.....	152
Aplicado às Pessoas Trans.....	155
Aplicado ao Pai de Santo.....	174

Índice de Quadros, Imagem e Esquema

Quadros

Quadro nº1 - Principais Orixás e seus respectivos Santos Católicos.....	19
Quadro nº2 - As religiões do Brasil em 2010.....	40
Quadro nº3 - Religiões declaradas nos censos do Brasil em 1980, 1991, 2000 e 2010 (população residente)	41
Quadro nº4 - Candomblé e Umbanda nos censos do Brasil em 1980, 1991, 2000 e 2010	41
Quadro nº5 - Lista sociográfica dos participantes da investigação.....	76

Imagem

Imagem nº1 - Os praticantes do Candomblé no Brasil.....	42
---	----

Esquema

Esquema nº1 - Árvore genealógica espiritual do Terreiro de Pilão Branco	45
---	----

LISTA DE ABREVIATURAS

ABGLT – Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis

ABGLTT – Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais

ANTRA - Articulação Nacional das Travestis, Transsexuais do Brasil

ASTRA-RIO - Associação das Travestis e Transexuais do Estado do Rio de Janeiro

DSTs - Doenças sexualmente Transmissíveis.

ENTLAIDS – Encontro Nacional de Travestis e Transsexuais que atuam na Luta e Prevenção ao VIH/Sida

GLBT - Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transsexuais

LGBT - Lésbicas, Gays, Bissexuais e Travestis

MHB - Movimento Homossexual Brasileiro

O.M.S. - Organização Mundial de Saúde

ONGS - Organizações Não Governamentais

RENATA - Rede Nacional de Travestis

RENTRAL - Rede Nacional de Travestis e Liberados

SOMOS – Grupo de Afirmação Homossexual

SPSS - *Statistical Package for the Social Sciences* - pacote estatístico para as Ciências Sociais

INTRODUÇÃO

Este trabalho de investigação debruça-se sobre o Candomblé que sendo uma religião dos ancestrais, tem sabido adaptar-se à realidade das sociedades de hoje. Pois consiste numa prática de crenças e modos de vida que aceita os Seres Humanos independentemente da sua condição, neste caso as Pessoas Trans têm encontrado ali um caminho para nortearem as suas vidas.

Para Brian Morris (2009), o Candomblé constitui a antítese da religião racional, que não se centra sobre a salvação, mas sobre a sobrevivência neste mundo, centrando-se em torno da festa, de ritos, cantos e danças, sacrifícios de animais até ao êxtase.

Em síntese, para Correia, o Candomblé é,

uma religião de matriz africana, é o *locus* do poder e da hierarquia que se desenha num complexo de signos e símbolos que Transfiguram o imaginário ético, estético e mágico e que faz do Terreiro um espaço dinâmico, onde acontece o culto dos Orixás e a celebração do encontro do homem com a natureza e com a vida em forma de Axé.

(Correia, 2011:16)

Para Silva (2011) o Candomblé baseia-se no culto aos Orixás, seres provenientes das quatro forças da natureza: Terra, Fogo, Água e Ar. Os Orixás são, portanto, forças energéticas desprovidas de um corpo material, dotados de equilíbrio. Para os seres humanos manifestam-se por meio da incorporação dos seus filhos, durante as cerimônias. No Brasil, cultuam-se cerca de dezasseis Orixás, dos quase duzentos existentes na África que são: Exu, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Oxumaré, Obaluaiê, Xangô, Iansã, Obá, Oxum, Logun-Edé, Euá, Iemanjá, Nanã, Oxaguiã (Oxalá jovem) e Oxalufã (Oxalá velho).

O Candomblé expandiu-se do continente africano ao Brasil a partir do séc. XIX, dependendo da região onde se difundiu, recebe várias designações. Em Pernambuco é denominado Xangô; no Rio Grande do Sul é chamado batuque; no Maranhão é designado tambor de mina nagô e no Rio de Janeiro, é conhecido como macumba.

Para Morris (2009) estamos na presença de uma religião afro-brasileira baseada em hierarquias, acompanhada de um conjunto de símbolos que torna o imaginário do Terreiro num lugar repleto de magia e estética.

Por sua vez Prandi (2001) considera que, o Candomblé aceita todas as pessoas como elas são, e isso demonstra a aceitação que o Candomblé tem deste mundo, mesmo quando, no extremo, tratando-se do mundo da rua, do cais do porto, dos “meretrícios” e “portas de cadeia”. Grande e exemplar é a capacidade do Candomblé juntar os Santos e pecadores, o maculado ao limpo, o feio ao bonito. Assim, percebe o autor que esta religião acolhe todos/as indiscriminadamente, sobretudo, as minorias que mais sofrem, com o estigma da diferença, designadamente as Pessoas Trans.

As razões apontadas, são mais do que suficientes para justificar a opção pela escolha do tema em estudo e é desejável que o mesmo possa levar a algumas mudanças, no que diz respeito à forma como contribui para um conhecimento mais aprofundado acerca desta religião, ao nível de inserção e integração social, das Pessoas Trans uma vez que independentemente da sua situação, todos os Seres Humanos devem ter oportunidade de ser aquilo que são.

De acordo com Prandi (2001) no Candomblé existem os praticantes que na sua maior parte, pertencem quase exclusivamente a este grupo religioso tendo estes/as, para o efeito, que passar por um conjunto de rituais, que hierarquicamente permitem acesso aos lugares cimeiros da religião que são os Pais ou Mães de Santo. Segundo Siqueira (2009), existem pessoas frequentadoras do Candomblé que professam também outros credos religiosos, recorrendo ao Candomblé para encontrar uma solução para os problemas do seu quotidiano (dia-a-dia), sobretudo em épocas de maiores problemas e crises. Há ainda quem independentemente da circunstância, se habituou a frequentar o Terreiro até pelo simples motivo da festa, manifestando necessidade de um conjunto de energias de cariz diferente, consideradas de positivas.

Desta forma, o objeto deste estudo incide sobre a prática da religião do Candomblé e a sua influência no percurso de vida das Pessoas Trans que frequentam o Terreiro de Pilão Branco.

Este estudo estrutura-se na introdução, seguido de três partes, das considerações finais, da bibliografia e dos apêndices. A introdução aborda alguns aspetos conceituais em torno do Candomblé, bem como a justificação do tema e do problema em estudo.

Quanto à primeira parte, debruça-se sobre os aspetos teóricos e conceituais, designadamente: as questões da religião - Religião e Tipos de Religião; organização sociocultural do Candomblé/Terreiro e a Sexualidade – Género/Pessoas Trans/Identidade.

No que concerne à segunda parte, são tratadas as questões metodológicas que servem de base a esta investigação: objeto de estudo questões de partida e objetivos; percurso metodológico; definição da estratégia; análise sociográfica da amostra e estratégia de análise, onde se referem as dificuldades na investigação e a relação do autor com o Terreiro.

A terceira parte debruça-se sobre a discussão dos resultados, acerca do tema do trabalho - *O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo: Estudo de Caso sobre o impacto da religião no quotidiano de praticantes Pessoas Trans*, onde foi efetuada a análise e a interpretação dos dados, designadamente apresentando uma sinopse dos/as entrevistados/as - retratos das suas vidas, e a análise e interpretação dos seus discursos.

Por fim, retomam-se os objetivos do início do trabalho e apresentam-se as considerações finais. A parte final do trabalho é composta pela bibliografia e os apêndices onde se anexa informação recolhida no processo de pesquisa.

I PARTE: ENQUADRAMENTO TEÓRICO

1.ASPETOS TEÓRICOS / CONCETUAIS

Nesta parte da investigação importa colocar algumas questões norteadoras para o entendimento da religião. Assim, o que é religião, e o que sobre ela pensam os teóricos das várias correntes e teorias socio antropológicas? De que forma e em que circunstâncias a religião pode contribuir para o bem-estar dos seus praticantes? Quais as razões subjacentes à escolha do Candomblé por pessoas excluídas de outras religiões? A partir daqui, tentamos encontrar alguns contributos para definir religião.

Assim, debruçamo-nos sobre um conjunto de conceitos, que são essenciais para a compreensão da teoria que serviu de base para esta investigação, designadamente: Religião, Tipos de Religião, Sincretismo, Hibridismo Cultural, Aculturação, e Género/Pessoas Trans. Estes conceitos identificados como fundamentais, articulam-se e interrelacionam-se, ou seja, para estudar o impacto do Candomblé na vida dos frequentadores do Terreiro, no caso concreto das Pessoas Trans foi necessário percorrer todos estes aspetos teóricos.

1.1.As questões da religião: Religião e Tipos de Religião

O entendimento de religião é algo complexo, dado que este está associado a uma multiplicidade de crenças, práticas, sensações, linguagens, contextos históricos, sociais e culturais. Assim, se para uns “a religião é um sentimento ou uma sensação de absoluta dependência”. (Friedrich Schleiermacher, 1768-1834, *apud* Hellern Victor, Notaker Henry & Gaarder Jostein, 2002:16), para outros poderá não ser assim e estará associado ao contexto histórico-cultural, quer dos praticantes, quer de quem estuda as suas práticas religiosas.

Para o antropólogo social Brian Morris, a religião assume diversos significados em diferentes contextos, no entanto, propõe como definição geral e de acordo com Melfor Spiro (1987),

“una institución consistente en una interacción culturalmente modelada com seres sobrehumanos culturalmente postulados” (Spito, 1987, apud, Morris 2009:10). Ainda com o autor apresentamos uma conhecida definição de J. Milton que propõe a religião como um «sistema de creencias y prácticas por médio de las cuales un grupo de personas afronta los problemas últimos de la vida humana»: problemas relativos a la moralidade, el sufrimiento y la injusticia humanos; a la necesidad de infundir significado y coherencia intelectual a la vida humana; y a la importância crucial de mantener los preceptos y modelos morales de la vida social.

(Morris, 2009:10)

Face ao que acima se evidencia, a religião é uma instituição baseada na interação cultural, um sistema de crenças e práticas, quase sempre associada à morte e quase sempre ligada à injustiça e à necessidade de encontrar um sentido para a vida, sem preterir os modelos de vida social.

Nas últimas décadas alguns antropólogos (Tiger, 1966; Fox, 1976; Hinde, 1999; Boyer, 2001) de tendência sociobiológica, sobretudo adeptos da sociologia evolucionista, sugerem no âmbito dos estudos científicos sobre a religião que *“la idea básica es que los sistemas religiosos pueden explicarse en términos de «características psicológicas humanas básicas o panculturales»* (Hinde, 1999, apud Morris 2009:14). Daqui se depreende o quanto os sistemas biológicos podem ter a sua influência nas características psicológicas elementares dos indivíduos. Neste sentido, o enfoque cognitivo que Stewar Guthrie (1993) propõe de acordo com Morris (2009) de que toda a religião é uma espécie de antropomorfismo, onde é feita a atribuição das características humanas a coisas e a acontecimentos não humanos, ou seja, a religião apresenta-se como uma nova teoria, isto é, como Levis Strauss n.d., apud Morris (2009) havia definido a religião que emerge como personificação de outra forma à antropomorfização dos fenómenos naturais.

De acordo com Morris (2009), tanto os antropólogos como os sociólogos na última metade do séc. XX, orientaram o seu pensamento a partir de escritos conforme Karl Marx, Max Weber e Emile Durkheim. Incluem, assim, o funcionalismo estrutural clássico, associado com A. R. Radcliffe-Brown, Raymond Firth y John Middleton; o enfoque neomarxista defendido por antropólogos como W.M. van Binsbergen, Peter Worsley e Maurice Godelier; e a sociologia histórica encarnada por estudiosos neoweberianos como Gananath Obeyesekere e Ernest Gellner.

Émile Durkheim (2002 [1912]), partiu de uma investigação sobre o sistema totémico na Austrália, considerou a religião como um sistema solidário de convicções e práticas, incluído numa comunidade que reúne socialmente todos os indivíduos dessa mesma comunidade. Assim, para Durkheim a “religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, quer dizer separadas, interditas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a elas aderem” (Durkheim, 2002 [1912], *apud* Dix, 2007:12).

Da citação de Dix, (2007), depreende-se que a religião pode ser entendida em três aspetos: convicções e crenças religiosas, ritos e a própria sociedade. Ou seja, depende da forma como os indivíduos assumem e consideram a sua religião.

Deste modo, podemos afirmar em conformidade com Morris (2009), que a religião não constitui um âmbito autónomo em torno da vida social, mas esta, está intrinsecamente ligada, à saúde, ao género, à identidade social e à economia política em largo sentido. Assim, os fatores socioculturais assumem uma particularidade relevante no que diz respeito à globalização e as relações intergrupais. Claro que este enfoque sociológico da religião seguido por Beck Ford (1996) aponta como causas da religião, o conjunto de fenómenos de diversidade social. No entanto, ainda de acordo com o autor, a importância da religião está muito associada ao que as pessoas fazem ou pensam. Porque de acordo com Idowu, (1973, *apud* Morris, 2009), existe uma relação entre a religião com todos os acontecimentos da vida.

Segundo Dix (2007), a religião enquanto definição não existe. No entanto, podemos sublinhar que a palavra “religião” continua a ser um conceito indispensável para um estudo sobre fenómenos religiosos.

“Religion” is not a native term; it is a term created by scholars for their intellectual purposes and therefore is theirs to define. It is a second-order, generic concept that plays the same role in establishing a disciplinary horizon that a concept such as “lan-guage” plays in linguistics or “culture” plays in anthropology. There can be no disci-pled study of religion without such a horizon.

(Smith, 1998, *apud* Dix, 2007:16)

De acordo com Dix (2007) as definições apresentadas e outras tantas que poderíamos enunciar, refletem a convicção daqueles que acreditam na religião, a qual é fundamental para continuar a viver da forma que os seus praticantes escolheram.

1.2. Tipos de Religiões

Conforme Hellern, Notaker e Gaarder (2002), as ciências que se ocupam do estudo da religião tentaram uma divisão nas religiões em três categorias que em certo sentido coincidem com três tipos de sociedades distintas designadamente: religiões primais, religiões nacionais e religiões mundiais.

De acordo com os autores acima enunciados, as religiões «primais», também são chamadas de «religiões primitivas» que se encontram sobretudo, em povos tribais de África, Ásia, América do Norte e do Sul da Polinésia. A marca mais distintiva

dessas religiões é a crença numa miríade de forças, deuses e espíritos que controlam a vida quotidiana. O culto aos antepassados e os ritos de passagem desempenham um papel importante. A comunidade religiosa não se separa da vida social, e o sacerdócio normalmente é sinónimo de liderança política da tribo.

(Hellern, Notaker e Gaarder, 2002:36)

Para os autores em apreço, um outro tipo de religiões são as «nacionais», estas incluem grande número de religiões históricas que não são mais praticadas: germânica, grega, egípcia e assírio-babilónica. Hoje podemos encontrar vestígios delas, por exemplo, no Xintoísmo japonês (Hellern, Notaker e Gaarder, 2002). Para estes autores, as religiões nacionais comumente adotam o politeísmo com um conjunto de deuses hierarquicamente organizados e com funções especializadas. Têm também um sacerdote permanente responsável pelos deveres rituais em templos construídos para esse propósito. Detêm uma mitologia desenvolvida, sendo o culto do sacrifício elementar e os deuses é que escolhem o líder da nação.

No que concerne ao último tipo de religiões, as «mundiais» os autores Hellern, Notaker e Gaarder (2002), referem que elas são válidas para todas as pessoas, sendo por isso também ditas religiões «universais». Constituindo a principal característica destas religiões o monoteísmo onde se dá uma grande importância à relação entre o indivíduo com Deus e à sua salvação. Aqui o sacrifício é menos vincado, valorizando-se mormente a oração e a meditação. Por fim, podemos sintetizar que os

limites entre esses três tipos de religião são fluidos. As religiões nacionais muitas vezes constituem evoluções que acompanharam o desenvolvimento geral da sociedade (ao passar de uma sociedade tribal para um Estado Nacional). Assim também, certas religiões mundiais emergiram de religiões nacionais, como um protesto contra determinados aspetos do seu culto e de concepções religiosas.

(Hellern, Notaker e Gaarder, 2002:37)

1.3.Perspetiva histórica do processo religioso do Candomblé no Brasil: da origem à contemporaneidade

O Candomblé, tem como designação original *kandombile*, cujo significado é “culto e oração, constituindo um modelo de religião que congrega sobrevivências étnicas da África e que encontrou no Brasil, campo fértil para a sua disseminação e reinterpretação” (Lody, 1987, *apud* Ribeiro, 1996:10).

Francisco Silva (2013) reporta-se ao culto do Candomblé com origem no sudeste da atual Nigéria, na cidade de Ifé, tendo chegado ao Brasil entre os séculos XV e XIX, nesse tempo os colonizadores portugueses acreditavam que o rito se baseava na feitiçaria e tudo o que dela derivasse era obra do demónio. Logo, os seus praticantes adotaram elementos do Catolicismo romano, como estratégia de proteção e resistência para preservar as suas tradições milenares.

Como refere Ribeiro (1996), o Candomblé vem desde o tempo da escravidão, onde africanos de distintas origens étnicas uniram-se para realizar cultos religiosos e rituais mágicos que dariam origem a esta religião.

O Candomblé surgiu oficialmente no Engenho Velho, na Bahia, em 1830. O Engenho Velho, fundado por três mulheres negras - Iyá Dêta, Iyá Kalá e Iyá Nassô, viria a dividir-se posteriormente em função de lutas pelo poder. Este foi proibido pelas autoridades civis e religiosas, assim a sua prática ocorria clandestinamente, contribuindo para o aumento do preconceito em relação a esta religião. Logo, a identificação das nações de Candomblé baseia-se no reconhecimento do idioma utilizado, nomes dos Orixás (*Òrìsàs*), alimentos, roupas, cânticos rituais e histórias, apresentando elementos do idioma Ewe⁵ indicam tratar-se da Nação Jeje; se em vez de Ewe, usarem elementos do loruba, a sua identidade é kêtú e Nagô (Ribeiro, 1996).

Uma vez que a origem do Candomblé está associada ao loruba que constitui uma língua africana, logo, podemos dizer que estamos perante um conjunto de pessoas que cultua os Orixás (Povo de Santo ou Orixá). O termo "Santo" é uma tradução livre para o português da palavra "Orixá", da língua loruba. "Povo de Santo quer dizer, portanto, Povo de Orixá, Povo que cultua os Orixás" (Schwarcz e Goldstein, 1999:49).

Importa neste momento contextualizar que a raiz da religião está associada aos lorubas, que ocupam grande parte da Nigéria, no sudoeste do país e em menores proporções no Togo e na República do Benin (antiga Daomé), Ribeiro (1996). A sua influência estendeu-se também para além do Baixo Níger, em direção ao Norte. O idioma loruba inclui o grupo linguístico nigero-congolês e estima-se que seja falado por cerca de 25 milhões de Pessoas. Este grupo linguístico compõe, juntamente com o nilo-saariano e o afro-asiático, o conjunto de famílias linguísticas existentes na Nigéria, (Olaniyan, 1985, *apud* Ribeiro 1996).

Ribeiro (1996) menciona que a linguagem quotidiana dos iorubas é extraordinariamente rica em metáforas, compreende um vasto conjunto de lendas, contos, fábulas, ditados, provérbios, relatos mitológicos e históricos. Os iorubas consideram a palavra sete vezes mais poderosa que qualquer ritual ou

⁵ Língua da África Ocidental, falada em parte da região da antiga Costa do Ouro (atual Gana), Rio Volta, Togo e Daomei (atual República Popular do Benim). Esta língua foi falada, no Brasil, pelos escravos vindos dessas regiões, especialmente os do Daomei – que tiveram o nome geral de Jeje (Cacciatore, 1977).

preparo mágico. Consideram o seu poder criativo não restrito ao momento da criação mas passível de ação atual. Uma vez pronunciada desencadeia resultados por vezes inesperados. Liga a mente humana à matéria, permitindo a ação daquela sobre esta.

Os estudos sobre a religiosidade afro-brasileira têm uma longa tradição que remonta ao fim do séc. XIX, uma altura em que as preocupações dos investigadores estavam centradas na explicação das origens deste fenómeno, conforme Hofbauer, (2011). Deste modo, Nina Rodrigues (1862-1906), chamado o pai fundador dos estudos afro-brasileiros,

atribuía a crença numa pluralidade de divindades e o fenómeno de sua incorporação ("possessão", transe) a uma configuração racial e evolutiva específica que seriam responsáveis pela forma como os negros provenientes da Costa da Mina (Jejes e Nagôs) pensam e interagem neste mundo.

(Hofbauer, 2011:1)

Entende-se por sobrevivências as que foram usadas na perspectiva dos evolucionistas sociais, e que marcaram a perspectiva racial e evolutiva de Nina Rodrigues que foi reformulada por outros investigadores que procuravam superar o discurso biológico, procurando o paradigma cultural de Hofbauer, evidenciado atrás.

Nogueira, refere que o Candomblé é uma religião afro-brasileira que marca o novo paradigma cultural e que se instalou num território maioritariamente cristão, onde

os conflitos entre religiões cristãs e outras denominações religiosas tem sido uma constante ao longo da história da humanidade. Tais conflitos marcaram profundamente a história das inúmeras religiões afro-brasileiras, que se desenvolveram no Brasil a partir dos contatos entre as práticas religiosas dos africanos escravizados, grupos indígenas, e do Catolicismo português, e continuam ainda hoje a tomar corpo e forma no discurso de algumas denominações pentecostais e neopentecostais.

(Nogueira, 2013:2)

Assim, as religiões de matrizes africanas no Brasil são adaptações que de acordo com Birou (1982), constituem um processo pelo qual uma pessoa ou um grupo adquire a aptidão para viver num determinado meio ou contexto.

Constituindo-se assim em interações⁶ e reinvenções⁷ das várias formas de crer dos povos africanos que foram para o Brasil, as quais se configuram como modelos, antropológicos, sociológicos, filosóficos e essencialmente religiosos, representativos das bases da civilização africana (Santos, 2011).

As religiões de matrizes africanas, embora sejam portadoras das tradições africanas, adaptam-se e readaptam-se aos contextos sociais e históricos. Logo, tornam-se cada vez mais fatores determinantes para a compreensão da história e percursos dos povos negros no Brasil. A religião constitui-se assim, como elemento unificador dos diversos grupos étnicos, sendo também considerada como elemento preservador das memórias e histórias dos povos afro-brasileiros nas suas elaborações interétnicas para superação dos enormes obstáculos e dos sofrimentos impostos pelo penoso sistema de escravidão. Assim, as memórias das tradições religiosas dos povos negros encontram-se preservadas nas Comunidades-Terreiro espalhados por quase todo território brasileiro (Nogueira, 2013).

Carneiro, um dos primeiros a escrever sistematicamente sobre o assunto, registou o que diziam os mais velhos:

[...] Com efeito, Candomblé, Macumba, Xangô, Pará, Batuque, Tambor de Mina não seriam designações de cultos diferentes? [...] O foco de irradiação do modelo foi a Bahia, com focos menores em Pernambuco e no Maranhão, nesta ordem. [...] Teremos de atribuir à escravidão, talvez com justiça, o não haver um nome genérico, africano, para designar todos os cultos. [...].

(Carneiro, 1967, *apud* Nogueira 2013:6)

Por sua vez Prandi, refere que as religiões afro-brasileiras têm formações em diferentes estados do Brasil e também em diferentes momentos da história. O quadro das religiões afro-brasileiras é muito diversificado, isto é, até ao final da década de 30 do séc. XX.

as religiões negras poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimónios culturais dos antigos escravos e seus descendentes, enfim, religiões que mantinham vivas tradições de origem africana. Formaram-se

⁶ Segundo Birou (1982), podemos entender interações como as relações entre os diversos membros ou grupos de uma sociedade, na medida em que essas relações resultam da atividade desses membros ou desses grupos.

⁷ Inventar de novo; redescobrir; atribuir novo valor a algo (Dicionário da Língua Portuguesa, Texto Editora, Lisboa, 1995).

em diferentes áreas do Brasil, com diferentes ritos e nomes locais derivados de tradições africanas diversas.

(Prandi, 1996:65)

Segundo Santos (2011) as religiões afro-brasileiras dividem-se em três nações diferentes: Kongo/Angola; Nàgó/kétu e Jeje/Nàgó que englobam os mais variados grupos étnicos.

A religião de Nação Kongo/Angola é formada pelos grupos trazidos do Antigo Reino do Congo e de Angola como os Kongos, os Ambundos, os Bakongos. Quanto à Nação Jeje/Nàgó, esta abrange povos das seguintes etnias: Mandigas, Fantis, Ashantis, Minas, Fon, Mahis, Anexô Savalu, Boalama etc. Tais grupos falavam várias línguas do tronco Fon-ewe tais como: Ewe, Fon, Gun, Mahi, Tambor de Mina, etc. Já a Nação chamada Nàgó/kétu foi formada pelos povos oriundos da atual Nigéria e do Benim (cidade de Kétu), que passam a ser conhecidos, como povos *Yorùbás* (Iorubás), a partir do séc. XIX (Verger, 1997).

Por esse facto, estas religiões adotaram diversas formas rituais e versões mitológicas que derivaram de várias tradições africanas como também acabam por adotar um nome próprio diferente, como sejam: Candomblé na Bahia; Angola⁸ em Salvador; Xangô⁹ em Pernambuco e Alagoas; Tambor de Mina¹⁰ no Maranhão e no Pará; Batuque¹¹ no Rio Grande do Sul; Macumba¹² no Rio de

⁸ Nação de Candomblé de origem Banto, mais próxima da Umbanda em termos rituais. O seu linguajar vem de dialetos bantos. Cultua os mesmos Orixás das nações de origem iorubana, mas chama-os por outros nomes em sua língua ritual (Prandi, 2001).

⁹ Nome pelo qual o Candomblé é conhecido nos estados do Nordeste Oriental acima da Bahia, provavelmente pelo facto do Orixá Xangô ter nestes candomblés importância central (Prandi, 2001).

¹⁰ Também designado por Mina-maranhense. Candomblé com predominância do culto aos Voduns ao invés do culto aos Orixás (Prandi, 2001).

¹¹ Designação para os cultos afro-brasileiros no Rio Grande do Sul com influência Nagô-Pajelanca, Umbanda, Nagô-Mina etc. (Cacciatore, 1977).

¹² Termo genérico para os cultos afro-brasileiros derivados do Nagô, mas modificados por influências Angola-Congo a Ameríndias, Católicas, Espíritas e Ocultistas que se desenvolveram. Nome dado aos cultos que empregam a magia negra (Cacciatore, 1997).

Janeiro, depois a Umbanda¹³ também no Rio de Janeiro (Hellern, Notaker e Gaarder, 2002).

Face ao exposto, e tal como refere Prandi (2007), as religiões afro-brasileiras pertencem a pequenos grupos que se reúnem, nos Terreiros, em torno de uma Mãe ou Pai de Santo. Embora existam relações protocolares de parentesco iniciático entre Terreiros, cada um deles é autónomo e autossuficiente, não havendo nenhuma organização institucional eficaz “que os unifique ou que permita uma ordenação mínima capaz de estabelecer planos e estratégias comuns na relação da religião afro-brasileira com as outras religiões e o resto da sociedade” (Prandi, 2007:19).

Importa ainda apontar que, de acordo com Morris (2009), durante o período ditatorial de Vargas (1930-1945), as religiões que envolviam espiritualismo e médium de índole africano, sofriam repressões policiais obrigando as Pessoas a optarem por centros espíritas de carácter mais europeu. Contudo, na segunda metade do séc. XX, sobretudo após o fim da ditadura do Brasil o Candomblé, assim como outras religiões, cresceram a ritmo acelerado, sendo vistas como uma forma estratégica, no que diz respeito à pobreza, insegurança e problemas nas áreas urbanas. De acordo com Morris (2009), recorrendo a Roger Bastide (1971), terá sido mais fácil a implementação destas religiões porque no Brasil ter-se-á instalado um Catolicismo popular muito associada ao culto dos Santos e outros rituais, muito distintos do Catolicismo formal da Igreja de Roma.

Em sintonia com Kileuy e Oxaguiã (2009), podemos dizer que foi necessário uma readaptação e reformulação interpretativa para a continuidade do Candomblé no Brasil, pois a religião parece ter mantido o cerne dos seus conceitos, cultos e liturgias, ou seja, o Candomblé bem como as outras religiões que coexistem no Brasil precisaram de sofrer modificações e influências para se instalarem. Ainda com os autores, apesar das modificações

¹³ A Umbanda surgiu na década de 1920, no Rio de Janeiro, também pode ser denominada de "religião brasileira" porque é o resultado de um encontro histórico único, o encontro cultural de diversas crenças e tradições religiosas africanas com as formas populares do Catolicismo, mais o sincretismo hindu-cristão trazido pelo espiritismo kardecista de origem europeia (Hellern, Notaker e Gaarder, 2002).

o Candomblé, não viu afetada as suas tradições, dogmas e sobretudo, os fundamentos deixados pelos mais velhos. Contudo,

as suas modificações foram mais pragmáticas, no sentido de ter que se fazer aceitar numa nova sociedade, procurando ambientar-se tanto na parte humana como na parte religiosa. Precisou adequar-se e buscar novos elementos a partir dos quais conseguisse reconstruir todo o entremeado de relações litúrgicas. A religião, no Brasil, integrou-se, adaptou-se e floresceu ainda mais, porque aqui encontrou uma natureza exuberante e uma grande diversidade de elementos necessários à sua existência.

(Kileuy e Oxaguiã, 2009:31)

Assim, e para Prandi (95/96), as novas condições de vida na sociedade brasileira industrializada levam a mudar por completo o sentido sociológico do Candomblé. Isto é, até há poucas décadas o Candomblé simbolizava uma resposta à segregação racial numa sociedade tradicional, atualmente os seus praticantes têm o sentido de escolha pessoal, livre e intencional. Qualquer pessoa pode aderir ao Candomblé não pelo facto de ser negro, mas porque sente que esta religião pode tornar a sua vida mais fácil de ser vivida.

O Candomblé “aceita a humanidade, situando-a no centro do universo, apresentando-se como uma religião especialmente dotada para sociedade narcisista e egoísta em que vivemos” (Prandi, 95/96:82). Porque o Candomblé não diferencia entre o bem e o mal, da mesma maneira que faz o cristianismo, ele atrai também os indivíduos que têm sido socialmente estigmatizados e marginalizados por outras instituições religiosas e não religiosas. Tudo isto mostra como o Candomblé aceita o mundo, mesmo que ele seja o mundo da rua, da prostituição, dos ex-presidiários. O Candomblé não discrimina os bandidos, os/as adúlteros/as, os/as travestis, os/as Transsexuais e todos/as aqueles/las que são rejeitados socialmente (Prandi, 95/96).

1.4.As questões da cultura: Sincretismo, Aculturação e Hibridez Cultural

O Candomblé é uma religião que se disseminou no Brasil no final do séc. XIX, muito associada aos escravos vindos de África para as plantações de cana-de-açúcar no Brasil. De acordo com Ilê Axé Oxossi e Oxalá (1994), a população escrava no Brasil era constituída quase totalmente por negros de Angola. Com

a chegada dos Nagôs¹⁴ já havia passado um século e meio de escravidão, destrabalizando o negro e apagando os seus costumes, crenças e a sua língua nacional. No entanto, o elemento africano soube resistir e criar uma nova forma de cultuar os seus Orixás através do sincretismo, considerado uma categoria controversa no estudo das religiões, ou seja uma mistura de religiões, sendo ainda considerado uma adaptação ou o resultado harmonioso de contactos culturais, ou ainda a mistura ou identificação entre várias crenças (Ferretti, 2007).

No caso do estudo em presença, este sincretismo, está ligado ao processo de inserção dos negros na sociedade brasileira (Joosildete Consorte, 1999, *apud* Ferretti, 2007). Ainda com o autor em referência, o sincretismo é considerado o elemento fulcral de todas as formas de religiosidade, sobretudo na popular, verificando-se através das procissões, do pagamento de promessas e em todas as festas populares de um modo geral. Por isso, podemos dizer que nas religiões afro-brasileiras encontramos no sincretismo uma forma de relacionamento entre o africano e o brasileiro, consistindo-se numa reinvenção de significados e numa circularidade de culturas. Pois estamos perante uma estratégia de transculturação que reflete a sabedoria que os fundadores africanos trouxeram para o Brasil e souberam atempadamente ampliar esta forma de estar.

Apesar da pressão social e religiosa, nomeadamente da Igreja Católica, que pretendia anular a cultura dos escravos foi relativamente fácil para eles, reinstalar na Bahia as crenças e práticas religiosas que vieram consigo de África. Dias (2008) menciona que estamos em crer que a compreensão das várias visões respeitantes à mistura cultural entre Catolicismo e religiões africanas permite abrir novas perspectivas para a compreensão de culturas diferentes.

Importa detalhar alguns aspetos, sobretudo, no que diz respeito à forma como os colonizadores portugueses impunham a religião dominante – o Catolicismo. No entanto, os povos oriundos das várias partes de África tentavam “aculturar-

¹⁴ Termo que os franceses utilizavam para designar todos os negros que falavam ioruba, da Costa dos Escravos (Bastide, 2001).

se”, mas não abdicavam das suas crenças e dos seus valores de origem. Considerando que a aculturação “consiste num processo por que passam as pessoas, frequentemente já na idade adulta, em reação a uma mudança de contexto cultural. A aculturação é uma forma de mudança cultural suscitada pelo contacto com outras culturas” (Neto, 2002:246). Ainda com o autor, a aculturação é um processo que tem lugar quando os grupos entram em contacto uns com os outros, resultando daí mudanças nos padrões culturais originais. Deste modo os povos africanos foram obrigados a aculturar-se, não só porque eram escravos, mas por outro lado, mantiveram a sua religiosidade coberta e confundida com o Catolicismo de uma forma sincrética.

Para Ribeiro,

o sincretismo valeu como uma poderosa arma que de início os negros habilmente manejaram contra a pressão esmagadora da cultura superior dos povos escravizadores” (Sanches, 2001). Apesar dessas dificuldades, houve espaço para manutenção dos costumes e crenças, ainda que escondidos. Segundo J. O. Beozzo, para os escravos, “não houve na colônia portuguesa, nada semelhante ao esforço dos jesuítas na catequese do índio”, por mais fraca que esta última se revele ao historiador moderno. Como já foi dito, a igreja terminou confiando ao senhor dos escravos a educação religiosa destes. Isso levou a certa folga, pois os senhores de escravo não eram muito exigentes: apenas os batizavam e davam-lhes nomes cristãos.

(Ribeiro, 2012:19)

Em conformidade com Ribeiro (2012) o sincretismo afro-cristão, no início, não passou de mera acomodação, isto é, os negros recebiam a religião cristã como uma cortina por trás da qual escondiam ou disfarçavam com consciência os seus próprios conceitos. Adotando as “imagens católicas e cultuavam-nas, mas, na verdade, sob as invocações dos Santos Católicos, adoravam os representantes da divina corte africana.” (Prandi, 2000, *apud* Ribeiro, 2012:19). Assim em cada localidade, a correspondência entre os Santos Católicos e os Orixás Africanos era diferente, mas ela definitivamente existiu (e ainda existe). “Essa relação com um ou outro Santo depende da região do país, variando de acordo com a popularidade do Santo no local” (Prandi, 2000, *apud* Ribeiro, 2012:19). Ainda com o autor em referência, o São Jorge, na Bahia, está relacionado a Oxossi, Deus da caça; mas, no Rio de Janeiro, já está ligado a Ogum, Deus da guerra.

Como exemplo e de acordo com Reginaldo Prandi (1999, *apud* Schwarcz, e Goldstein, 1999:59), apresentamos um quadro com a correspondência entre os principais Orixás e seus respectivos Santos Católicos.

Quadro nº1- Principais Orixás e seus respectivos Santos católicos

Orixás	Santo católico	O que há de comum entre o Orixá e o Santo Católico
Exu	Diabo	Os traços sexuais explícitos de Exu, a sua liberdade em aceitar qualquer pedido de devotos e clientes e o seu gosto em provocar confusão criaram uma imagem errônea, que o associou ao mal e ao Diabo cristão.
Euá	Santa Lúcia	Orixá das fontes, guardiã dos segredos, representa a harmonia doméstica.
Ogum	Santo António	São duas as faces do Santo guerreiro, lembrando que Santo António defendeu a Bahia das invasões estrangeiras.
	São Jorge	Os dois guerreiros armados identificam-se num mesmo herói que derrota os dragões de todos os dias.
Oxóssi	São Jorge	Porque São Jorge matou o dragão da maldade e Oxóssi matou o pássaro maléfico, os dois heróis se fizeram um.
	São Sebastião	As flechas do Orixá caçador e as flechas do Santo mártir confundem-se numa coisa só.
Ossaim	Santo Onofre	Santo e Orixá juntam-se por causa das folhas, que Ossaim usa para curar e o Santo para cobrir a sua nudez de eremita.
Omulu	São Roque	Doenças terríveis que corroem a pele são a marca comum de Omulu, São Roque e São Lázaro.
Oxumarê.	São Bartolomeu	Orixá do arco-íris, riqueza que provém das colheitas (chuva).
Obá	Santa Joana D'Arc	Orixá dos rios, representa o trabalho doméstico e o poder da mulher.
Xangô	São Jerónimo	O poder de defender o homem das tempestades é o atributo compartilhado por Xangô e São Jerónimo.
	São João	O fogo, elemento de Xangô, está presente na fogueira da Festa Junina de São João.
Iansã	Santa Bárbara	A proteção contra o raio pode ser alcançada invocando-se Iansã ou Santa Bárbara.

Oxum	Nossa Senhora	Oxum é uma das grandes Mães do Candomblé, assim como Nossa Senhora da Conceição é a grande mãe dos católicos.
Nanã	Santana	A idade avançada de Nanã e de Santana, mãe da Virgem Maria e avó de Jesus, fez delas uma só.
Iemanjá	Nossa Senhora da Conceição	Iemanjá, a grande mãe dos Orixás e da humanidade, confunde-se com Nossa Senhora da Conceição, mãe de Deus e mãe dos homens.
	Nossa Senhora dos Navegantes	O mar aproxima o Orixá e a Santa, igualmente padroeiras dos navegantes e pescadores.
Logun-Edé	São Miguel Arcanjo	Orixás dos rios que correm nas florestas.
Oxaguiã	Menino Jesus	Considerado Oxalá quando jovem, só podia acabar identificado com Jesus quando menino.
Oxalá	Jesus Cristo	Oxalá é o maior dos Orixás, o criador do homem e filho mais velho de Olorum, o Deus Supremo; Jesus é o filho de Deus Pai, o Criador.

Fonte: Religião e sincretismo em Jorge Amado, Schwarcz e Goldstein – organização, (Reginaldo Prandi, 1999:59).

Nesta fase do trabalho importa aludir à relação e até à confusão existente em torno do conceito de sincretismo com o de hibridismo cultural, importando nesta fase definir e contextualizar o último. Adotando as ideias de Cardoso (2008), o hibridismo cultural é um fenómeno histórico-social que existe desde os primórdios das migrações, que resultaram dos contactos entre os vários grupos. A América Latina é considerada um lugar privilegiado para o desenrolar do hibridismo cultural, porque é um espaço de migrações desde os tempos remotos. Porque todo migrante é híbrido, na medida em que, quando deixa a sua terra, torna-se diferente, pois os outros homens e mulheres que encontram no país de destino, têm outros costumes e outras crenças (Cardoso, 2008).

Por sua vez Engler define sincretismo como,

uma mistura de elementos religiosos enquanto o hibridismo é uma mistura mais ampla de elementos culturais. O sincretismo é considerado um fenómeno interno à religião, enquanto o hibridismo destaca uma variedade mais abrangente de dimensões culturais de dimensão religiosa.

(Engler, 2011:20)

Por fim para Morris (2009), o Candomblé é considerado como a forma clássica da religião afro-brasileira, uma vez que se centra na adoração aos Orixás,

estando estes misturados com os Santos do Catolicismo popular, os Espíritos Americanos Nativos e os Espíritos da Possessão como marinheiros e prostitutas, ciganos e antigos escravos (posição esta defendida por Sjoslev, 2001).

A forma exposta reflete a necessidade que os praticantes das religiões afro-brasileiras tiveram de encontrar no sincretismo para poderem sobreviver à religião dominante do Catolicismo. Claro, isto passou-se no início, no período clássico do Candomblé. Atualmente os praticantes do Candomblé têm o seu próprio modo de vida, isto é, a maneira como se relacionam com a sua religião, e com os outros sistemas, de uma forma livre, sendo que quotidianamente a religião interfere diretamente no sistema cultural de quem a prática.

2. ORGANIZAÇÃO SOCIOCULTURAL DO CANDOMBLÉ/TERREIROS

2.1. Aspetos socioculturais

Para Bastide, (1985) o Candomblé afirma-se como uma religião do mundo, reorganiza os seus valores e reveste de estima muitas das coisas que outras religiões consideram más como por exemplo, o dinheiro, os prazeres (inclusive os da carne), o sucesso, a dominação e o poder.

Desta forma, Nascimento (2010) ajuda-nos a perceber que a história do Candomblé no Brasil consiste na articulação do culto do Catolicismo popular e das religiões de origem africana e indígena,

especialmente no que respeita à devoção aos Santos e Deuses titulares, que possibilitaram o sincretismo e a síntese da qual se originaram as religiões afro-brasileiras. D'Adesky ao tratar do papel da religião como importante referência de identidade, afirma-nos que o carácter religioso dos negros, praticantes ou não, é o efeito de uma evolução que se desenvolveu sobre diversas gerações durante aproximadamente quatro séculos, haja vista que os negros africanos ao chegarem a terras brasileiras eram imediatamente inseridos num diferente quadro simbólico religiosos, numa rutura total com a realidade anterior das sociedades africanas.

(Nascimento, 2010:926)

De acordo com o exposto, o Candomblé brasileiro “ não assenta em estruturas sociais como as de caráter tribal africanas de onde se originou como culto aos Orixás e antepassados, os *Eguns* ” (Atanda, 1980; Fadipe, 1970, *apud* Prandi, 2001:24). Como se depreende e em conformidade com o autor, a identidade apesar de ser pensada individualmente é concebida como algo que pertence a um grupo de referência no presente e a uma origem comum derivada do passado. A identificação com um ou mais ancestrais míticos poderá ser o ponto central do Candomblé. Isto é, “a noção básica do Candomblé é de que cada indivíduo vem de um Orixá específico e que é possível cultuá-lo, ideia esta, muito diferente da concepção ocidental cristã de que todos nós temos a mesma origem” (Prandi, 2001:25).

Face ao referido, coloca-se a questão, se o Candomblé é de caráter monoteísta ou politeísta? Esta não é uma questão pacífica, de acordo com Silva (2013), sobretudo, no que respeita à autoria e criação do mundo, existem duas vertentes sobre o tema. Uma politeísta, sustentada por Reginaldo Prandi que refere que os Orixás criaram o mundo mediante indicação de Odolumaré (Deus). Assim:

os Orixás são Deuses que receberam de Odolumaré ou Olorum, também chamado Olofim em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspetos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana.

(Prandi, 2001, *apud* Silva, 2013:54)

Em oposição há outra corrente, monoteísta, onde incluímos Pierre Verger (1981) que considera que a criação do universo se deve a Ololumaré, o Deus Supremo que governa e supervisiona o mundo, sendo também responsável pela criação dos Orixás, logo,

acima dos Orixás reina um Deus Supremo, Odolumaré, cuja etimologia é duvidosa. É um Deus distante, inacessível e indiferente às preces e ao destino dos homens. Está fora do alcance da compreensão humana. Ele criou os Orixás para governarem e supervisionarem o mundo. É, pois, a eles que os homens devem dirigir suas preces e fazer oferendas. Odolumaré, no entanto, aceita julgar as desavenças que possam surgir entre os Orixás.

(Verger, 1981, *apud* Silva, 2013:54)

Para reforçar a tese do monoteísmo, nas religiões tradicionais africanas, em geral, a imagem de Deus deve estar relacionada a um complexo sistema hierárquico constituído pelo criador, os ancestrais coletivos (Orixás) e os ancestrais familiares (*Egúns*), (Mbiti, 1974; Bujo, 1980, *apud* Vasconcelos 2013). Ou seja, estamos perante um Deus com personalidade, vida e consciência, diferente do ser humano, porque é um criador e a última força sobre o mundo e sobre todos os seres vivos, onde os seres humanos lhe dirigem as suas orações e pedidos, sendo considerado um ser dotado de uma relação ética com a humanidade (Moore,1978, *apud* Silva, 2013).

Ainda de acordo com Vasconcelos (2013), a existência da fé num Deus criador está em simbiose com a fé nos Orixás que são seres intermediários entre os homens e Deus,

eles são criados para cuidar dos seres terrestres, reconstituindo o elo perdido entre o *órum* (céu) e o *aiyé* (terra). São massas de movimentos lentos, serenos. Dotados de equilíbrio e associados ao governo do mundo e da justiça, eles estão presentes nos elementos da natureza, no ar, na água, no fogo, na terra, nas pedras, nos metais, nas plantas. Mas não são Deuses juntamente com um Deus Criador (*Olorum*), só há um Deus como fonte de tudo o que existe, a fonte de toda a energia vital.

(Vasconcelos, 2013:744)

Em consonância com o autor acima citado, Schaedler (1994) o termo Orixá (o termo dos Santos para o Candomblé), seguido no Brasil descende do *loruba*, que designa os seres intermediários entre *Olorum* e os seres humanos. Em África, havia um vasto número de Orixás, todavia, somente 16 foram preservados no sistema religioso do Candomblé praticado no Brasil. Deste modo, para compreendermos o papel dos Orixás como intermediários entre Deus e os Seres Humanos, importa não esquecer o conceito de mediação para a religião e para a cultura africana. Isto quer dizer que

o intermediário não é considerado como um obstáculo à comunicação, ele constitui um meio indispensável de comunicação nos momentos solenes. O sistema tradicional de governo está estruturado num sistema de mediação onde o rei se comunica com os seus súbditos através de mediadores, da mesma forma como o Ser Supremo comunica-se com os seres humanos. Por isso, a partir da cultura tradicional africana, não há dificuldade nem contradição com a experiência de Deus, como o Ser Supremo, através dos Orixás intermediários.

(Vasconcelos, 2013:748)

Neste momento e tendo em conta a importância que os Orixás têm na intermediação entre Deus e os humanos, vamos referenciar com Silva (2013), os 16 Orixás cultuados no Brasil (dos quase duzentos existentes na África). São eles: Exu, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Oxumaré, Obaluaiê, Xangô, Iansã, Obá, Oxum, Logun-Edé, Euá, Iemanjá, Nanã, Oxaguiã (Oxalá jovem) e Oxalufã (Oxalá velho). Estes Orixás são concebidos como semideuses, que de algum modo estiveram na vida dos homens independentemente do tempo, tendo realizado feitos importantes e sagrados para no momento seguinte regressarem a *Orum* (céu) A noção de Orixá liga-se diretamente ao culto da família. Assim para Pierre Verger

a religião dos Orixás está ligada à noção de família. À família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O Orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceu vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e da sua utilização, o poder, Axé, do ancestral-Orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenómeno de possessão por ele provocado.

(Verger, 1981 *apud* Silva, 2013:56)

De acordo com Silva (2013), podemos afirmar que o Candomblé é uma mistura entre o sagrado e o profano e a identificação com os ancestrais míticos pode ser o ponto mais importante desta religião, ou seja, o Orixá reveste-se de sentimentos e desejos que são dos humanos, havendo um conjunto de obrigações que o Filho de Santo tem que cumprir para agradar ao seu Orixá. Como por exemplo, para agradar Ogum - Senhor do ferro, da guerra é preciso sacrificar animais, como o “chibato”, o boi, o galo e preferencialmente às terças-feiras que é o seu dia. Para além disso, há que oferecer ao Orixá as comidas que ele mais gosta: feijoada, o acarajé, o inhame assado e o milho branco. Este tipo de oferta na tradição do Candomblé, designa-se de “comida de Santo”, assumindo grande valor entre as Famílias de Santo, pois se cada Orixá tem sentimentos e desejos que são dos humanos.

Decorrente do evidenciado, a construção da identidade do Candomblé, está intimamente relacionada com a sua memória ancestral, às tradições do seu

passado e às suas origens, sobre isso Kathryn Woodward (s.d.), em Silva refere que,

as identidades são produzidas em momentos particulares no tempo. Na discussão sobre mudanças globais, identidades nacionais étnicas ressurgentes e renegociadas e sobre os desafios dos “novos movimentos sociais” e das novas definições das identidades pessoais e sexuais, sugerir que as identidades são contingentes, emergindo em momentos históricos particulares. Alguns elementos dos “novos movimentos sociais” questionam algumas das tendências à fixação das identidades da “raça”, da classe, do género e da sexualidade, subvertendo certezas biológicas, enquanto outros afirmam a primazia de certas características consideradas essenciais.

(Silva, 2000, *apud* Silva, 2013:60)

Daqui decorre que a representação se relaciona com a identidade e a diferença, ou seja, como reflete Silva (2013) é neste momento que a representação se liga à identidade e à diferença. Pois, estas estão intimamente dependentes da representação e adquirem sentido através dela, porque é por via da representação que, a identidade e a diferença passam a existir. Neste caso representar significa o mesmo que dizer: “essa é a identidade”, a “identidade é isso”.

Como afirma Loureiro (2004, *apud* Dix, 2007) o conceito de identidade está originariamente relacionado com o facto do individuo construir a sua própria história, pois a identidade passa a estar articulada com a interação, a autonomia e os processos sociais, isto é, a identidade está relacionada com os aspetos subjetivos, sociais e históricos e vai paulatinamente sendo construída, ou seja, é um processo em permanente construção. Assim, vejamos o exemplo,

o papel da Mãe de Santo facilita a preservação da identidade negra, porque o negro escravo veio para o Brasil apenas com a sua vida, muitos eram nobres, pais de família, altos comerciantes na África, e, ao chegarem, perderam as suas identidades, religião e muitos perderam o nome. Apesar da repressão, cada negro retomou a sua identidade. Naquele momento, já era mais fácil existirem cultos independentes, cada um com o seu nome próprio na língua africana e é por isso que no Candomblé há cargos, como a *Yakekerê* que é a Mãe Pequena associada a saber lidar com os animais, conhecer os cantos. Assim, o Candomblé é uma resistência para que o negro reafirmasse a sua identidade.

(Mãe Stella *apud* Joaquim, 2001, *apud* Santos, 2011:7)

O nosso estudo, na impossibilidade de abarcar todos os espaços de disseminação do Candomblé no Brasil, contempla somente, dada a natureza do estudo de caso, as particularidades da expansão desta religião em São Paulo, ocupando-se de uma insistente e fervorosa população cosmopolita que “busca práticas e concepções, que podem, em certos momentos e circunstâncias, dar respostas alternativas, convincentes para problemas que escapam aos controlos nacionais da vida moderna, ou da interpretação de outras religiões” (Prandi, 2001:24). Daí, não ser surpreendente que algumas pessoas adeptas de outros credos religiosos procurem o Terreiro, com vista a encontrar soluções para os seus problemas.

2.2.Rituais, iniciação e evolução

Neste momento, torna-se pertinente, apontar alguns aspetos associados aos rituais, dada a sua prevalência no estudo em curso. Assim, “o ritual pode ser entendido como um modo de integração social [...], mas também como um meio de comunicação com os seres vivos, os mortos, os antepassados e o cosmos. Ao nível de execução, o ritual pode ter uma dimensão pessoal, da casa, ou coletivo” (Sousa, 2010:43).

São vários os autores que abordam as questões dos rituais, conforme Marisa Peirano (2006), o ritual é um dos temas mais estudados na antropologia, remontando aos trabalhos de Durkheim, Robertson Smith, Van Gennep, Bateson, Gluckman, até Turner e Leach. Portanto, há uma vasta literatura sobre estes temas, variando os mesmos em função dos diferentes propósitos sociais, culturais ou até mesmo credos religiosos. Daí ser importante abordar alguns aspetos dos rituais que acontecem sobretudo neste campo. Ainda com a autora, apresentamos uma introdução à definição dos rituais que podem ser considerados como tipos especiais de eventos, com mais formalismos e detentores de estereótipos mais estáveis. Logo, apresentam-se com maior suscetibilidade à análise “porque já recortados em termos nativos, eles possuem uma certa ordem que os estrutura, um sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo, uma eficácia *sui generis*, e uma perceção de que são

diferentes.” (Peirano, 2006:3). Assim, os eventos geralmente são, vulneráveis quer ao acaso, quer ao imponderável. No entanto, não são desprovidos de estrutura e fim, os quais ficam mais salientes se o olhar do observador/investigador for previamente treinado no campo dos rituais, tornam-se assim, uma “escola”, de aprendizagem de caráter analítico.

Do exposto, depreende-se claramente que o ritual constitui um treino, uma preparação, isto é, consubstancia um processo de socialização. No que concerne à vasta literatura sobre rituais, podemos entender ainda com Ribeiro (2000) em Sousa, que o

ritual não é um acontecimento isolado, mas estabelece um complexo trama de conexões com outros momentos da vida social e com uma diversidade de instituições (aspeto global); é o culminar de um processo dinâmico que intensifica as interações e o processo social, concentrando elementos simbólicos fortemente expressivos capazes de suscitar uma reflexividade pública (aspeto dinâmico e comunicacional); é um processo enraizado no passado, não como «reliquia» deixada para trás, mas como fundamento da própria sociabilidade que constantemente sustenta a integralidade da vida social.

(Ribeiro, 2000, *apud* Sousa, 2010:47)

A partir dos contributos teóricos referidos, vamos agora debruçar-nos sobre a importância que o ritual tem no seio do Candomblé. Oliveira (2011) refere que a iniciação constitui um ritual que integra um conjunto de fundamentos, os quais pretendem preparar a pessoa para o sacerdócio. Estes procedimentos variam de acordo com a nação cultuada, ou seja, a linha seguida pela casa - Nagô, Mina, Jeje, Ijexá, Angola entre outras. Este processo obedece a um trabalho dotado de grande rigidez e pré-determinado. Podendo variar em pequenos detalhes de acordo com o desejo do Orixá pessoal, sendo este consultado no jogo de búzios¹⁵, pois é através deste que o Orixá fala. Por isso, ele é consultado regularmente no decurso dos rituais inerentes à iniciação.

Importa nesta fase reter alguns aspetos da iniciação, designadamente:

¹⁵ A base da religião, e da agência de cura, é o oráculo: uma ponte com o mundo sobrenatural, fonte de conhecimento que propicia um jogo de perguntas de humanos e respostas que supostamente vêm do outro mundo, das divindades, dos espíritos. Os sacerdotes são os intermediários do oráculo, portanto, somente eles podem lidar com esse conhecimento (Prandi, 2011:1-2).

as obrigações iniciáticas preparam o Filho ou Filha de Santo para que os Orixás se manifestem em seus corpos durante o transe ritual. Os Filhos de Santo que entram em transe são chamados *laôs*¹⁶, ou feitos e feitas. Além dos *laôs*, há a classe dos que não entram em transe, constituída de Equedes e Ogãs. Equedes são as mulheres encarregadas de cuidar dos Orixás manifestados nos *laôs* e dançar com eles. Os homens que não entram em transe são os *Axoguns*, responsáveis pelos sacrifícios votivos, os *Alabês*, que tocam os atabaques, e os que cuidam de outras tarefas indispensáveis ao culto e ao funcionamento e proteção do Terreiro. São genericamente chamados Ogãs. Alguns são Ogãs honoríficos, com encargos de cunho mais social que religioso.

(Schwarcz e Goldstein, 1999:50)

Assim, no Candomblé existem dois tipos de sacerdotes, os que rodam no Santo (entram em transe), e os que não entram em transe. Os primeiros e de acordo com Prandi (2001) são chamados de rodantes e têm necessariamente de passar pelo ritual de feitura, (fixação do Orixá na cabeça (*Orí*¹⁷)) e no assentamento do Orixá, (*Ibá-Orisá*), que é o altar particular deste Orixá pessoal que contém a sua representação material, assentamento que recebe o sangue do sacrifício e onde aos pés do qual se oferecem as comidas.

Conforme Prandi (2001) os sacerdotes não rodantes dividem-se em dois grupos: os que têm o seu Santo assentado [...], para que este possa receber os sacrifícios e aqueles que além do assentamento do seu Orixá, são consagrados para o exercício dos cargos que são os Ogãs (só homens) e as Equedes (só mulheres). Os Ogãs e as Equedes não são feitos de Santo, são confirmados, passam pelo ritual iniciático, mas este é bastante simplificado. Ao serem iniciados, já “nascem” como Ebômis, já são feitos no grau que imprime senioridade. Mas para isto, têm que ser suspensos, isto é, escolhidos pelo Orixá no transe, “há não rodantes no Candomblé que passam a vida inteira esperando ser suspensos” (Prandi, 2001:65).

Logo, os Ogãs podem ser: o *Alabê*, que toca os atabaques sagrados, *Rum*, *Rumpi* e *Lê* (instrumentos de precursão); o *Pegigã*, que é o zelador dos altares dos Orixás, o responsável formal pela guarda dos assentamentos dos Orixás; o *Axogum*, que é o sacrificador de animais, o que tem a “mão de faca”. Mas há

¹⁶ Os iniciados, Filhos e Filhas de Santo (*laô*, em linguagem ritual), também são popularmente denominados “cavalos dos deuses” (Prandi, 95/96:77).

¹⁷ Designado como um culto à individualidade do homem, ao *Orí* (cabeça), que é o “ritual de dar comida à cabeça”, não se faz nada para o Orixá sem primeiro cuidar da cabeça “*Orí Buruku*, *Kossi Orisá*” ou seja, em cabeça ruim não entra Orixá. (Prandi, 2001).

ainda o Ogã cujo único dever é estabelecer uma ponte entre o mundo do Terreiro e o mundo lá fora. Estes têm, necessariamente, que vir de uma extração social mais elevada; são de classe média, gente de prestígio, homens de negócio e de saber - Intelectuais das universidades, jornalistas, homens com alguma expressão no mundo público, estes são os mais disputados pelos Orixás para serem seus Ogãs. Pois estas pessoas pelos seus conhecimentos e contactos têm maior facilidade em exprimir-se no exterior junto da sociedade para poder representar a religião e acabar com os estigmas e estereótipos em torno do Candomblé.

De acordo com Oliveira (2011), no Candomblé, a iniciação é um ritual que contém um conjunto de fundamentos, ou seja, os procedimentos para preparar o iniciante para o sacerdócio. A iniciação obedece a um trabalho rígido e pré-determinado, mas que pode variar de acordo com o desejo do Orixá pessoal (cada pessoa tem o seu Orixá), o qual é consultado no jogo de búzios. Para Oliveira, isto significa que

o primeiro passo é o ritual de recolhimento do postulante ao roncó, (quarto sagrado) onde ficará recolhido, no mínimo, 21 dias seguidos sem contacto com o mundo exterior. Nesse tempo, o laô recolhido só tem contacto direto com a mãe de Santo e com outras duas ou três Pessoas envolvidas diretamente nos rituais, geralmente, Equede e a mãe pequena da casa. Cerca de quatro a cinco dias após a entrada, o laô é levado para uma área externa do Terreiro (uma praia, bosque ou beira de estrada), onde passará por um “sacudimento”, espécie de banho que é dado no postulante para retirar a “quizila” (energia ruim), utilizando pipocas, acaçá branco (bolinho de farinha de milho enrolado em folhas de bananeira) e frangos brancos (que tocam o corpo dos laôs e são deixados vivos no local onde foi feito o sacudimento).

(Oliveira, 2011:4-5)

Ainda com Oliveira, (2011), a complexidade da iniciação, obedece também a um outro passo, designadamente: ao fim de alguns dias, procedesse à raspagem de todos os pelos do corpo do iaô, e a raspagem da cabeça, incluindo a “catulagem¹⁸”. Uma vez que a iniciação é entendida como o renascimento para uma nova vida, o corpo do iniciado torna-se idêntico, ao de um recém-nascido durante os rituais. Posto isto, avança-se com a feitura dos ferros para Exú. Convém, recordar que Exú, no Candomblé, é o primeiro a

¹⁸ Corte ritual no alto das cabeças dos iniciados, na “feitura do Santo” (Cacciatore,1977:97).

receber as ofertas, por ser o mensageiro, e o dono dos caminhos, logo, tornando-se capaz de agir em todos os domínios.

Em termos práticos existem algumas fases a que o sujeito iniciado não pode fugir, isto é, existem outros aspetos de considerável importância, como refere, Prandi (1991) o seu sacrifício que repõe o Axé, as forças que emanam da natureza e que permitem a socialização do iniciado, este também tem o sentido da dificuldade e privações financeiras, por onde passa aquele que inicia os ritos. Onde tal “assentamento é feito mediante sacrifícios de animais votivos¹⁹ a Exú e a composição de uma mesa, onde são oferecidos vários tipos de alimentos e bebidas” (Oliveira, 2011:5).

Uma vez iniciados “feitos”, formam a classe dos laôs, os quais e após a obrigação de um ano, de três, de cinco e depois a de 7 anos (receberem a *decá*), e atinge o grau de Ebômi (irmão mais velho), passando a fazer parte da hierarquia do Terreiro.

Segundo Prandi, o Ebômi pode abrir a sua própria casa de Candomblé.

Na obrigação de sete anos, a que se dá o nome de *decá*, recebimento do *decá*, que é o grande momento que marca a senioridade do Filho de Santo, na festa pública, a Mãe de Santo entrega a este seu filho-irmão uma peneira contendo um jogo de búzios, a tesoura e a navalha, símbolos do poder de raspar laôs, a faca sacrificial, folhas sagradas, pós misteriosos e tudo mais que este filho um dia poderá usar na casa dele, não na casa da mãe, evidentemente.

(Prandi, 2001:164)

Depois da obrigação de 7 anos, dará a obrigação de 14 e a de 21 anos. Sendo que a última obrigação de um Filho, Pai ou Mãe de Santo será dada por ocasião da sua morte, chamado de *axexê*, o rito funerário, que será obrigação dos outros membros da casa, para que o *Egum* do morto (espírito) não interfira no mundo dos mortais.

¹⁹ Oferecido em cumprimento de voto.

2.3. Hierarquia do Candomblé

O Candomblé está estruturado hierarquicamente, girando tudo em torno do Terreiro, com o qual existe um conjunto de representações identitárias das Pessoas que o frequentam, mais visível e expressivo no seio daqueles que religiosamente obedecem a esta religião. Desta forma, a par da identidade existe uma hierarquia assumidamente reconhecida pelos seus crentes. Em Morris (2009), tudo gira em torno de um templo, que é o Terreiro, onde se praticam os rituais. Cada templo

tiene a su frente a un médium, normalmente descrito como Pai de Santo o Mai de Santo , y en el Candomblé los médiums son en su mayoría mujeres. Cada grupo de Candomblé suele representar un grupo étnico africano particular o nación, pero hablando en general, como Roberto Motta (2001) escribe, «es la tradición yoruba la que há dominado las creencias y prácticas rituales del Candomblé brasileño».

(Morris, 2009:284)

Face ao que se expõe atrás, percebe-se que nesta religião não se coloca a supremacia dos homens sobre as mulheres, isto significa que a questão do género, depende da prática e da tradição representativa, ou seja, podem ascender a lugares cimeiros da religião homens e mulheres que saibam honrar as suas origens e as comunidades onde se inserem.

Assim e com Schwarcz e Goldstein (1999), podemos dizer que os iorubas dão grande importância às relações familiares. Logo, o Candomblé vem reproduzir em termos simbólicos a antiga família ioruba, que no Brasil foi totalmente desestruturada pelo processo de escravatura. Assim, o Terreiro é constituído por uma comunidade, designada de Família de Santo, onde cada um de seus elementos ocupa um lugar na hierarquia, ou seja, nos vários níveis de poder. Os membros que integram o Terreiro constituem uma família comum. No topo está a Mãe ou o Pai de Santo, estando abaixo deles os Filhos de Santo, os filhos da mesma Mãe ou Pai de Santo, considerados Irmãos de Santo.

Face ao citado e de acordo com Kileuy e Oxaguian (2009), o Candomblé constitui uma hierarquia muito rígida o que facilita o bom funcionamento da

Casa²⁰ – Terreiro. Pois, esta hierarquia permite que os seus sacerdotes se dediquem quase em exclusividade as suas funções de guiar e administrar o Axé da casa, isto é, a energia vital da mesma. Onde a escala evolutiva da religião começa por Abians, seguidamente laôs, pelos Ebômis, Ogãs, Equedes, *Babalorixá* (Pai de Santo) e *Iyalorixá* (Mãe de Santo).

No entanto, a hierarquia só delimita espaços, organiza a comunidade, promovendo a ordem e delegando funções e responsabilidades. Para Kileuy e Oxaguian (2009), a hierarquia é baseada na idade, onde o fator antiguidade tem uma grande expressividade dentro dos terreiros de Candomblé, independentemente, das posições de maior ou menor responsabilidade. Contudo, todos os cargos ocupados dentro desta religião são essenciais ao bom funcionamento do Terreiro, não impossibilitando a ajuda nas várias tarefas. Até os amigos mais íntimos e mais seniores de um Axé é hábito conceder-lhes um cargo, geralmente atribuído pelo/a *Babalorixá/Iyalorixá* ou pelo Orixá dono da casa de Candomblé. Estas Pessoas serão unicamente orientadas para as funções de carácter social e/ou administrativo, mas estes elementos integrarão a hierarquia e deverão respeitar e ser respeitados por todos os membros da comunidade.

Daqui se depreende, que todos os postos ocupados na casa de Candomblé têm uma função essencial, pois, todos são importantes nesta religião. No entanto, também surgem conflitos, em conformidade com Simões (2006), o desrespeito ou a sua supressão, constituem pontos de divergência no Terreiro, como por exemplo, não pedir a bênção aos mais idosos, não fazer o cumprimento que diferencia as maiores autoridades da casa ou passar à frente de alguma pessoa que tenha mais tempo de iniciação nalguma obrigação, constitui um desalinhamento na Casa de Santo.

É certo que o poder no Terreiro não se expressa unicamente na estruturação da divisão hierárquica e dos *oyês* (títulos). Neste sentido podemos observar com Simões, que

²⁰ Também chamado de Terreiro e Casa de Santo, local onde se realizam as cerimónias rituais dos cultos afro-brasileiros.

o poder nos Terreiros, não se expressa, somente, na estruturação da divisão hierárquica e dos *oyés*. Pode-se observá-lo desde as representações simbólicas e físicas. O poder objetivado, até as maneiras com que pessoas se comportam na presença de outras, as quais têm uma relação desigual de poder. É possível distinguir quem tem mais poder pela roupa que veste, pelas contas que usa e até mesmo, pela forma como se dirige aos outros membros do grupo.

(Simões, 2006, p.157)

Ainda com o autor seguido acima, a idade biológica dos sacerdotes pouco importa, contando mais a idade do Santo, onde os mais velhos para além de prerrogativas, têm direito sobre os mais jovens. “Toda a hierarquia religiosa é montada sobre o tempo de aprendizagem iniciática, numa lógica segundo a qual, quem é mais velho viveu mais e por conseguinte, sabe mais” (Prandi, 2001, *apud* Simões, 2006:157).

Em função do que se refere em cima, vamo-nos deter, ainda que de uma forma sucinta, nalguns aspetos sociológicos mais relevantes dos terreiros. De acordo com Góis (2013) cada Terreiro tem um Orixá regente (àquele que é o dono do *Ori* (Cabeça)), que quase sempre coincide com o Orixá do Pai de Santo do Terreiro. O Terreiro de Candomblé abrange toda a área onde está localizado o Barracão (salão de festas), o ronco (quarto de Santo), a cozinha, e as áreas ao ar livre circundantes. O Barracão encontra-se logo na entrada do Terreiro, depois da casa de Exu e Ogum (Orixás) que protegem o local ou delimitam o mesmo como espaço sagrado, geralmente é a maior construção do Terreiro para possibilitar que os Orixás dancem, tendo no centro os assentamentos de sacralização do espaço e do Orixá que guarda o Terreiro. O ronco é o quarto onde ficam recolhidos os Abiãs, que vão entrar no processo de iniciação para se tornarem laôs. Neste quarto só podem entrar as pessoas já iniciadas. A cozinha é outro espaço muito importante, pois é através das comidas ritualisticamente preparadas que os praticantes do Candomblé saúdam os seus Orixás que retribuem em graças (saúde, força, energia e prosperidade). A pessoa que cuida da cozinha é chamada de *lyabassé* e é do sexo feminino. Nos espaços ao ar livre estão assentados os Exús e os Orixás que ficam no tempo (ar livre). Todos os Terreiros de Candomblé apresentam essa estrutura, diferenciando-se apenas na dimensão e organização desses espaços, conforme as condições financeiras do Pai ou Mãe de Santo e do tamanho do terreno. Todo esse espaço é delimitado pelo sagrado quer seja pelos

assentamentos expostos, ou pelas pequenas casas dispostas no espaço onde estão os assentamentos “não expostos”, e de acesso restrito aos membros da casa ou a quem o Pai ou Mãe de Santo conceder a permissão.

2.4.Caraterização dos Terreiros de São Paulo: uma visão antropológica

De acordo com Santos (2011) o Terreiro ou as Comunidades Terreiro – são entendidas como um espaço físico representativo das memórias vivas, constituindo um museu dinâmico de acervos, quer tangíveis, quer intangíveis de obras, ambientes e valores humanos. Tendo como função um local de radiação de tradições e costumes afro-brasileiros, numa interação de equilíbrio entre a necessidade de preservar o passado e de se adaptar ao presente. Ou seja, entre os valores do mundo intra e extra muros em relação com as populações territorializadas, que vai muito além do lugar onde o Terreiro está sediado.

A este propósito, o sociólogo Michel Foucault (1979), explicita na sua obra *Microfísica do Poder*, que o poder é produtor de individualidade e desta forma o individuo é produtor de poder e de saber. Assim, o local onde é praticado o Candomblé é o Terreiro que é entendido como espaço do poder, passa a existir nessas esferas de micro poderes nas práticas religiosas e nas relações que os Pais e Filhos de Santo estabelecem com o sagrado na “Comunidade religiosa (*Egbé*) intensificando assim, a teia do imaginário afro em forma de Axé” (Michel Foucault, 1979 *apud* Correia 2011:16).

É no Terreiro que se dá a Transfiguração do imaginário e se povoa o Candomblé, que aparece como forma de ajudar as pessoas, em conformidade com o sociólogo Reginaldo Prandi (1996), é uma religião considerada essencialmente ritual e aética a qual veio consubstanciar-se como uma alternativa “sacral” com muita importância para os vários segmentos sociais que vivem na nossa sociedade, onde a ética constitui um código moral, com normas de comportamento específicas, que podem ter muito pouco valor para alguns grupos que integram esta sociedade.

Nesta sequência, o Candomblé não segue as mesmas questões rituais e morais que regem o Catolicismo e outras. Assim, segundo Prandi.

Quando se fala de mal, entende-se por isto o malfeito, o feitiço, e não a ideia de que um comportamento pode ou deve ser regido por normas gerais partilhadas que orientam a ação na vida quotidiana. Ou entende-se por “mal” o erro nos preceitos rituais ou sua infração. Como se a religião não tivesse nada a ver com a sociedade.

(Prandi, 2001:152)

Perante situações adversas na vida, as pessoas que nem sempre encontram soluções para os seus problemas, recorrem ao Candomblé, onde os seus Deuses são fortes, com paixões análogas às dos homens, alternadamente valentes ou pérfidos, amigos e inimigos entre si e contra os homens, mas em todos os casos inteiramente desprovidos de moralidade, e tanto quanto os homens, passíveis de suborno, mediante o sacrifício, e coagidos por procedimentos mágicos que fazem com que os homens venham a tornar-se, pelo conhecimento que estes acabam tendo dos Deuses todos, mais fortes do que os próprios Deuses (Weber 1969, *apud* Prandi, 1996:78).

Para Vasconcelos (2013), no Terreiro, *Olurum* manifesta-se como fonte de toda a energia vital, onde o Axé (força vital),

está ligado à ideia de força dinâmica, quer dizer, ao princípio que torna possível o processo vital. A fé na existência da força vital e a sua importância para a realização da totalidade da vida vivida pelos fiéis do Candomblé, possuindo as suas raízes na própria visão de mundo africano. Defendemos a tese que o Axé é o elemento principal para a compreensão deste sistema religioso. Compreendendo o significado e o papel desta força vital do Axé, na dinâmica das relações sócio religiosas na comunidade do Terreiro, pode-se compreender a profundidade e a riqueza espiritual desta experiência religiosa.

(Vasconcelos, 2013:751-752)

O autor defende que há uma permanente relação entre o mundo visível e invisível, entre o humano e o divino que encontra a sua realização simbólica na comunidade religiosa do Terreiro em busca de Axé, ou seja através da participação nesta energia vital.

Para Simões (2006) o Terreiro tem uma organização baseada em laços espirituais e ergue-se em torno de uma rigorosa estrutura hierárquica, que atribui ao *Babalorixá* (Pai de Santo) o poder mais elevado, no entanto, para

manter o equilíbrio e coerência ele precisa fazer sacrifícios. Para além desses aspetos, ocupar um lugar de sacerdote significa cuidar da espiritualidade, precisando para o efeito, o reconhecimento das qualidades pessoais do pai de Santo que devem ser suficiente para que o mesmo obtenha legitimidade, respeito e reconhecimento da sua autoridade de poder. A sua cultura organizacional assenta na tradição, oralidade, valorização do saber ancestral e respeito pelos mais idosos. É certo que todos são bem-vindos à comunidade deste que a sua postura seja aceite pelo controlo social do grupo.

2.5.Origem do Candomblé em São Paulo

Segundo Morais (2006), os terreiros mais antigos no Brasil, situam-se na capital da Bahia - Salvador, de acordo com os registos. Mas, a tradição espalhou-se por todo o país, chegando ao Sudeste e a Minas Gerais. Nas décadas de 1960 e 1970, observou-se uma concentração da disseminação do Candomblé pelo país. Muitos Pais e Mães de Santo da Bahia partiram para o Rio de Janeiro e São Paulo, onde começaram a “prestar serviços” em casas de Umbanda²¹, cujos dirigentes lhes solicitavam trabalhos com as divindades africanas, mas, aos poucos, os baianos foram abrindo as suas casas.

Em conformidade com Reginaldo Prandi (2001) o Candomblé instalou-se em São Paulo nos meados dos anos 60 e nos primeiros anos dos anos 70 do séc. XX, que assinalaram um período de fundamentais efervescências no plano cultural e das mentalidades. São os anos da contracultura, da recuperação do exótico, do diferente e do original. É neste contexto (económico, social e cultural) que o Candomblé chega e instala-se em São Paulo.

Assim, o estabelecimento do Candomblé no Estado de São Paulo parece ter começado em Santos, onde se encontram as casas mais antigas, que segundo Prandi (2001), o mais antigo Terreiro de Candomblé no Estado de São Paulo

²¹ Em 1930 surge o primeiro centro de Umbanda de São Paulo registrado em cartório, com o nome de Centro Espírita António Conselheiro. Até 1952, os registos cartoriais acusam a criação de mais de setenta centros de Umbanda, mas é apenas em 1952, que o termo Umbanda vai aparecer no título da casa. Trata-se da Tenda de Umbanda, Mãe Gertrudes Prandi (2001).

foi fundado em Santos, em 1958, por José Bispo dos Santos (Pai Bobó de lansã), vindo da Bahia. Diz a lenda que,

(ele já é, em vida, uma lenda do povo de Santo de São Paulo) que Bobó, na Bahia, teria sido suspenso, isto é, escolhido por um Orixá no transe, para ser Ogã no Terreiro de Maria Neném (Maria Genoveva do Bonfim), um dos importantes troncos do Candomblé Angola, e que depois teria frequentado a Casa de Simpliciana (Simpliciana Maria da Encarnação), *lolorixá* do Axé de Oxumarê (outro tronco fundante do Candomblé, hoje dirigido por Tia Nilzete). Acontece que, para muitos, um Ogã não poderia ser Pai de Santo por não ter a faculdade de entrar em transe.

(Prandi, 2001:95)

Gonçalves da Silva (1995, *apud* Lepin, 2002) identifica quatro fases no desenvolvimento do Candomblé em São Paulo: a primeira acontece nos anos 50, onde predomina o Rito Angola dessa nação, trazido por Filhos de Pais e Mães de Santo; na segunda fase, nos anos 60 instala-se em São Paulo o Rito Efon, vindo da Bahia e do Rio de Janeiro, enfatizando apelo às origens e ao modelo “puro”; na terceira fase, por volta dos anos 60 e 70 predomina o Rito ketu, trazido por descendentes de terreiros de Salvador e do Recôncavo Baiano. A quarta fase seria a do Rito ketu “reafricanizado”, iniciada na década de 80, que embora não predomine em número de terreiros tem influências no “mundo” do Candomblé.

Na primeira fase, Domingues (2004) menciona que a primeira Nação a chegar a São Paulo foi de origem Angola, onde o nome que mais se destacou foi o de João de Gómeia, um dos mais importantes Pais de Santo baianos que se estabeleceu no Rio de Janeiro, fazendo viagens frequentes a São Paulo onde iniciou uma grande quantidade de pessoas. Na segunda fase, foi a vez de se estabelecer a Nação Efon, onde o nome que mais se destaca é o de Waldomiro de Xangô (Waldomiro Costa Pinto), conhecido por Baiano, também ele tinha casa aberta no Rio de Janeiro em Caxias, deslocando-se com regularidade a São Paulo para iniciar novas pessoas e preparar a abertura de casas dos seus filhos mais velhos. Também nesta fase em 1961, chega a São Paulo Alvinho do Omulu (Álvaro Pinto de Almeida), Irmão de Santo de Waldomiro de Xangô e instala-se na zona leste (Vila Libanesa), onde fundou a sua primeira casa de Candomblé, permanecendo em São Paulo por quase uma década, regressando depois ao Rio de Janeiro. Ao longo dos anos 60 foram

sendo fundadas novas casas e o Candomblé foi-se disseminando pela grande metrópole. Em conformidade com Prandi (2001) por volta de 1970, muitos paulistas já eram iniciados no Santo em São Paulo, enquanto outros ainda continuavam a procurar a Bahia e o Rio para fazer o Santo.

A 19 de março de 1971, aos 57 anos de idade morreu Joãozinho da Goméia, sucedendo-se então uma reviravolta de nações no Candomblé em São Paulo, começando ai a terceira fase. O Candomblé Angola entrou em baixa, e o Keto impôs-se, começando o período de predomínio do Candomblé Nagô da Bahia (Keto), com grandes disputas sobre tradição, origem e legitimidade, tanto entre o povo de Santo, quanto entre antropólogos (Dantas, 1988, *apud* Prandi, 2001:101).

Ainda segundo Prandi (2001), era a época de prestígio do Gantois de Mãe Meirinha e Baiano, tendo sido este reconhecidamente adotado por Mãe Meirinha, onde passou a ser Pai de Santo de muitos filhos feitos por Joãozinho da Goméia, além de outros iniciados noutras casas e nações, na qualidade de filhos do Pai Baiano, eles passavam a ser netos da Mãe Meirinha – “todos no Axé do Gantois”, a mais prestigiada Família de Santo de todos os tempos no Brasil.

Em 1974, o famoso Pai de Santo da Umbanda paulista, Caio Aranha passou para o Candomblé e abriu na Vila Fachini, o mais importante Terreiro de Candomblé do País, tendo atraído para a sua casa as pessoas com mais prestígio dos Candomblés do Rio, de São Paulo e da Bahia. Em 1984 ao falecer, foi substituído pela sua sobrinha e Filha de Santo – Sílvia de Oxalá.

Na década de 80 teve início a 4 fase do Candomblé “reafricanizado”, que segundo Melo (2004), essa inclinação caracterizada pelo intento de apagar o sincretismo e a influência do Catolicismo que eram associados pelas pessoas, à escravidão, buscando uma “pureza” cosmológica e litúrgica. Mas, a “reafricanização” em São Paulo enquanto movimento religioso não é coeso, dentro de cada Terreiro o sacerdote chefe “é rei em sua própria casa”, é ele quem dá as ordens e quem refaz e atualiza a religião praticada pela sua casa. Assim, a “reafricanização” dos cultos paulistas deve ser entendida como um processo atomizado – embora os sacerdotes compartilhem de objetivos

políticos comuns – de empreendimentos cujo objetivo maior é atualizar a religião frente aos acontecimentos contemporâneos.

A esse respeito, Gonçalves da Silva (1995), e Melo (2004), afirmam que o movimento de “reafricanização” em São Paulo tem o desejo latente de realizar um redirecionamento no mundo do Candomblé, onde a influência do culto baiano perderia espaço para a influência africana. Tal redirecionamento justifica-se pelo facto de que “na luta pela tradição o Candomblé de São Paulo encontra-se em desvantagem”, pois o Candomblé de São Paulo não possui tradição, visto que chegou somente na década de 50, nesse sentido, os sacerdotes paulistas necessitam das suas relações com as casas baianas.

Prandi refere que o movimento de “reafricanização” do Candomblé significa “intelectualização, acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares de Ifá, a reorganização do culto conforme os modelos ou com elementos da África contemporânea” (Prandi, 1999 *apud* Melo, 2004:83).

Para Morris (2009) esta religião acompanhou o crescimento populacional de um país que conta com mais de duzentos milhões de habitantes. Sendo expetável que as pessoas, muitas delas pobres, habitantes de favelas, onde existe quase sempre um Terreiro, adiram a uma causa religiosa que fala da vida real e sobre ela tenta encontrar soluções para o bem-estar das pessoas.

Daf, perante a modernização da sociedade brasileira e a globalização, o Candomblé poderá constituir uma crença para ajudar a resolver os problemas de imediato. É certo que o Brasil é um povo maioritariamente de católicos, cuja religião independentemente do trabalho social e educativo que desenvolva, a sua doutrina coloca o enfoque na salvação, em conformidade com Morris (2009).

Importa conhecer as religiões no Brasil, sendo que as mais expressivas são a Católica Apostólica Romana (64,63%) e Evangélica (22,16%), seguidos das pessoas que não tem religião (8,04%). O Candomblé e a Umbanda, a sua expressão é de 0,31%, correspondendo a 588.797 Pessoas, de acordo com os censos de 2010, como se expressa no quadro nº2.

Quadro nº2 - As religiões do Brasil em 2010

Religião	Pessoas	%
Católica Apostólica Romana	123.280.172	64,63
Evangélicas	42.275.440	22,16
Sem religião	15.335.510	8,04
Espirita	3.848.876	2,02
Outras religiosidades cristãs	1.461.495	0,77
Testemunhas de Jeová	1.393.208	0,73
Não determinada e múltiplo pertencimento	643.598	0,34
Umbanda e Candomblé	588.797	0,31
Católica Apostólica Brasileira	560.781	0,29
Budismo	243.966	0,13
Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias	226.509	0,12
Não sabe	196.099	0,10
Novas religiões orientais	155.951	0,08
Católica Ortodoxa	131.571	0,07
Judaísmo	107.329	0,06
Tradições esotéricas	74.013	0,04
Tradições indígenas	63.082	0,03
Espiritualista	61.739	0,03
Sem declaração	45.839	0,02
Islamismo	35.167	0,02
Outras religiosidades	11.306	0,01
Hinduísmo	5.675	0,00

Fonte: IBGE, Censos demográficos 2010

Ao longo dos anos e sobretudo a partir de 1980, assistimos ao decréscimo da Religião Católica Romana que em 1980 representava 89,2% da população brasileira e em 2010 centra-se em 64,6%. Contrariamente à Religião Evangélica que representava 6,6%, para em 2010 se situar em 22,2% das Pessoas. Relativamente ao Candomblé que se insere nas religiões afro-brasileiras, sofre uma quebra, ou seja, passa de 0,6% em 1980 para 0,3 em 2010. Por outro lado o número de Pessoas sem religião aumenta de 1,6% em 1980 para 8% em 2010. Deste conjunto, apenas a Evangélica e as pessoas sem religião aumentam em detrimento da Católica e do Candomblé. Denotando ainda um certo acréscimo a Religião Espirita e outras religiões, conforme quadros nº3 e nº4.

Quadro nº3 - Religiões declaradas nos censos do Brasil em 1980, 1991, 2000 e 2010 (população residente)

Religião	1980	1991	2000	2010
Católica romana	89,2	83,3	73,7	64,6
Evangélicas	6,6	9,0	15,4	22,2
Espírita	0,7	1,1	1,4	2,0
Afro-brasileiras	0,6	0,4	0,3	0,3
Outras religiões	1,3	1,4	1,8	2,9
Sem religião	1,6	4,8	7,4	8,0
Total (*)	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

(*) Não inclui religião não declarada e não determinada

Fonte: IBG, Censos demográficos de 2010

Quadro nº4 - Candomblé e Umbanda nos censos do Brasil em 1980, 1991, 2000 e 2010

Religião	Número e percentagem em relação ao Brasil				Taxa de crescimento de 1991 a 2010 (**)
	1980	1991	2000	2010	
Religiões Afro-brasileiras	678.714 0,57%	648.75 0,44%	525.011 0,34%	588.787 0,31%	- 9,2%
Candomblé e outras tradicionais	(*)	106.957 0,07%	137.590 0,08%	181.466 0,10%	69,7%
Umbanda	(*)	541.518 0,37%	397.421 0,24%	407.331 0,21%	- 24,8%
População total do Brasil	119.011.052 100%	146.815.788 100%	169.799.170 100%	190.755.799 100%	29,9%
Candomblé sobre o total de fiéis Afro-brasileiros	(*)	16,5%	24,4%	30,8%	-----

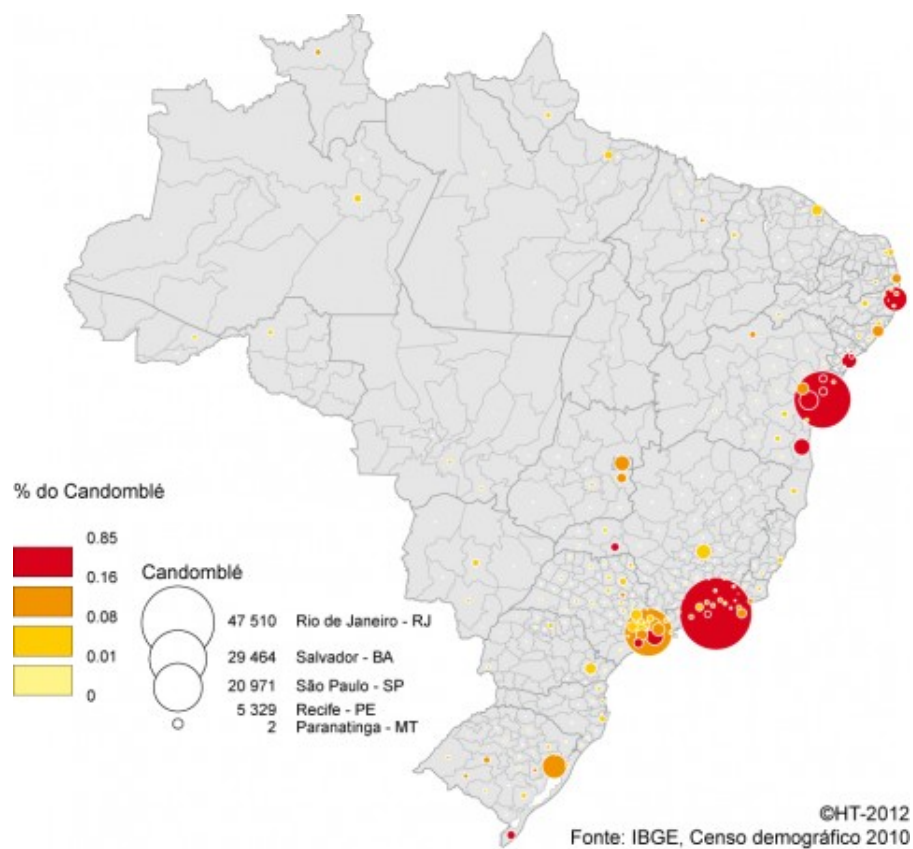
(*) Dado não disponível

(**) Taxa = $[(P_2 \times 100) / P_1 - 100]$ e P_1 e P_2 são os números absolutos em 1991 e 2010

Fonte: IBGE, Censos demográficos 2010

De acordo com a imagem nº1, o Candomblé tem a sua maior expressão no Rio de Janeiro com 47 510 pessoas, seguido de Salvador da Bahia e São Paulo com respetivamente, 294 64 e 20 971 praticantes. Registe-se ainda os 5 329 no Recife e a título de curiosidade no Paranatinga (Mato Grosso) há apenas 2 Pessoas, de acordo com imagem nº1.

Imagem nº1 - Os praticantes do Candomblé no Brasil



2.6.Origem do Terreiro de Pilão Branco

O Terreiro de Pilão Branco situa-se no Litoral de São Paulo, teve a sua origem em 2000, fundado por Ahmed Iwin Adewã. O Terreiro descende da Casa

Oxumarê (Ilé Axé Oxumarê²²), na Bahia, como podemos observar no esquema nº1, tendo iniciado vários Filhos de Santo, alguns deles Pais e Mães de Santo com casas abertas, espalhados por todo o Brasil.

Recorrendo a Talga (2013), a Casa Oxumarê (Ilé Axé Oxumarê), foi fundada inicialmente no Calundú do Obitedó, Cachoeira, Bahia num recôncavo lugar baiano por Manoel Joaquim Ricardo, *Babá* (Pai) Talabi de Ajunsun, (aquele que nasce da pureza), em 1845 instala o Terreiro em Salvador, cidade onde trabalhava e vivia, ai inicia os seus primeiros Filhos de Santo, entre eles, António Maria Belchior, Babá Salakó de Xangô (aquele que fica na pureza), conhecido por António das Cobras, sendo indicado como primeiro sucessor do Axé, ficando a liderar a casa, após a morte de Talabi.

Em 1904, António Manuel do Bonfin, (António de Oxumarê, Cobra Encantada) assume a liderança da casa, mas em 1905, devido às perseguições policiais a que era sujeito, Transfere o Ilé Axé Oxumarê para a região da Mata Escura, atual bairro da Federação, onde está localizada até hoje. Em 1927, Maria de Mercês (Iá Cotinha) assume a liderança da casa e inicia mais de cinquenta filhos, muitos deles tornaram-se Pais e Mães de Santo, abrindo casas em Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro.

Um dos Filhos de Santo de Iá Cotinha foi José Bispo dos Santos (Pai Bobó de lansã), iniciado aos 4 anos em 1933 no Candomblé, deixou Salvador em 1950, indo inicialmente para o Rio de Janeiro e por alguns anos esteve ao lado de Joãozinho da Goméia, auxiliando-o nas funções sacerdotais. Já em São Paulo, em 1958, fundou uma das primeiras Casas de Candomblé do Estado, o Ilê Oyá Mésan Orùn²³. Que de acordo com a Casa de Oxumarê, (2014) durante 33 anos o Pai Bobó conduziu o Terreiro com grande dedicação, iniciando centenas de Filhos de Santo, tendo ganhado notoriedade, sendo respeitado e

²² A 15 de abril de 2002, a Fundação Cultural Palmares reconheceu a Casa de Oxumarê como território cultural afro-brasileiro, certificando a sua permanente contribuição pela conservação da história dos povos africanos no Brasil. Dois anos depois, a 15 de dezembro de 2004, foi registrado no livro de tomo do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia – IPAC como patrimônio material e imaterial do Estado. Associação Cultural e Religiosa São Salvador localizada na Avenida Vasco da Gama, 343, bairro da Federação, antiga Mata Escura, Salvador, Bahia. <http://www.casadeoxumare.com/blog/>

²³ Casa onde iniciou centenas de Filhos de Santo, situada em São Paulo na cidade do Guarujá.

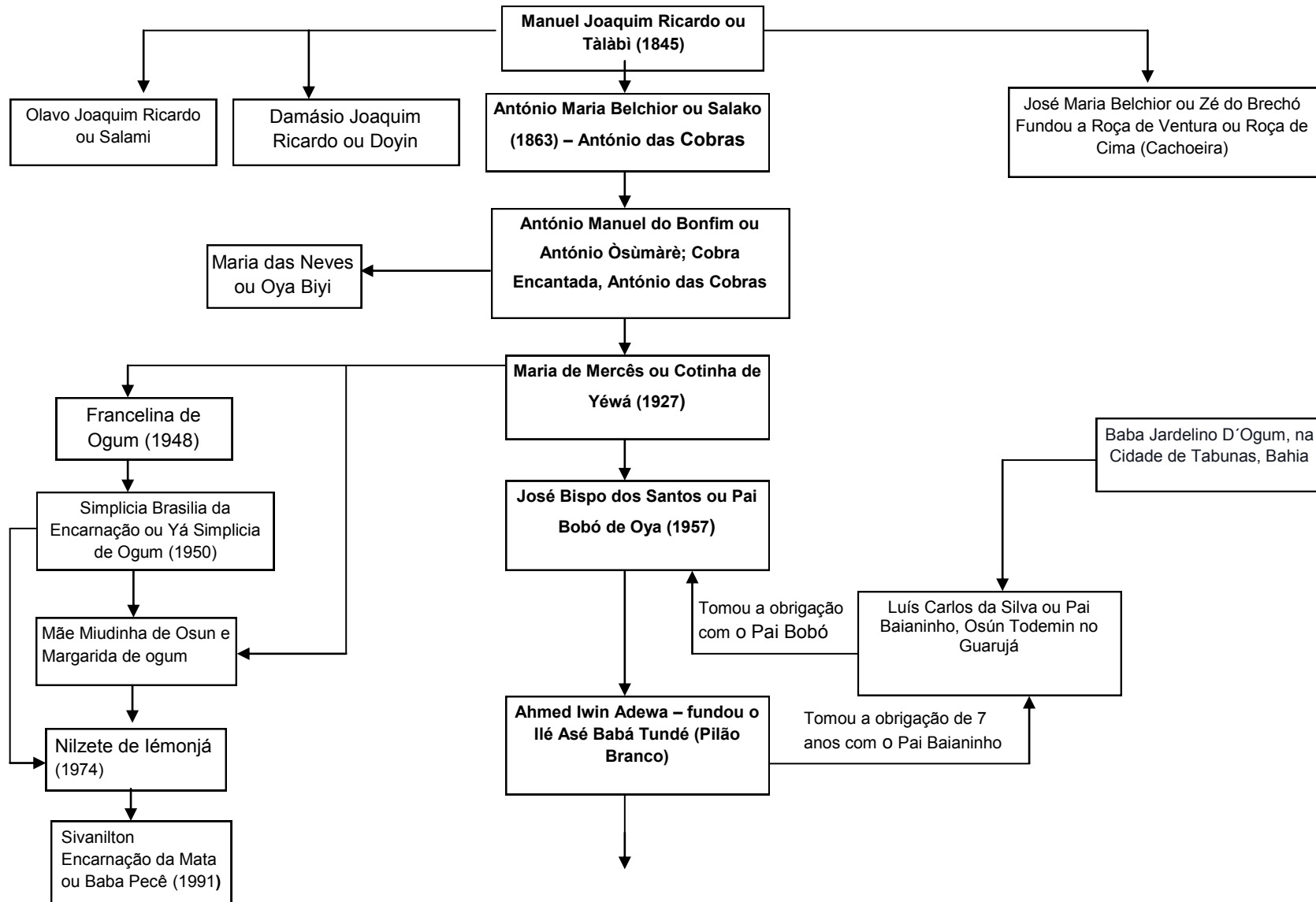
considerado uma “lenda do Povo de Santo de São Paulo” (Prandi, 2001:95), sabendo preservar os ensinamentos orais aprendidos em Salvador.

Luís Carlos da Silva ou Pai Baianinho Osún Todemin iniciado com 15 anos de idade na casa do Pai Jardelino D’Ogum, na Cidade de Tabunas na Bahia, foi feito na Nação Angola de Oxum, tendo permanecido lá pouco tempo, pois foi para o Estado de São Paulo, mais concretamente para Santos (Vicente de Carvalho), onde iniciou o seu caminho espiritual e conheceu o Pai Bobó de Iansã onde veio a tomar suas obrigações.

No dia 04 de dezembro de 1970, Ahmed Iwin Adewä – filho carnal de Tawê Cindê e Osun Iundeci foi iniciado por José Bispo dos Santos (Pai Bobó de Oya) na casa de Odé Xolá, na rua Mafisa na Vila Diva, tendo tomado seu *Odu Èje*²⁴ na casa de Osún Todemin (Luís Carlos da Silva - Pai Baianinho). Fundou o Terreiro de Pilão Branco no Estado de São Paulo, em 2000, onde iniciou vários Filhos de Santo, com casas abertas.

²⁴ Obrigação de 7 anos, uma das maiores obrigações de uma casa de Candomblé. Permite, entre outras coisas, que o iniciado tenha os seus próprios Filhos de Santo, conduza uma cerimónia de Candomblé, assuma determinados cargos na casa, além de ter permissão de abrir o seu próprio *Ile* (casa). Para além disso significa a sua independência em relação ao seu Pai/Mãe de Santo (Silva & Mourato, 2011:5).

Esquema nº1 - Árvore genealógica espiritual do Terreiro de Pilão Branco



3.A SEXUALIDADE: GÉNERO / PESSOAS TRANS / IDENTIDADE

3.1.Aspectos históricos da sexualidade no ocidente

Neste estudo procuramos pensar o impacto da Religião do Candomblé no quotidiano dos/das praticantes, Pessoas Trans. Implica desconstruir o conceito de sexualidade a partir de um entendimento fundamentado por princípios religiosos.

Nas sociedades pré-modernas, tendo como ponto de partida o período a partir da Idade Média, o cristianismo foi a principal referência de interpretação da sexualidade no Ocidente. A partir dos séculos XII e XIII, as determinações do cristianismo eram concebidas com base na restrição do prazer e do desejo, regulando o casamento sob a forma de um compromisso monogâmico e indissolúvel, (Ariès, 1988; Ariès e Duby, 1990). As recomendações teológicas orientavam-se quer pela santidade atribuída ao sacramento, quer pela impureza e desconfiança atribuídas à sexualidade - considerando-a como um pecado por excelência (Pereira Vieira, 2009).

Segundo Pereira Vieira (2009) só o casamento libertava a sexualidade do pecado porque abençoava a reprodução biológica, mas este era um negócio que estabelecia a hierarquia dos sexos. Nesta ordem, os papéis eram bem demarcados dentro do casamento e da sociedade, especificamente o que se percebia é que os papéis da mulher eram de subserviência ao homem.

Este período da cristandade reprovava quaisquer atos sexuais fora do casamento, e no casamento qualquer ato sexual que não tivesse como propósito a procriação. A mulher era relegada para segundo plano e o homem embora devesse amar a sua esposa de forma discreta, tinha o papel da supremacia.

No caso particular do Brasil (contexto específico da nossa investigação) e segundo Gagliotto (2009) antes da chegada dos portugueses ao Brasil, a sexualidade que existia na cultura indígena, era experienciada e fazia parte da vida desde o nascimento, respeitando os ritos de passagem, a condição

humana e a autenticidade cultural. No séc. XVI, a cultura indígena que existia cultuava o prazer corporal e sexual respeitando essa condição. Com a chegada dos portugueses, estes começaram a “possuir” as índias para os seus “deleites” sexuais, estes acontecimentos não agradavam aos Jesuítas, mas favoreceram as práticas sexuais no início da colonização.

Com Gagliotto, na construção

histórica da sexualidade colonial brasileira, há presença de três matrizes sexuais: o modelo sexual hegemónico dos donos do poder, representado pela moral judaico-cristã fortemente marcada pela sexofobia; e os modelos periféricos, indígena e africano, dominados por multifacetada pluralidade cultural e grande permissividade relacional.

(Gagliotto, 2009:45)

De acordo com Cano, Ferriani e Gomes (2000) no período da colonização a sexualidade da sociedade brasileira dentro do casamento não derivava muito do que acontecia na Europa em virtude da colonização dos portugueses, para Goldberg (1984), no Brasil colonial a Igreja Católica, para combater o amancebamento (forma de união predominante nas camadas rurais e populares), defende a família patriarcal, como principal modelo de poder na organização familiar, onde só era admitido o prazer sexual fora do lar com prostitutas, ou mulheres pobres. Por essa razão, elas eram as companheiras sexuais preferidas dos homens brancos e eram usadas para a iniciação sexual dos filhos dos senhores. As suas esposas estavam destinadas somente para a procriação da "raça", sendo essa a educação que era transmitida das mães para as filhas.

Com a Transição para a modernidade assistimos à conseqüente desagregação do “espaço familiar de produção e de consumo”, dando azo à reorganização do espaço doméstico. A família reforça a intimidade privada e obviamente investe em laços de sanguinidade, agregando assim, a ideia de parentesco e de coabitação. Pois, aos homens é-lhes atribuído o domínio do espaço público enquanto às mulheres, crianças e seniores permanecem no espaço privado (Flandrin, 1995, *apud* Pereira Vieira, 2009).

Daqui decorre que o casamento passa a ter um papel subjetivo, isto é, a figura do casamento como contrato de negociação desaparece e passa a ser da

responsabilidade dos próprios. De acordo com alguns autores, Giddens (1993), Costa (2007), por volta do séc. XVIII surge o casamento com amor. Convém lembrar que surge também nesta altura a corrente do romantismo, onde até as relações sexuais ocorriam com a frequência que o casal determinava e não de acordo com os períodos sazonais próprios da época medieval.

Após a descolonização no séc. XIX, o Brasil Transformou-se numa República, mas a distinção entre homem e mulher não desapareceu, sobretudo nas grandes cidades, onde prevaleciam as mulheres de classes pobres que se dedicavam a satisfazer os prazeres carnis dos homens, "mostrando que as raízes classistas e raciais não desapareceram" (Goldberg, 1984, *apud*, Cano, Ferriani e Gomes, 2000:20).

Do que acima decorre, as situações foram sofrendo as evoluções que da Europa se difundiram ao resto do mundo, isto obviamente, até à Segunda Guerra Mundial, final do anos 40 do séc. XX, mas no essencial as regras da sociedade continuavam a ser ríspidas, onde só aceitavam a sexualidade dentro do casamento para os jovens e com a finalidade de procriação.

Tal como refere Foucault, a sexualidade torna-se num campo estratégico cuja institucionalização assumiu uma variedade de âmbitos (político, social, económico e religioso), e "há a proliferação de prazeres específicos e a multiplicação de sexualidades diversificadas" (Foucault,1994, *apud* Pereira Vieira, 2009:39).

Durante o séc. XIX e princípio do séc. XX, alguns países da Europa investiram na educação, tendo-se institucionalizado a escolaridade obrigatória, Foi nesta altura que se assistiu a avanços tecnológicos, à disseminação da maquinaria, surgindo a especialização, a qual levou a universalização da escola para dar respostas as necessidades de então, (Feixa, 1999 *apud* Pereira Vieira 2009). Daqui decorre, o que Pereira Vieira (2009) designa por construção cultural da juventude emergente, nesta sociedade urbano-industrial escolarizada do séc. XIX. Tendo-se tornado neste período a sexualidade como um campo de importância estratégica, aos mais diversos níveis: político, sociais, económicos, médicos, demográficos, religiosos, etc.. Ganhando grande relevo a produção do saber no campo da sexualidade, a qual "passa a ser suportada pela

estimulação dos corpos e intensificação dos prazeres, pelo desenvolvimento de conhecimentos e de discursos, pelo reforço das fiscalizações e das resistências” (Foucault, 1994^a, *apud* Vieira, 2009:39).

Neste período, Pereira Vieira (2009) refere que as novas produções do saber constituem um discurso de naturalização da sexualidade. Tal mudança é entendida pela ciência moderna, a qual se fez sentir através da forma como trata a sexualidade, tendo sido isolada dos restantes elementos que integram a vida social. Assiste-se então à implementação “uma série de estudos com base na observação dos atos sexuais e dos atributos inatos” (Simon, 2003 *apud* Vieira, 2009:39). Emergindo assim

uma definição de normalidade e conseqüente categorização de formas desviantes. O novo discurso sobre a sexualidade, com uma base institucional médica, clínica ou psiquiátrica, passa a ter presentes as dualidades: natural/artificial e saudável/doenças sexuais.

(Weeks, 2003b *apud* Pereira Vieira, 2009:39)

Ainda segundo Pereira Vieira (2009), os estudos de Alfred Kinsey (1948 e 1953) e mais tarde os de Masters e Johnson (1957 e 1965) trataram as questões da normalidade da sexualidade em segundo plano. Estes precursores dos estudos sobre sexualidade moderna centraram o seu principal objeto de estudo no prazer, mais concretamente no orgasmo feminino. Tais estudos confirmaram uma multiplicidade de modelos sexuais, onde se incluía a existência de formas “perversas” no comportamento “normal”. O Relatório Kinsey veio influenciar largamente os valores sociais e culturais da sociedade de então.

Posto isto, após os anos 50 do século passado surgiu na Europa um movimento *beat*²⁵, o qual teve reflexos em Terras de Vera Cruz, onde teve lugar uma contestação juvenil que visava uma revolução sexual. Tal facto obrigou a uma avaliação ao comportamento sexual dos homens que se vinha mantendo de uma forma repressiva há muitas gerações. Por seu lado, a

²⁵ Este movimento, representando por uma contestação dos jovens ao modelo social vigente, trazia em seu bojo a “revolução sexual”, pregando uma nova conceção de sexo desvinculado de compromisso, o uso de drogas e novos hábitos de vestir e falar (Cano, Ferriani e Gomes, 2000:20).

década de 60 trouxe o movimento *hippie*²⁶ e o Maio de 68 em França²⁷ tendo contribuído para deitar abaixo muitos mitos sobretudo os sexuais, designadamente, o da virgindade feminina e o da superioridade masculina. Iniciando-se então um novo período na história sexual do mundo e do Brasil, onde os valores, como o direito ao prazer sem quaisquer restrições, a liberdade sexual das mulheres, a pílula e o aparecimento de revistas pornográficas, trouxeram um novo paradigma e os comportamentos sofreram alterações (Sales, 1998, *apud* Cano, Ferriani e Gomes, 2000:20).

Com o fim da segunda Guerra Mundial surgem grandes alterações na sociedade ocidental, sobretudo, ao nível comportamental, constituindo os anos 60 e 70 do séc. XX, o ponto de rutura ao nível de uma maior liberdade sexual, aumentando a legislação nos Estados Democráticos pelo respeito das mulheres, há o controlo da natalidade e do amor livre.

Para Pereira Vieira (2009) o período acima referido resulta de uma liberalização sexual, com grandes implicações, quer na intimidade, quer na sexualidade individual e social. Pois, assistimos a uma alteração dos critérios de conduta, os quais são menos repressivos e mais abrangentes (Vilar, 2002). Portanto, verifica-se uma quebra de tabus, sobretudo,

nos mais novos, em relação às relações sexuais pré-matrimoniais, à situação de mãe solteira, à proteção legal das crianças que nasciam fora do casamento, ao aborto, etc. A par da existência da família nuclear tradicional do modelo burguês, afirmam-se as novas formas de vida conjugal: a coabitação antes do casamento; as famílias monoparentais com as mulheres a assumir a posição de chefes de família; as famílias com duplas carreiras, onde ambos os cônjuges têm uma profissão, participam na educação dos filhos, partilham as tarefas domésticas; as famílias sem filhos; e as famílias compostas.

(Pereira Vieira, 2009:49)

Contudo, nos anos 80, surge o VIH/SIDA, como uma doença sobre a qual pouco se sabia. A ciência, não conseguia responder de forma adequada “aos problemas da doença que era associada a “grupos de risco”, desviantes em termos de sexualidade (homossexuais; heroíno-dependentes, hemofílicos e prostitutas” (Pereira Vieira 2009:50).

²⁶ Comportamento coletivo de contracultura dos anos 1960.

²⁷ Revolução dos movimentos sociais em França que juntou estudantes e operários na luta pela mesma causa – melhorar as condições de vida.

Ainda de acordo com Loyola, (1999) e Pereira Vieira (2009) a sexualidade em tempo de SIDA acaba por torna-se objeto de medidas racionais, socializadas e sancionadas por um discurso público. Contudo, nos dias de hoje é uma doença controlada pela medicina e com recurso em larga escala na prevenção.

É certo que no final do séc. XX, a sexualidade começou a ser encarada e tratada de uma forma mais aberta, como foi no caso do Brasil. Contudo, neste período surgiu uma certa contenção, sobretudo a partir do aparecimento do VIH/SIDA, bem como outros aspetos associados a doenças sexualmente transmissíveis. Tendo a partir daí, o tema da sexualidade deixado cair alguns dos seus tabus, porque o assunto a todos interessa, quer ao cidadão comum, quer aos políticos, quer à sociedade científica e toda a população em geral. Nos dias de hoje, como refere Parker

cada vez mais, a sexualidade tem sido tema de discussão e debate não apenas na sociedade brasileira e a sua importância fica ainda mais pronunciada quando controvérsias sobre o aborto, os direitos das minorias sexuais e, mais recentemente, a alarmante propagação do VIH/SIDA e doenças associadas se colocaram no centro das atenções pública na vida contemporânea.

(Parker, 1991, *apud* Cano, Ferriani e Gomes, 2000:21)

A partir daqui surgiu uma maior visibilidade das minorias sexuais porque inicialmente foram e (são) vítimas do preconceito e da discriminação, porque também ai surgiram muitos casos epidémicos, o que terá contribuído para as mesmas lutarem pelos seus direitos e de certa forma terem uma palavra na sociedade. Sendo que estas doenças hoje estão disseminadas por todos grupos sociais. Mas, a par da democratização e da estabilidade do Brasil as minorias saíram do armário e é neste contexto que as Pessoas Trans se consideram aquilo que são e querem ser respeitadas, como também respeitam os outros que são diferentes.

3.2. A Identidade Sexual

Em Pereira Vieira (2008) a sexualidade é uma parte importante da identidade pessoal e social no relacionamento com as outras Pessoas. Deste modo, a

identidade sexual é complexa e decorre de um processo de construção ao longo da vida. Weeks, enfatiza também

que poucas identidades são tão paradoxais como as identidades sexuais já que assentam na articulação de paradoxos, dado que por um lado procuramos saber o que temos em comum e por outro saber o que nos separa; por um lado procuramos saber o sentido do nosso Eu e por outro investimos no reconhecimento do Outro. Nesse sentido, as identidades sexuais apontam um conjunto de diferentes inter-relações, conflitos e oportunidades.

(Week 2003^a, *apud* Pereira Vieira, 2009:67-68)

A identidade sexual tem por base a própria estrutura da cultura que assenta na sua compreensão do mundo, na concetualização de um binarismo sexual entre mulheres e homens. “A cultura aprova que sejam ou se imaginem masculinos certos indivíduos, corpos ou comportamentos, e femininos, outros.” (Ramalho, 2002:537, *apud* Pereira Vieira, 2009:68). De acordo com este autor, podemos afirmar que na atualidade, no mundo ocidental existe uma relação de interdependência entre a sexualidade e a conjugalidade, sendo que a sexualidade tem um papel fundamental na constituição da relação conjugal

Importa associar à identidade, o conceito de binarismo homo/hétero, também “denominado como “dimorfismo sexual”. Crença, construída ao longo da história da humanidade, em uma dualidade simples e fixa entre indivíduos dos sexos feminino e masculino” (Jesus, 2012:28). De acordo com o autor essa ideia está ligada à de que existiria relação direta entre as categorias sexo (biológico) e género (psicossocial), culminando no cissexismo.

A este propósito, Borrilo em Silva refere que

a diferença homo/hétero não é só constatada, mas serve, sobretudo, para ordenar um regime das sexualidades em que os comportamentos heterossexuais são os únicos que merecem a qualificação de modelo social e de referência para qualquer sexualidade. Assim, nessa ordem sexual, o sexo biológico (macho/fêmea) determina um desejo sexual unívoco (hétero), assim como um comportamento social específico (masculino/feminino). Sexismo e homofobia aparecem, portanto, como componentes necessários do regime binário das sexualidades. A divisão dos géneros e o desejo (hétero) sexual funcionam, de preferência, como um dispositivo de reprodução biológica de espécie. A homofobia torna-se, assim, a guardiã das fronteiras tanto sexuais (hétero/homo) quanto de género (masculino/feminino).

(Borrilo, 2010:16, *apud* Silva, 2013:5)

Decorrente do que acima se aponta, as distinções entre “o biológico feminino e masculino (distinções genitais e reprodutivas) têm sido entendidas como

suficientes para explicar as diferenças entre os desejos e as necessidades dos indivíduos (Weeks, 2003^a, *apud* Pereira Vieira, 2009:68). Ainda em conformidade com a autora, pensar a questão da sexualidade partindo dos atributos físicos, sobretudo através das dualidades feminina/masculina ou heterossexual/homossexual, “corresponde a uma normalização no desejo e na procura de prazer”.

Para Pereira Vieira (2009) o processo de socialização veicula a construção da identidade sexual, sendo esta “fixada e conceptualizada como *definição do eu* - subjacente ao que se entenda ou signifique ser “homem” ou “mulher” (2009:69). Refere também.

A construção das diferenças fundamentais entre mulheres e homens tem permitido legitimar o domínio masculino. Esta relação desigual, feita com base num processo de naturalização, reproduz-se através do processo de *incorporação da dominação*, com as diferenças comportamentais de género a sofrerem influência da socialização androcêntrica. Toda a visão androcêntrica está continuamente legitimada pelas práticas comportamentais de género. Nesse sentido, os corpos são, enquanto construção social, o produto de um trabalho social subordinado a uma estruturação cognitiva de dominação masculina. Por exemplo, em relação à adoção de algumas posturas corporais femininas Bourdieu (1999) refere que: “Esta espécie de confinamento simbólico é assegurada praticamente pelas suas roupas que [...] têm por efeito, além de dissimular o corpo, chamá-lo à ordem a todo o momento [...]”

(Bourdieu, 1999, *apud* Pereira Vieira, 2009:69)

Para a autora, nos dias de hoje, a questão da sexualidade ocupa um lugar central na discussão e vivências dos atores, porque o que mais interessa é a forma como ela deve ser vivida. Assim, a partir de uma pluralidade de escolhas, para Weeks, (2003^b) “é possível pensar e aceitar a sexualidade sob o princípio da diversidade como «norma», pois só num contexto aberto é possível pensar as identidades sexuais como num permanente processo de invenção e reinvenção (Weeks, 2003^b *apud* em Pereira vieira, 2009:74). Ainda em Pereira Vieira, (2009), só por via de “contínuo questionamento das configurações identitárias normalizadas e impostas”, o indivíduo poderá inventar novas formas para a sua identidade.

3.3. Pessoas Trans - Movimentos das sexualidades das “margem”

Santos (2013) considera esquisito/estranho, dentro das teorias sexuais e que pretende denunciar uma diferença que não quer ser assimilada, daí o seu caráter de transgressão porque dá visibilidade aos corpos estranhos na sociedade contemporânea.

Assim, Oliveira Santos

partindo de uma leitura da masculinidade hegemónica (Connell, 1995; Vale de Almeida, 1995) como um produto de uma construção social historicamente situada (Berger & Luckmann, 1966 [2004]), desafiam-se, assim, as construções discursivas da modernidade, pela rejeição de explicações essencialistas, favoráveis à crença de um mundo naturalmente ordenado.

(Santos, 2009:30)

O autor acima estudou os homens e a masculinidade, cujos resultados decorrentes das várias construções identitárias revelam diferentes potencialidades e fragilidades do projeto moderno do ocidente, preocupado de forma desenfreada obstinado em classificar o mundo numa perspetiva binária, que mais não é do que uma crença quanto à oportunidade de controlar qualquer ambiguidade (Santos, 2009).

Pereira (2012), destaca a possibilidade que as análises da teoria *queer* têm quando colocam em evidência os trajetos das pessoas que não obedecem aos sistemas de sexo-género vigentes, de onde a vida religiosa dentro dos terreiros de Candomblé, é apenas uma parte da sua vida. Assim para Pereira,

a multiplicidade de corpos *drags*, trans e *gays* assinala a possibilidade do transformar-se. Não é, portanto, a segurança do corpo operado, finalmente consoante com sua “identidade de género”, que o *queer* propaga, mas, sobretudo, a instabilidade dos corpos que não se conformam. Os corpos, as cirurgias, as próteses, as práticas sexuais; as transexuais, as *drags* e as travestis surgem em movimento, denunciando a precariedade daquilo que se anuncia como norma e que se instala como forma de vida coerente e via privilegiada.

(Pereira, 2012:373)

Poder-se-á dizer que a teoria *queer* se baseia em múltiplas identidades muitas vezes construídas e sempre alinhando pelo desvio à “norma”, transfigurando os corpos e as identidades, muito associadas a relações sociais, culturas e instituições, dando a ideia ainda que aparente da alteração da identidade. De

acordo com Santos (2005): a teoria *queer* pode ser caracterizada de acordo com as seguintes diretrizes:

- 1- Identidades múltiplas, compostas por um número infinito de *componentes de identidades* que se podem articular de inúmeras formas: classe, orientação sexual, género, idade, nacionalidade, etnia, entre outros;
- 2- Identidades construídas, são arbitrárias, instáveis e excluídas, implicando o silenciamento de outras experiências de vida, obedecendo a imperativos estruturais de disciplina e regulação que visam confinar comportamentos individuais, marginalizando outras formas de apresentar o “eu”, o corpo, as ações e as relações entre as pessoas;
- 3- Identidades como categoria política: significado permanentemente aberto, fluido, passível de contestação, surgimento de diferenças, construção de cultura que acolha a diversidade;
- 4- Crítica a relação binária hétero/homo como categorias únicas de conhecimento, linguagem que estrutura aquilo que conhecemos sobre corpos, desejos, sexualidade e identidades, fortalecendo o atual regime que estrutura e condiciona as relações sociais ocidentais, considerando estas como elementos fundamentais das identidades sexuais;
- 5- Teorização geral sobre corpos, desejos, ações, identidades, relações sociais, conhecimentos, cultura e demais instituições sociais.

No Brasil, as designadas sexualidades de “margem”, ou as minorias sexuais, tiveram uma maior visibilidade através da implementação de ações coletivas, tendo como propósito romper com as limitações impostas ao nível sociopolítico na esfera pública brasileira. O movimento homossexual brasileiro²⁸, à semelhança do que ia acontecendo um pouco pelos países da Europa e América, foi a fonte de partida para um certo reconhecimento por parte da

²⁸ O termo movimento homossexual é entendido como o conjunto das associações e entidades, mais ou menos institucionalizadas, constituídas com o objetivo de defender e garantir direitos relacionados à livre orientação sexual e/ou reunir, com finalidades não exclusivamente, mas necessariamente políticas, indivíduos que se reconheçam a partir de qualquer uma das identidades sexuais tomadas como sujeito desse movimento (Facchini 2003:84).

sociedade brasileira, tendo surgido na década de 70 do século passado, mas com o aparecimento do VIH/SIDA serão os anos 90, os da sua visibilidade. Tendo-se verificado então as primeiras organizações em defesa dos direitos das travestis e dos/das transsexuais (Lino et.al, 2011). Importa referir que o movimento homossexual brasileiro se inspirou no modelo norte-americano e que de acordo com Castell (1999, *apud* Lino et.al, 2011), apareceu imbuído das ideias rebeldes dos anos 60 e que lhes permitiu vir para a rua e mostrar que era possível viver uma vida diferente do que viver no isolamento que os vinha acompanhando há décadas.

De acordo com Lino et.al (2011), existem assim no processo de libertação do movimento *gay* brasileiro 3 momentos marcantes, designadamente:

O primeiro vai de 1978 a 1983 e tem como ponto alto a constituição do grupo SOMOS (pela afirmação homossexual), foi um grupo em defesa dos direitos LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Travestis), fundado em 1978 e considerado o primeiro grupo brasileiro em defesa destes direitos em São Paulo, cujas ideias visavam transformar a sociedade. Obviamente trazia benefícios a todas as pessoas e não só aos homossexuais, neste período pretendia romper-se com a norma social vigente, exigindo o casamento homossexual o tratamento digno, quer nos *medias*, quer nas escolas.

O segundo período vai de 1983 a 1992, surge também com o retomar do regime democrático e a falência de algumas ideias preconizadas no período anterior, coincidindo com o aparecimento do VIH/SIDA, formando-se a noção de orientação sexual e ampliar o movimento para fazer face à epidemia com alguns ganhos não só constitucionais como também éticos, a retirada da homossexualidade do código das doenças, tendo-se desencadeado um processo de leis anti discriminatórias quer nos estados, quer nos municípios.

O terceiro período inicia-se em 1992 e vai até 2000, sendo um período marcado pelo aprofundamento da “remocratização”, tendo em conta uma política preventiva de combate à SIDA e marcado também por uma tentativa de parcerias entre o estado e a sociedade civil, tendo havido um incentivo às políticas de identidade para reduzir a vulnerabilidade das populações estigmatizadas.

Na última década do séc. XX desenvolve-se o associativismo *gay* e transsexual, de que são exemplos a ABGLT (Associação Brasileira de Gays e transsexuais) e o Fórum Paulista de Gays, Lésbicas, Bissexuais e transsexuais (GLBT), ou seja, estamos na presença da criação de duas associações onde se multiplicam as identidades e surgem também como uma resposta à exclusão das organizações religiosas. Aparece então a sua vinculação a redes e a associações internacionais, em defesa dos direitos humanos e destas minorias.

A entrada de travestis e transsexuais num movimento único composto inicialmente de *gays* e lésbicas não foi tarefa fácil. Como tal,

até o início dos anos 1990, travestis e transexuais não estavam formalmente incluídas no ainda chamado MHB (Movimento Homossexual Brasileiro). Foi a partir daí, quando este movimento começou a apresentar-se mais claramente como uma ação coletiva cuja autoria se remetia a uma espécie de “federação” de diferentes categorias sociais, que elas puderam encontrar algum espaço de representação política.

(Carvalho e Carraras, 2013:330)

Neste contexto, é certo que as travestis e transsexuais não tinham grande expressão dentro do movimento homossexual. Portanto, sentia-se de alguma forma uma discriminação latente em torno do grupo de travestis e transsexuais. Tal facto, constituiu o motivo para em 1993 levar por diante o Encontro Nacional de Travestis e Transsexuais que atuou no domínio da prevenção da luta contra a SIDA. Este encontro promoveu a troca de experiências e estabeleceu estratégias contra a transfobia²⁹, através da discussão de questões ligadas à cidadania e direitos humanos de modo a fortalecer a organização social e política destes/tas travestis e transsexuais.

Nesta sequência, em 1994, surgiu a RENATA - Rede Nacional de Travestis, tendo mudado o nome em 1995 para RENTRAL - Rede Nacional de Travestis e Liberados, ainda a ASTRA-RIO - Associação das Travestis e Transexuais do

²⁹ Transfobia “é a aversão, discriminação e violência praticada contras as travestis e transexuais devido a sua identidade de género. Ela manifesta-se normalmente de forma mais reconhecida socialmente contra as travestis e transsexuais adultas, quer sob a forma de opiniões negativas, exclusão e acesso às políticas públicas, quer sobre agressões físicas ou verbais. Manifesta-se também muitas vezes de forma indireta com a preocupação excessiva em garantir que as pessoas sigam os papéis sociais associados ao seu sexo biológico” (Promoção dos direitos humanos de pessoas LGBT no mundo do trabalho, 2014:22).

Estado do Rio de Janeiro, em 2005, entre outras, cujo lema foi sempre o combate à transfobia e a defesa dos direitos das travestis e transsexuais.

Segundo Lino et. al (2011) assume particular relevo a ANTRA (Articulação Nacional das Travestis, Transsexuais do Brasil), sendo a “associação” mais representativa de travestis e transsexuais, a qual foi criada em 2000, na cidade de Porto Alegre. Caracteriza-se por ser uma rede de caráter nacional. Esta associação com mais de cinquenta instituições associadas no Brasil, cujo lema visa a promoção de campanhas informativas com orientações políticas; denunciar e divulgar em todos os meios de comunicação social, casos onde for detetado o preconceito e ou a discriminação; apoiar ações de prevenção do VIH/SIDA e outras DSTs (doenças sexualmente transmissíveis).

Foram muitos os congressos, encontros e debates em torno da temática em presença, mas foi sobretudo, em 2004 que surgiu o “Dia de Visibilidade Trans”, a partir daqui nasceu uma campanha subordinada ao tema Travesti e Respeito, a qual continua até aos dias de hoje, esperando-se a sua intensificação, tendo em consideração que o movimento tem vindo a aumentar o número de adeptos, engrossando assim, a voz daqueles que tanto precisam dela para a defesa dos seus direitos.

Neste sentido, as travestis e transsexuais apesar das dificuldades que tiveram com o movimento inicial (*gays* e *lésbicas*), através dos tempos, os quais se prendiam sobretudo com protagonismos políticos e de poder. Contudo, a partir de 2010 e até 2013 a AGLBT teve pela primeira vez uma travesti na direção, para além do cargo de vice-presidente, (Carvalho e Carraras, 2013).

3.4.Género e Pessoas Trans

No que concerne ao género e Pessoas Trans, Neto (2002) refere que o género se desenvolve nas crianças concomitantemente com o processo de socialização, pois com o crescimento vão aprendendo comportamentos adequados ou desadequados com o seu sexo, adotando ou rejeitando os papéis que lhe foram atribuídos. No caso dos/das transexuais à uma rejeição

absoluta uma vez que a socialização e a sociedade não estão preparadas para lidar de uma forma clara e objetiva com sua situação.

Torna-se pertinente integrar o preconceito nesta discussão, constituindo este “um sentimento, geralmente negativo, para com pessoas, apenas por elas serem membros de um determinado grupo” (Leyens, 2008:267). Levando

a comportamentos com base nesses preconceitos e alimentará, por sua vez, no campo das práticas, novos preconceitos e os estereótipos nos quais se fundem. Procurando-se modificar as atitudes que geram discriminação social, trabalhando em áreas determinantes da socialização, pode-se promover comportamentos inclusivos.

(Valentim, 2008, *apud* Lacerda, Prou e Romba, 2013:4)

É sabido que nalguns países e culturas, se define e aceitam um padrão único - homem e mulher com papéis claramente definidos. Assim, e de acordo com Neto (2002), os termos sexo e género são utilizados como sendo intermutáveis. Contudo, o sexo refere-se à construção biológica e o género à construção social, subsistindo uma grande confusão em torno destes conceitos, onde mulher é igual a feminino e homem é igual a masculino.

Segundo Pereira Vieira (2009), a sexualidade é um produto da cultura humana. Ou seja, ela surge da interação das práticas sociais e das imagens culturais que contribuem para moldar e modificar os cenários culturais, pois ao encararmos a sexualidade como construção social, leva a estabelecer diferenciações nas concetualizações que lhe estão associadas. Como exemplo,

na linguagem comum, o termo “sexo” assume uma diversidade de sentidos e de significados. Ele é aplicado na categorização do género feminino/masculino através da distinção dos órgãos sexuais externos, das potencialidades de reprodução e das características físicas e psicológicas, ou seja, trata-se sobretudo de um entendimento com base em princípios biológicos. Nesta concetualização, o sexo aparece como a identidade biológica do indivíduo, diretamente associado ao facto de se ser “macho” ou “fêmea”, o que pressupõe um padrão de expetativas de género (Andersen, 1983). Contudo, essas explicações biológicas dos padrões de género estão profundamente incorporadas e representadas nas mentalidades dos indivíduos.

(Pereira Vieira, 2009:24)

Ainda com Pereira Vieira (2009), depreende-se que para além da lógica da socialização do biológico e da biologização do social, existem as aparências biológicas, marcadas nos corpos e nos cérebros, que se lhes associam, e

alterando a relação de causalidade. Como refere Bourdieu (1999) tal situação faz despertar uma construção social naturalizada que pensa o género enquanto *habitus* sexuais (Bourdieu, 1999, *apud* Pereira Vieira, 2009).

Neste sentido Pereira Vieira (2009), refere que a sexualidade enquanto fenómeno social para ter significado e ser exercida tem que ser pensada como uma construção da humanidade que incorpore várias possibilidades e cenários sexuais. Por isso, é que em muitas culturas os comportamentos esperados de homens e mulheres são completamente antagónicos daquilo que o mundo ocidental costuma aceitar. Quando Margaret Mead (1935) estudou os *Tchumbali* na Nova Guiné concluiu que era esperado no seio deste povo que as mulheres fossem dominadoras impessoais e irresponsáveis. Ora os papéis de género, designam papéis sociais atribuídos aos homens e mulheres de uma forma diferenciada. Pois tudo isto não passa de estereótipos de género³⁰ ou a crenças acerca da forma de estar na sociedade. Contudo, as sociedades são compostas por pessoas diferentes e muito diferenciadas daquilo que foi estabelecido pelas sociedades como sendo um padrão aceite.

Importa contextualizar alguns conceitos, segundo Jesus (2012) o género consiste numa classificação pessoal e social dos indivíduos como homens ou como mulheres e que orienta os papéis e expressões inerentes ao género independentemente do sexo. Numa outra dimensão, a identidade e o género assumem um lugar preponderante nesta discussão, isto é, o género com o qual uma pessoa se identifica pode não estar em simbiose com aquele que foi atribuído com o nascimento, como é o caso dos/das transsexuais.

Ainda para Jesus (2012), a identidade de género e a orientação sexual são dimensões diferentes e inconfundíveis, ou seja, os indivíduos podem ser heterossexuais, lésbicas, homossexuais ou bissexuais. Por outro lado, o papel de género consiste na forma de agir em certas situações de acordo com o género atribuído, ensinado aos indivíduos desde o seu nascimento. Deste modo, estamos perante a construção de diferenças entre homens e mulheres, de carácter social, e não biológico. Assim, o conceito geral que caracteriza o

³⁰ Os estereótipos dos papéis de género são crenças sobre a apropriação de vários papéis e atividades aos homens e às mulheres (Neto, 2002:126).

indivíduo que não se identifica com o gênero que lhe foi atribuído quando de seu nascimento, é a transsexualidade.

A Organização Mundial de Saúde (O.M.S.) define transsexuais como indivíduos que possuem sexo (pênis ou vagina), mas ao nível de gênero não se identificam com os papéis que as sociedades fixaram, neste sentido esta organização mundial classifica a transsexualidade:

como um transtorno de identidade sexual, definindo-o da seguinte forma: Trata-se de um desejo de viver e ser aceite enquanto pessoa do sexo oposto. Este desejo acompanha-se em geral de um sentimento de mal-estar ou de inadaptação por referência a seu próprio sexo anatômico e do desejo de submeter-se a uma intervenção cirúrgica ou a um tratamento hormonal a fim de tornar seu corpo tão conforme quanto possível ao sexo desejado.

(O.M.S., 1993, *apud* em Gonçalves 2006:52)

Santos (2012) refere que se uma pessoa transsexual masculino ou feminina não se identifica com os papéis que a sociedade lhes atribui, ou seja, tendo nascido masculino ou feminino sexualmente o seu gênero não se enquadra no protótipo definido e daí recusar o próprio sexo, pode encontrar como solução mais viável o recurso à cirurgia para que o seu sexo seja repostado em conformidade com o gênero que assume e quer viver.

Importa, também clarificar o conceito de travesti que de acordo com a ABGLT (Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais),

é uma pessoa que nasce do sexo masculino ou feminino, mas que tem a sua identidade de gênero oposta ao seu sexo biológico, assumindo papéis de gênero diferentes daquele imposto pela sociedade. Muitas travestis modificam os seus corpos por meio de hormonioterapias, aplicações de silicone e/ou cirurgias plásticas, porém, vale ressaltar que isso não é regra para todas (definição adotada pela Conferência Nacional LGBT em 2008). Diferentemente das/dos transexuais, as travestis não desejam realizar a cirurgia de redesignação sexual (mudança de órgão genital). Utiliza-se o artigo definido feminino “A” para falar da travesti (aquela que possui seios, corpo, vestimentas, cabelos, e formas femininas). É incorreto usar o artigo masculino, por exemplo, “O” travesti Maria, pois está se referindo a uma pessoa do gênero feminino.

(ABGLT, 2010:17)

Já na Europa as travestis não gozam da mesma posição, enquanto no Brasil, com Carvalho e Carraras (2013), a partir de 2010 foram incluídos no conceito

de trans, travestis e transsexuais. Na Europa uma travesti é uma pessoa que se veste e comporta-se como sendo do sexo oposto em situações pontuais (Carnaval, espetáculos, etc.), enquanto o/a transsexual é visto/a como uma pessoa que se comporta integralmente com o sexo oposto, com o qual se identifica.

Jayme (2010) refere que em “Portugal o termo travesti serve para designar pessoas que se vestem com roupas do sexo oposto, mas que não transformam o corpo com hormônios e silicone, que no Brasil se chama de transformista” (Jayme, 2010:169). Portanto, verifica-se que o conceito em Portugal e na Europa não assenta nos mesmos propósitos do Brasil. Assim tanto as travestis como os/as transsexuais se enquadram dentro do conceito de Pessoas Trans.

Segundo Carvalho e Carrara (2013), referindo-se a Barbosa (2010), verificam que o uso do termo “Trans”, como categoria de identidade é comum entre pessoas que poderiam ser classificadas como “travestis” ou “transexuais”. Para além deste aspeto, o termo também responde a outra finalidade desejada “na antiga proposta de utilização de “transgénico”: a visibilidade positiva com a eliminação do uso do termo “travesti”, considerado estigmatizante, e a abreviação do termo “transsexual”, que teria um carácter medicalizante. Logo, a proposta de substituição de “travestis e transexuais” por “Trans” foi ganhando força ao longo dos últimos anos, sendo formalmente apresentada no final de 2010, durante o XVII ENTLAIDS³¹.

Também de acordo com o Relatório Temático de Thomas Hammarberg - Comissário de Direitos Humanos do Conselho da Europa (2011), embora o número de Pessoas Trans seja pequeno, a comunidade Trans é muito diversificada, incluindo as pessoas transexuais pré-operadas e pós-operadas, mas também as pessoas que optam por não realizar a mudança de sexo, ou não têm acesso às operações. Pode ser que se identifiquem como Pessoas Trans mulher-a-homem ou de homem-a-mulher, e pode ser que tenham ou não realizado intervenções cirúrgicas ou terapia hormonal. A comunidade inclui

³¹ Encontro Nacional de Travestis e Transsexuais que atuam na Luta e Prevenção ao VIH/SIDA.

também *cross-dressers*³², travestis e outras pessoas que não se enquadrem nas reduzidas categorias de “homem” ou “mulher”.

Deste modo, parece estarmos na presença de uma clarificação mais consentânea com o desejo das Pessoas Trans. A este propósito Santos (2013), usa no seu artigo *O Género na Berlinda* o termo para se referir às travestis e mulheres transexuais. Assim, a autora seguindo as orientações de Birmam (2005) sobre as Pessoas Trans no Candomblé, refere que a experiência dos sujeitos obriga a ter em consideração os diferentes olhares que envolvem a trama de construção de saberes, pois, é sempre possível melhorar a compreensão que temos sobre as relações de género e o espaço concedido à sexualidade nestas religiões.

³² Pessoa que frequentemente se veste, usa acessórios e/ou se maquia diferentemente do que é socialmente estabelecido para o seu género, sem se identificar como travesti ou transexual. Geralmente são homens heterossexuais, casados, que podem ou não ter o apoio de suas companheiras (Jesus, 2012:26).

II Parte: METODOLOGIA

1.OBJETO DE ESTUDO, QUESTÕES DE PARTIDA E OBJETIVOS

1.1.Objeto de estudo

O objeto deste estudo incide sobre a prática da religião do Candomblé e a sua influência no percurso de vida das Pessoas Trans que frequentam o Terreiro de Pilão Branco. Independentemente, de serem seguidores/as/praticantes da religião do Candomblé ou não, bastando para o efeito, que frequentem o lugar com motivações religiosas e outras (económicas, sociais, políticas, culturais...).

Considera-se que o objeto do nosso estudo – o Candomblé nasce das religiões «primitivas», foi trazido pelos escravos africanos para o Brasil. Em certo sentido, esta religião tentou acompanhar o desenvolvimento geral da sociedade, isto é, ao sair de uma sociedade tribal para um estado ou conjunto de estados, como é o caso do Brasil e da religião em estudo.

1.2.Questões de partida

Campenhoudt e Quivy na sua obra Manual de Investigação em Ciências Sociais (2005) referem que as questões de partida orientam o investigador no seu processo de pesquisa e conferem-lhe necessariamente a sua sistematização. Assim, colocam-se as seguintes questões essenciais:

1 – Que relação existe entre a prática do Candomblé e a vida pessoal das Pessoas Trans que assistem ao Terreiro?

2 – Que diferenças subsistem entre as Pessoas Trans e os frequentadores/as do Candomblé na orientação do seu quotidiano?

1.3.Objetivos

Os objetivos de acordo com Marconi & Lakatos, (1991, *upod* Pereira, 2001), ajudam a definir a natureza do trabalho, bem como o tipo de problema a ser estudado e os elementos essenciais a recolher.

Desta forma propõem-se os seguintes objetivos:

Objetivo geral

- Estudar a relação entre o Candomblé e as Pessoas Trans que no seu quotidiano frequentam o Terreiro de Pilão Branco, em São Paulo.

Objetivos específicos:

- Conhecer as razões pelas quais as Pessoas Trans frequentam o Terreiro de Pilão Branco.

- Conhecer os significados e os entendimentos das Pessoas Trans em relação à prática do Candomblé.

- Estudar a relação entre o Candomblé e os frequentadores/as/praticantes Pessoas Trans no Terreiro de Pilão Branco (histórias, práticas, cultos e rituais, integração, bem-estar).

- Perceber como a hierarquia da Religião do Candomblé interpreta a frequência das Pessoas Trans no Terreiro.

Estes objetivos materializaram-se num conjunto de dimensões variáveis que foram incluídas no inquérito sobretudo por entrevista, cujas respostas foram objeto de análise de discurso neste processo de investigação. Assim, para além destas técnicas e da observação simples, recorreremos ainda à análise documental que metodologicamente consubstanciaram o estudo de caso, o qual incidiu sobre o Terreiro de Pilão Branco: sem dele pretender extrapolar os dados para a população geral, pois, o mesmo tem apenas validade para esta unidade de análise.

2.PERCURSO METODOLÓGICO

2.1.Definição da estratégia

Este estudo, de natureza exploratório, orienta-se metodologicamente pelo paradigma qualitativo, o qual “permite ao investigador apreender a variabilidade de relações no estudo de um qualquer problema e os significados que lhe são atribuídos pelos atores através das suas interações sociais” (Pereira, 2013:97). Logo, o paradigma qualitativo postula numa conceção global fenomenológica, indutiva, estruturalista, subjetiva e orientada para o processo (Carmo e Ribeiro, 2008). Aqui todos os passos de interação e coabitação não serão dispensados, sendo que privilegiaremos a análise documental, a observação simples, o inquérito por questionário e entrevista e a análise de discurso para o tratamento dos dados. Perante os objetivos em presença parece-nos que estes são os pressupostos metodológicos adequados a este tipo de investigação.

A metodologia é uma das componentes de investigação considerada fulcral, pois ela ajuda o investigador a seguir o seu percurso de investigação, obrigando a um grande rigor ao nível da sistematização, existindo uma orientação teórica no que concerne à perspetiva particular, ou seja, a qual, obriga o investigador à seleção de certos aspetos culturais. As ciências em sentido geral, preocupam-se insistentemente em clarificar os pontos de partida teóricos e metodológicos em qualquer investigação (Moreira, 1993, *apud* Pereira, 2001).

De acordo com Almeida e Pinto (1991) e Pereira (2001), a metodologia consiste numa organização crítica das práticas de investigação a seguir no processo de pesquisa, socorrendo-se dos métodos e das técnicas, procurando garantir a maior objetividade necessária à análise dos factos sociais. Ou seja, o investigador tem sempre de fazer opções em função da natureza dos seus objetos de investigação.

No presente estudo e tratando-se de um trabalho socioantropológico, optamos por escolher atributos de natureza qualitativa. Por seu turno, Duverger (1962) distingue três níveis de pesquisa: descrição, classificação e explicação. Selltiz

et.al. classificam as pesquisas em três grupos: estudos exploratórios, estudos descritivos e estudos que verificam hipóteses causais, denominados e explicativos (Selltiz et.al., 1967, *apud* Gil, 2008:27).

O nosso trabalho pode ser considerado um misto dos tipos exploratório e descritivo. Para Gil (2008), os estudos exploratórios, visam desenvolver, esclarecer e modificar conceitos e ideias, tendo em consideração a formulação de problemas mais precisos ou hipóteses a desenvolver em estudos posteriores. Este tipo de pesquisa, apresenta menor rigidez no seu planeamento. Normalmente estes estudos reportam-se a levantamento bibliográfico e documental, entrevistas não-estruturadas e estudos de caso.

Quanto aos estudos do tipo descritivo, têm como fim a descrição das características de determinada população ou fenómeno, ou o estabelecimento de relações entre variáveis. Pois incluem-se neste grupo as pesquisas que pretendem recolher opiniões, atitudes e crenças de uma população. No entanto, parece-nos também que fizemos uma tentativa de nos aproximar dos estudos tipo explicativo, na medida em que tentamos encontrar os porquês das coisas, ou seja, subjacentes à razão do fenómeno religioso.

Assim, torna-se pertinente evidenciar que a epistemologia (ou epistemometodologia) constitui uma crítica, ou melhor uma crítica filosófica à ciência ou ainda uma crítica à metodologia da ciência, designadamente das ciências sociais (Pereira, 2013). Ou seja, em todas as ciências há uma filosofia que não deve ser descurada. Pois, o investigador deve ter sempre uma atitude crítica perante o mundo e a vida e neste caso concreto fase às metodologias adotadas. No entanto, e à parte destas considerações preliminares, o investigador deve ter sempre presente que ele é o principal instrumento de pesquisa, como evidencia António Firmino da Costa (1986). Assim, a metodologia carece sempre de uma atitude reflexiva.

Portanto, estamos perante um mundo epistemometodológico que obriga a uma seleção adequada dos factos para que se possa fazer uma investigação adequada aos objetos de estudo, seleccionados sem perder de vista o mundo globalizado em que nos encontramos.

2.2.1.Métodos

Para o desenvolvimento da investigação socorremo-nos de alguns métodos que de acordo com António Firmino da Costa, “o método é uma estratégia integrada na pesquisa que organiza criticamente as práticas de investigação incidindo nomeadamente sobre a seleção e articulação das técnicas de recolha de dados de investigação [...]” (Costa, 1986, *apud* Silva e Pinto, 1986:129).

Madeleine Grawitz, defende que os métodos “constituem de maneira mais ou menos abstrata ou concreta, precisa ou vaga, um plano de trabalho em função de uma determinada finalidade” (Madeleine Grawitz,1993 *apud* Carmo e Ferreira, 2008:193).

A conceção metodológica deste trabalho enquadra-se no campo do método não experimental, essencialmente descritivo e analítico, o qual recai numa análise intensiva, designada de estudo de caso, que de acordo com Yin (1988) é definido “como uma abordagem empírica que: investiga um fenómeno atual no seu contexto real; quando, os limites entre determinados fenómenos e o seu contexto não são claramente evidentes; e no qual são utilizadas muitas fontes de dados”, (Yin,1988, *apud* Carmo e Ferreira, 2008:204).

Para a realização da pesquisa optou-se por estudar a prática da religião do Candomblé e a sua influência no percurso de vida das Pessoas Trans que frequentam o Terreiro de Pilão Branco, em São Paulo no Brasil, Independentemente, de serem seguidores/as/praticantes da religião do Candomblé ou não, bastando para o efeito, que frequentem o lugar com motivações religiosas e outras (económicas, sociais, políticas, culturais [...]).

Uma vez que se trata de um estudo de caso, cuja validade se reporá ao contexto em que é estudado, não permitindo extrapolações.

Este estudo pode ser caracterizado “pela análise profunda e exaustiva de um, ou de poucos objetos de maneira a permitir um conhecimento amplo e detalhado do mesmo [...]” (Gil, 1991, *apud* Pereira, 2001:49). Estas razões prendem-se com a flexibilidade metodológica que este método encerra, porque

consideramos ser adequado “perante a dupla condição do objeto empírico possuir uma dimensão territorialmente localizada e o objeto teórico remeter a sua abordagem para uma pluralidade de dimensões da realidade” (Marques, 2006, *apud* Pereira 2013:99).

O estudo de caso também pode ser chamado de trabalho de campo ou método de pesquisa de terreno,

quando bem sucedidos fornecem informação muito mais rica sobre a vida social do que a maioria dos outros métodos de investigação. Dá ao investigador maior flexibilidade, este consegue adaptar-se a circunstâncias invulgares e seguir pistas que forem surgindo no processo da própria investigação. Também têm as suas limitações: só se podem estudar grupos ou pequenas comunidades, e a habilidade do investigador em ganhar a confiança das Pessoas é fundamental.

(Giddens 2002, *apud* Pereira, 2013:100)

Deste modo, neste tipo de investigação todos os aspetos e factos foram válidos, para o desenvolvimento do estudo de caso, empreendido no Terreiro de Pilão Branco que contou também com a integração do investigador e a aceitação da comunidade, pois com ela estabelecia uma relação há mais de 10 anos. Por outro lado, recorremos também as histórias de vida, que têm a ver com a vida individual e a social dos indivíduos, ou seja, de acordo com Esteves e Azevedo,

permitem não só um autoconhecimento ligado ao saber ser, mas também ao conhecimento geral, mais ligado ao saber. (...) São uma construção em auto reorganização permanente, pois as histórias de vida, tanto organizam e refazem trajetos pessoais e sociais à luz e sob impulso de projetos de identidade (saber ser, como (re) elaboram representações das condições de vida que os sujeitos sociais experimentaram na sua diversidade afetiva e emocional (saber).

(Esteves e Azevedo, 1998, *apud* Pereira, 2013:100-101)

Desta forma, e porque a natureza do estudo é essencialmente socioantropológica, podemos afirmar que:

procura-se reconstruir a carreira dos sujeitos, dando relevo ao papel das organizações, acontecimentos marcantes e indivíduos que tiveram neles uma influência significativa, comprovada na moldagem das definições de si próprios e das suas perspetivas sobre a vida.

(Bogdan e Biklen, 1994, *apud* Carmo e Ferreira, 2008:237)

2.2.2.Técnicas

As técnicas a utilizar devem ser suficientemente flexíveis para se adaptarem aos objetivos da investigação, em cada uma das fases de pesquisa “ [...] a decisão da estratégia e das técnicas a utilizar deve, portanto ser tomada o mais cedo e cuidadosamente possível” (Moreira, 1994:25). Entendemos assim, que a ciência, para além dos métodos, tem necessariamente de recorrer a um conjunto de técnicas para a obtenção dos seus propósitos ou seja, torna-se necessário adequar as técnicas aos métodos selecionados (Marconi e Lakatos, 1990 e Pereira, 2013).

Daqui, decorrem as técnicas essenciais a este estudo – análise documental e não documental, observação simples, inquérito por questionário (utilizado para a caracterização sociográfica do participantes) e por entrevista.

Estas técnicas foram essenciais, pois constituem-se “num conjunto de preceitos ou processos de que se serve uma ciência ou arte; é a habilidade para usar esses preceitos ou normas que constituem a parte prática. Toda a ciência utiliza inúmeras técnicas na obtenção de seus propósitos” (Marconi e Lakatos, 1990:57).

Uma das técnicas que privilegiamos foi a “pesquisa documental” que se apresenta como um método de recolha e verificação de dados [...] faz parte integrante de heurística da investigação” (Albarello et.al. 1997:63). Neste sentido, considerando que não dispus de muito tempo para a investigação de terreno/campo, a pesquisa documental revela-se uma técnica privilegiada neste estudo. Nesta investigação, atende o portefólio documental e bibliográfico disponível que permite avanços substanciais sobre o tema em estudo. A este propósito Lakatos e Marconi, defendem que a pesquisa documental

abrange toda a bibliografia já tornada pública em relação ao tema de estudo, desde publicações avulsas, boletins, jornais, revistas, livros, pesquisas, monografias, teses, dissertações, *internet* etc., até meios de comunicações orais: rádio, gravações em fita magnética e audiovisuais: filme e televisão.

(Lakatos e Marconi, 1990:66)

A principal vantagem da pesquisa documental reside no facto de permitir ao investigador a cobertura de uma gama de fenómenos muito mais ampla, caso

se fizesse uma pesquisa direta. A principal desvantagem refere-se à utilização de fontes secundárias, que podem comprometer muito a qualidade da pesquisa, por apresentar dados recolhidos ou processados de forma errada (Lakatos e Marconi, 1990).

Assim, o presente estudo obedeceu a uma pesquisa documental, tal como leitura de obras, revistas, pesquisa bibliográfica, consulta de documentos, *sítes* da *internet*, vídeos e fotografias, do tema em geral e do Terreiro em particular.

Para além desta técnica, recorreremos ao inquérito que constitui a arte de perguntar coisas, nas suas modalidades de questionário e entrevista. O inquérito por questionário (Apêndice I), recaiu sobre questões sociográficas, ou seja, esta técnica foi usada como um instrumento de recolha de dados, composto por uma sequência ordenada de questões para obter informações acerca de um indivíduo e do grupo social. Os questionários cumprem pelo menos duas funções: descrever as características e medir determinadas variáveis de um indivíduo ou de um grupo social, por exemplo: sexo, idade, estado civil, nível de escolaridade, etc. (Richardson e Colaboradores, 1999). Geralmente estas questões costumam ser categorizadas, aplicando-se a um maior número de respondentes, sobretudo, se pretendemos opiniões mais generalizadas, sendo o seu tratamento geralmente efetuado estatisticamente, como por exemplo, recorrendo ao SPSS, o que não vai acontecer neste estudo, uma vez que o número de inquiridos é reduzido e tal como já foi referido, esta técnica teve apenas uma função complementar de carácter sociográfico.

Quando pretendemos respostas mais aprofundadas ao nível da opinião, aplicamos o inquérito por entrevista. Em qualquer dos casos o conhecimento das Pessoas é importante, o que está em causa é a profundidade desse conhecimento que o investigador deseja alcançar, e valorizar – sobretudo pelo discurso próprio (Fraser e Gondim, 2004).

A entrevista é uma técnica que permite o contacto face a face entre o entrevistador e o entrevistado, pressupondo alguns requisitos que de acordo com Carmo e Ferreira (2008), passa pelos seguintes aspetos: apresentação do

investigador, apresentação do problema em estudo e explicação do papel pedido ao entrevistado.

Deste modo, Alves-Mazzotti e Gewandszader (1999), consideram que: a entrevista, pode constituir a principal técnica de recolha de dados, ou ainda pode ser parte integral da observação-participante. Geralmente, as entrevistas qualitativas não obedecem grandemente a uma forma estruturada, dispensando a rigidez no estabelecimento das perguntas, parecendo mais uma conversa de carácter informal.

Para o efeito, optamos pelo tipo de entrevista semiestruturada (Apêndice II), que dada a sua natureza qualitativa, segundo Aires (2011) desenvolve-se de acordo com os objetivos definidos; as questões não são definidas³³ à partida e, por isso, surgem com o decorrer da conversa entre o entrevistador e entrevistado. Este tipo de entrevista aplica-se predominantemente nos estudos de carácter qualitativo e o seu principal objetivo consiste na recolha e aprofundamento de informação sobre ocorrências, dinâmicas, concepções detetadas, ou não, durante a observação. Porque, a entrevista surge como uma técnica fundamental, pretendendo-se que cada questão suscite uma resposta analisável de modo a que os resultados correspondam ao pretendido pelo investigador.

Face ao exposto, a entrevista parte sempre de uma base amostral, pode ser probabilística ou não probabilística. Com Carmo e Ferreira (2008) na amostragem não probabilística a escolha dos indivíduos obedece a critérios intencionais. Desta forma a investigação em presença foi constituída por um total de cinco participantes - quatro Pessoas Trans, todas com ligação ao Terreiro, e o Pai de Santo do Terreiro de Pilão Branco.

Para o efeito, o guião da entrevista foi elaborado tendo em conta as características das pessoas seleccionadas de forma intencional. Após a aplicação

³³ No nosso caso, embora não tivéssemos efetuado uma definição prévia com rigor dos temas (questões) que foram colocados aos atores chave de uma forma relativamente informal, deixando a possibilidade quer aos entrevistados quer ao entrevistador um elevado grau de liberdade. Esta organização teve apenas a preocupação de dar maior sistematização ao trabalho.

do inquérito por entrevista procedemos à análise do discurso conforme (Apêndice III).

2.2.Participantes na investigação

Esta investigação foi desenvolvida no Terreiro de Pilão Branco, situado em São Paulo, Brasil (mais conhecido por Terreiro do Pai Adewa de Oxalá, sabedor de rituais e conhecedor das histórias do Candomblé). Neste Terreiro, estudamos as Pessoas Trans, todavia nem todos os frequentadores/as professam a religião.

Assim, a grande preocupação desta investigação, repercutiu-se sobretudo, nos/as frequentadores/as Trans, independentemente da sua condição, se são efetivamente seguidores/as/praticantes ou só frequentadores/as. Porque importa essencialmente, conhecer o impacto do Candomblé na vida destas pessoas, alguns/mas dos/as quais até têm uma religião definida e insistem na busca incessante do Terreiro.

A aplicação do inquérito por entrevista e questionário decorreu no mês de agosto de 2014. Para este efeito, foi estabelecido um contacto preliminar com o responsável pelo Terreiro de Pilão Branco – o Pai de Santo Win Adewã, com vista a encontrar os atores chave a integrar no estudo, conforme quadro nº5.

Quadro nº5 – Lista sociográfica dos participantes da investigação

Nome	Idade	Naturalidade	Habilitações literárias	Profissão	Religião	Frequência da religião	Vive com:	Estado civil	Escolaridade do pai	Escolaridade da mãe
Athena	26	Brasileira	Ensino médio (secundário) incompleto	Cabeleireira	Praticante de Candomblé	Uma vez por semana	Mãe	Solteira	Ensino básico	Ensino básico
João	36	Brasileira	Frequência Universitária	Estudante Universitário	Praticante de Candomblé	Em datas especiais	Sozinho	Solteiro	Não referido	Ensino básico
Valdesca	37	Brasileira	Ensino médio (secundário) incompleto	Cabeleireira	Praticante de Candomblé e Católica	Uma vez por mês	Sozinha	Solteira	Ensino secundário	Ensino básico
Sílvia	43	Brasileira	Ensino fundamental completo	Proprietária de um negócio	Praticante de Candomblé	Todos os dias	Cônjuge	Casada	Sem habilitações	Ensino básico

Fonte: autor

3. ESTRATÉGIA DE ANÁLISE

3.1. Análise de discurso

Para o tratamento dos dados resultantes das entrevistas aplicadas neste estudo, seguimos a análise de discurso que consiste numa abordagem uniforme de procedimentos de investigação, ou seja, esta análise pode ser entendida como um “guarda-chuva” que dá cobertura a uma grande amplitude de abordagens com diferentes origens teóricas e obviamente com diferentes enfoques metodológicos, conforme ilustra Esteve e Azevedo.

O tronco comum às diferentes abordagens da análise do discurso é a sua partilha da ideia de linguagem/discurso como meio não Transparente e não neutral para descrever e analisar o mundo social: *"...cualquier mensaje es ambiguo, y todos requieren el esfuerzo interpretativo del/a investigador/a"*.

(Esteves e Azevedo, 1998:107-108)

Segundo Orlandi (2005), a análise de discurso não trata da língua, da gramática, embora todas essas questões lhe interessem, tratando do discurso, cuja palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso torna-se assim, a palavra em movimento. Na prática de linguagem: com o estudo do discurso, observam-se as pessoas falando. “Considerando a produção de sentidos enquanto parte das suas vidas, seja enquanto sujeitos seja enquanto membros de uma determinada forma de sociedade.” (Orlandi, 2005:16). Assim, com o autor, podemos dizer que a análise de discurso visa a compreensão de como qualquer objeto mesmo simbólico produz sentidos, ou seja significados. Tal compreensão pressupõe a explicação do modo como o texto (construído a partir das entrevistas) organiza o gesto da interpretação que estabelece a relação entre o sujeito e o sentido, levando desta forma a que o investigador obtenha novas práticas de leitura.

3.2.Dificuldades da investigação

Ao longo deste percurso de investigação, foram muitos os momentos de satisfação, mas houve outros que foram de alguma angústia. dos quais destacamos:

- O trabalho decorreu no Brasil (permanência de um mês) e isso é motivo suficiente para preocupação, por um lado, assegurar as condições financeiras para poder prosseguir a investigação, sobretudo garantir que as viagens decorriam no tempo previsto no calendário, por outro lado assegurar a organização no posto de trabalho. Todos estes aspetos foram superados, não deixando de constituir algumas dificuldades.
- Ao nível da bibliografia sobre a temática em presença, em Portugal não há muitos elementos disponíveis, o que levou a que muita da bibliografia adquirida no Brasil, tendo tornado mais moroso o processo, ainda que o recurso a *sites*, tivesse reduzido as dificuldades.
- Ao nível da seleção dos/das participantes para integrar o estudo, foi um exercício difícil – apesar da ajuda do elemento chave: o Pai de Santo.
- Por outro lado, não dispendo de muito tempo para a recolha dos dados foi necessário planear tudo com muita antecedência e se não fosse a relação que o autor mantém com o Terreiro ainda seria mais difícil cumprir os objetivos.

3.3.Relação do autor como o Terreiro

Socioantropologicamente a relação do investigador com o objeto de estudo pressupõe sempre alguns cuidados para impedir que a subjetividade grasse pelo interior do estudo. Ou seja, nesta parte do trabalho houve o cuidado de distinguir claramente o papel do investigador com a comunidade em estudo e o papel do homem, praticante de Candomblé na mesma comunidade.

É certo que o investigador, é praticante de Candomblé e frequentador do Terreiro de Pilão Branco há mais uma década, com visitas frequentes nunca inferiores a um mês por ano, ao Terreiro a que pertence.

O autor do estudo em presença detém um papel no Terreiro, é Ogã com a função de Pejigan, que é a pessoa que cuida do Axé, ou seja, ele cuida do Peji (Altar da casa). Primeiro Ogã na hierarquia dos Ogãs auxiliando o Pai de Santo em tudo o que ele necessitar.

Face ao exposto e não sendo tarefa fácil, o autor sempre teve consciência da subjetividade que pode impregnar ao estudo. Assim, deu primazia ao seu papel de investigador em detrimento do papel de praticante do Candomblé do Terreiro de Pilão Branco. Embora, reconhecendo não ser fácil distinguir o papel de investigador do de praticante da religião, sempre procurou colocar de lado as suas ligações/emoções e levar por diante os pressupostos da investigação antropológica, que visou em primeiro lugar encontrar contributos para este ramo do conhecimento científico, deixando de lado premissas associadas a crenças e a convicções pessoais, neste caso, religiosas.

III Parte: DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

1.0 CANDOMBLÉ NO TERREIRO DE PILÃO BRANCO EM SÃO PAULO: O IMPACTO DA RELIGIÃO NO QUOTIDIANO DAS PESSOAS TRANS - ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS

1.1.O Contexto da entrevista e o perfil dos participantes

As entrevistas tiveram lugar num Terreiro, na casa dos/das participantes e outras na casa do Pai de Santo, num contexto familiar aos/às respondentes, não tendo havido formalidades, mas respeitabilidade e compromisso de ambas as partes. Apesar de haver um conjunto de temas/variáveis a explorar, a abordagem ocorreu de uma forma arbitrária, decorrendo dentro do mesmo tema várias questões, mas também várias respostas indispensáveis ao trabalho. Todavia, a apresentação efetuada prendeu-se sobretudo, com a necessidade de sistematizar o rol de respostas e indicações. Convém, também referir que o uso das histórias de vida deu um contributo significativo essencialmente à construção das sinopses que ora se apresentam.

Neste estudo foram entrevistados/as, quatro Pessoas Trans e um Pai de Santo que após uma breve sinopse, procedermos à análise e interpretação dos dados recolhidos por via da entrevista semiestruturada. Assim, por ordem da realização, passamos a apresentar a Athena, o João, a Valdesca, a Sílvia e o Pai de Santo Ahmed Iwin Adewã, sendo estes os seus nomes verdadeiros, uma vez que a maior parte fez questão de usar a sua identidade como forma de lutar contra a discriminação existente em torno das Pessoas Trans. Tal facto foi consentido pelos/pelas intervenientes e cujos registos dessa autorização foram gravados aquando da realização das entrevistas. Todavia, o João apresenta nome fictício, de acordo com a sua vontade.

A primeira entrevista foi efetuada à Athena, num ambiente calmo e descontraído (casa da respondente), tem 26 anos, solteira (já foi casada), de nacionalidade brasileira. Em termos de escolaridade tem o ensino médio (secundário) incompleto, atualmente trabalha como cabeleireira e é estagiária de um curso de formação profissional.

Relativamente à religião, diz que é praticante de Candomblé (iniciada há 5 anos), sendo que frequentou o ensino religioso católico na infância, hoje em dia frequenta o Terreiro uma vez por semana. Mora com a mãe, possuindo esta o antigo ginásio (ensino básico), o pai, apesar de não morar consigo, também é portador das mesmas qualificações.

A Athena diz-se feliz na sua transsexualidade (por vezes usava o termo travesti), apesar de não ter efetuado a operação de transexualização, diz que acha interessante todo o processo de mudança do corpo, toma hormônio há 10 anos (tinha 16 anos quando tomou pela primeira vez), refere que no início teve um choque, porque o corpo não estava habituado, mas com o passar do tempo considera que é algo normal e vão surgindo os resultados desejados:

o pêlo vai sumindo, você vai ficando com o semblante mais feminino, a voz vai ficando mais fina, vai tudo mudando e você vai gostando do resultado

explica que vai ter de tomar sempre o hormônio, pois é o que lhe vai dar o aspeto mais feminino, embora diga que se não tomasse já se sentia feminina.

Revela que colocou implante mamário recentemente, (a nossa observação permite descrever o seu ar de satisfação) que era um sonho que tinha,

eu achava incrível como é que as outras transsexuais se sentiam depois de ter colocado peito

diz ainda que não tem sido uma boa experiência, por causa das dores, mas está a gostar dos resultados, sente-se ansiosa por poder mostrá-lo, adianta que "dá status".

Menciona ainda, que o mundo se expandiu mais para ela, a nível artístico, pessoal e espiritual (acabou por envolver-se mais no Candomblé), pois sente-se uma pessoa realizada. Adianta ainda que para colocar peito teve que fazer um acordo com Oxum (Orixá)

eu antes tinha um cabelo enorme mas raspei para Oxum, tudo isto porque o Orixá pediu para cumprir esse preceito, essa obrigação, o que a levou a aceitar sem qualquer restrição.

A segunda entrevista decorreu na casa de um amigo do respondente, num ambiente agradável. O João é de naturalidade brasileira, do sexo masculino, tem 36 anos, solteiro, encontrando-se neste momento a estudar Direito, vive sozinho, sendo que não refere as habilitações do pai e a mãe tem ensino básico. Em termos de religião diz-se praticante de Candomblé, iniciado há 16 anos, sendo rodante (recebe o Orixá), frequentando o culto apenas em datas especiais ou quando está de obrigação, na infância teve uma educação católica.

O João, mostrou não estar muito à vontade em responder a algumas perguntas (as que versavam sobre Pessoas Trans), mostrando-se pensativo. O entrevistado diz gostar de usar roupa de mulher em casa e quando sai à noite, já tomou hormônios femininos, numa altura em que fazia *show* de travesti em algumas boates, atualmente não toma, diz sentir-se bem com a sua condição. Como diz,

aprendi que é o Orixá que te escolhe independentemente da vestimenta, de ser transsexual, gay, ou o que quer que seja.

A terceira entrevista decorreu na casa do Pai de Santo, num ambiente descontraído e aprazível, a Valdesca demonstrou ser uma pessoa assertiva, muito extrovertida e divertida.

A Valdesca é de nacionalidade brasileira, tem 37 anos, é do sexo masculino, solteira (foi casada na Europa - Itália), possui o ensino médio incompleto, mora sozinha e trabalha como cabeleireira. No que concerne à religião, diz-se católica e nela foi educada desde a sua infância, sendo também praticante de Candomblé, frequenta os cultos uma vez por mês. A mãe possui o ensino fundamental (ensino básico) e o pai o ensino médio (ensino secundário).

A entrevistada utiliza o termo trans, quando se refere a ela própria. Diz ser uma pessoa satisfeita com a vida que tem,

eu hoje em dia, sou uma pessoa feliz do jeito que eu sou, linda! E não tenho vergonha da minha condição de trans.

Refere que nunca teve grandes dificuldades de aceitação, apesar de ter sofrido de muita discriminação, inclusive da própria família - em especial da sua mãe, que às vezes ainda utiliza o termo ele e não ela, já o seu pai e as suas irmãs sempre a respeitaram.

Revela que sempre se sentiu mulher desde pequena, sempre foi muito efeminada e isso causou-lhe alguns problemas de discriminação na escola, pois os colegas proferiam comentários menos agradáveis. Começou a tomar hormônio feminino aos 13 anos, com o aconselhamento das primas e amigas que já tomavam o medicamento, não sendo difícil ter acesso a ele, era comprado na farmácia e tinha que ser tomado todos os dias, hoje já é prescrito pelo médico e com aconselhamento psicológico.

Na altura, muitas pessoas apontavam-lhe o dedo e julgavam-na, não pela pessoa que era, mas sim pelo que parecia, isso causava-lhe mau estar, diz, que na época o homossexual era apedrejado e perseguido pela polícia. Refere que hoje em dia as Pessoas Trans são melhor aceites na sociedade, podem trabalhar em qualquer lado, e que em São Paulo existem várias ONGS (Organizações Não Governamentais), entre outras, que encaminham as Pessoas para a escola, para o médico, tentam arranjar-lhes trabalho e o Governo também as ajuda.

Menciona que:

até há seis anos atrás não havia nada disso, pois, as travestis tinham uma imagem de delinquentes e como eram agredidas respondiam da mesma maneira.

Refere que hoje o mundo mudou e as pessoas tiveram que se habituar a esta nova geração, existindo mais leis que defendem as Pessoas Trans, que já participam em congressos, usando os meios à sua disposição para defender os seus direitos, refere ainda que: *na associação LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Travestis)*

existe uma advogada que é travesti, ela vai a Brasília, a congressos, era uma coisa impensável há seis anos atrás.

Conta que a associação LGBT ajudou muito para que as Pessoas Trans tivessem mais direitos e fossem vistas de outra forma, mas ainda existe preconceito contra elas, diz que quando começam a Transformar o corpo o preconceito aumenta.

Hoje, o Governo comparticipa a transgenitalização, mas a fila de espera é enorme. A Valdesca alude que nunca pensou fazer a operação porque não sente necessidade, porque o pénis não a incomoda, e sempre foi bem feminina e sempre se comportou como mulher,

não tenho vergonha do meu pénis, se um homem quer ficar comigo tem que me aceitar do jeito que eu sou,

alude, que todo o processo de preparação à cirurgia é muito demorado e depois que a pessoa muda de sexo, vai sempre ser chamada de transsexual e não de mulher, apesar de ter finalizado todo o processo de mudança, afirma que:

uma travesti é aquela que se traveste de “dona”, o/a transsexual é aquele/a que opta por fazer a mudança do sexo, a que não quer fazer a mudança é considerado travesti,

diz e pensa da mesma maneira que pensam as suas colegas europeias, na medida em que viveu em Itália.

A quarta entrevista foi aplicada à Sílvia de nacionalidade brasileira, tem 43 anos, é do sexo masculino (transsexual feminino), é casada, vive com o cônjuge, trabalha por conta própria e é dona de um negócio, detendo o ensino secundário, na infância recebeu uma educação evangélica, hoje é praticante de Candomblé, frequentando o culto todos os dias. O pai não estudou e a mãe possui o ensino básico. É Delegada Regional para a Diversidade do Guarujá.

A Sílvia teve uma infância difícil, tendo que mendigar numa altura da sua vida, foi muito discriminada pela sociedade por ser transsexual, toma hormônio feminino.

A entrevista decorreu no Terreiro (Guarujá), ao som da azáfama dos preparativos de uma festa para Oxalá, mostrando-se muito à vontade e disponível para tecer as mais diversas considerações em torno das religiões e particularmente do Candomblé, na sua articulação com os aspetos sociais, políticos e comportamentais. Envergava as roupas garridas próprias da cerimónia e de “Pai de Santo”, uma vez que era convidada para o toque³⁴. A sua deslocação a este Terreiro tem a ver com o facto e a oportunidade de vir louvar os ancestrais.

O Pai de Santo Ahmed Iwin Adewã foi o quinto entrevistado³⁵, Fundou o Terreiro de Pilão Branco no Estado de São Paulo, em 2000. O Terreiro descende da Casa Oxumarê (Ilé Axé Oxumarê), na Bahia, tendo iniciado vários Filhos de Santo, alguns deles Pais e Mães de Santo com casas abertas.

1.2.O contato com o Candomblé

Os/as participantes tiveram contacto com o Candomblé através de pessoas conhecidas: familiares e amigos.

A Athena conheceu o Candomblé por via de amigas. Quando aderiu à religião teve um Pai de Santo que lhe tentou mudar a cabeça. Após este período a Athena entrou em depressão e nas drogas e só recuperou depois de ter encontrado uma Mãe de Santo que fez dela sua filha. Como diz

só me fui consertar depois com uma Mãe de Santo que eu já conhecia e ela me viu naquela situação e me pegou para ser sua Filha de Santo

A Valdesca teve contacto com o Candomblé quando tinha 12 anos através de primas travestis,

³⁴ O mesmo que cerimónia ritual pública dos Candomblés. Caracteriza-se pelas danças rituais, cantos e transe, (Prandi, 2001:251).

³⁵ Filho carnal de Tawê Cindê e Osun Iundeci, foi iniciado há 44 anos no dia 04 de dezembro de 1970 por José Bispo dos Santos (Pai Bobó de Oya) na casa de Odé Xolá, na rua Mafisa na Vila Diva, tomando seu Odu Èje na casa de Osún Todemin (Luís Carlos da Silva - Pai Baianinho).

que eram mais velhas do que eu, então eu comecei a entrar no meio e a ir as festas e fui gostando.

O João contactou o Candomblé por via de um problema pessoal, tendo recorrido a uma vizinha que era Mãe de Santo que o levou para uma Casa de Angola para ser iniciado.

Já a Sílvia sofria de um problema de saúde grave e sem esperança, foi levada pela sua mãe (que pertencia à Igreja Evangélica), a uma benzedeira que a encaminhou para uma Casa de Candomblé. Aqui foi iniciada no Santo depois de ter percorrido todos os rituais. Porque como refere:

eu via aquele que entrava doente e saía bem, aquele que entrava sem dinheiro e sai com, aquele que entrava «misere misere» e depois melhorava, eu via gente sem emprego e depois com emprego.

A sua relação com o Candomblé é muito forte na medida em que entra em transe e recebe o seu Orixá.

O que percebemos, pelos seus discursos, é que nenhum/a dos/das participantes nasceu no Candomblé, portanto, não foram socializados/as neste meio, mas especificamente nas Religiões Católica e Evangélica. No entanto, justificam o seu contacto com o Candomblé através quer de problemas de saúde e pessoais, quer de descrenças nas religiões professadas que levaram a que abraçassem o Candomblé quase como um modo de vida, dado que referem que tal facto os/as ajudou a encontrar solução para os seus problemas e o caminho do bem-estar e da felicidade. A título de exemplo, o João e a Valdesca evidenciam, respetivamente:

O Candomblé não é uma religião é um modo de viver. O Candomblé já me resgatou de muitas situações da minha vida, por isso digo que é um modo de viver.

O Candomblé para mim não é religião, vem dos ancestrais, é uma hierarquia, é um estilo de vida

Nesse sentido, Prandi (1991 e 1996) argumenta que o Candomblé é uma Religião que agora é de todos/as [...]. Ensina que não há nada a esconder ou

reprimir em termos de sentimentos e modos de agir, com relação a si mesmo e com relação aos demais, pois neste mundo podemos ser o que somos, o que gostaríamos de ser e o que os outros gostariam que fôssemos – a um só tempo (Prandi, 1991 e 1996).

Para este autor, o Candomblé constitui-se como uma agência de serviços mágicos, oferecendo também aos não devotos a possibilidade de encontrarem soluções para problemas “não resolvidos por outros meios, sem maiores envolvimento com a religião”. Pois a sua magia passou a servir vasta clientela, como por exemplo, “o jogo de búzios e os *ebós* do Candomblé rapidamente se popularizaram, concorrendo com a consulta a Caboclos e Pretos-velhos da Umbanda” (Prandi, 2004:224).

1.3.Os significados do Candomblé

Os/as participantes deste estudo atribuem ao Candomblé um significado para além do religioso, sentindo-o como uma forma de vida

Todos/as os/as participantes atribuem ao Candomblé tudo o que eles/elas são na vida. Isto é, têm fé nos Orixás. Para Athena, *o Orixá é a natureza, e a natureza envolve a gente, os Seres Humanos, ele é o dono de tudo, de todo o universo, de tudo o que é vivo, de tudo aquilo que a gente ainda não viu.*

Por exemplo, para o João, os Orixás também são *a sua ponte e a sua relação com o seu Deus Supremo que é a sua outra metade*, pois eles ajudam e orientam a sua vida, como refere,

eu acredito mais no Candomblé, eu vivo o Candomblé, está mais presente na minha vida não só como religião, mas em tudo, as minhas ações são baseadas na minha consulta aos Orixás.

A Valdesca procura a religião para resolver problemas da sua vida mas também pelo convívio social, no entanto, nunca deixou de professar a Religião Católica, como refere *eu frequento os Candomblés porque acredito na força dos Orixás, eu acredito em Deus, eu sou Católica, mas o Orixá é uma coisa*

inexplicável, você não tem explicação, é muita energia que se recebe e você sente-se renovada.

A Sílvia refere que

o Candomblé é amor (fala com emoção), é paz, é a vitória e o sucesso de cada um/a. Levamos uma vida sofrida sem sim e sem não, temos que abdicar de muita coisa, porém levamos uma vida com muita alegria.

De um modo geral, todos/as foram vítimas de situações de pobreza, de discriminação, de pouco acompanhamento por parte da família, mas também da sociedade. Assim, encontraram no Candomblé um caminho para superar as suas feridas e sentirem-se um pouco melhor consigo e com os outros. Percebe-se que o Candomblé veio preencher uma lacuna que as outras religiões naquele momento não foram capazes de dar.

Prandi, refere que o *“Candomblé não distingue entre o bem e o mal do modo como aprendemos com o cristianismo, ele tende a atrair também toda a sorte de indivíduos que têm sido socialmente marcados e marginalizados por outras instituições religiosas e não religiosas”* (Prandi, 95/96:82).

Athena, atribui ao Candomblé tudo o que ela é na vida, também o João diz, *ele está mais presente na minha vida não só como religião, mas em tudo.*

Contudo, a Sílvia revela um significado mais profundo do Candomblé, dizendo que

é uma religião que surge dos ancestrais, que enaltece as suas raízes, foram as pessoas escravas forçadas a vir para esta terra,

revelando ainda que a mensagem do Candomblé é a alegria e como já referimos é a única que mostra maior ênfase no seu discurso, não se deixando inibir com todos os barulhos associados à preparação da festa que estava a decorrer no Terreiro, nem com a grande azafama na sua envolvente.

O significado que os/as respondentes atribuem ao Candomblé, está relacionado com a necessidade de contactarem com a religião. A este propósito, Santos (2013) refere que as religiões de matrizes afro-brasileiras têm

sido procuradas pelas Pessoas Trans, uma vez que, mesmo com diferentes formas de lidar com eles/elas, oferecem um espaço possível para que possam expressar a sua religiosidade tentando harmonizá-la com a sua identidade de género.

1.4.Mudança de vida

Em traços gerais, todos/as encaram o Candomblé como uma solução para os seus problemas, pois a sua participação nas práticas religiosas fizeram deles/delas pessoas mais íntegras, mais seguras e com mais amor para dar aos outros e sobretudo a si. A este propósito Prandi refere que a religião para os adeptos do Candomblé *“é um instrumento para se controlar, até onde é possível, as situações de imprevisibilidade, de desequilíbrio e de desconforto. Pois tudo isso leva ao sofrimento”* (Prandi, 2011:16).

Portanto, evidenciam grande devoção e entusiasmo pelo prosseguimento das suas vidas e dificilmente conseguiriam atingir essas metas sem estarem integrados no Candomblé. Tal facto, é visível nas expressões faciais, na gesticulação das mãos e no entusiasmo com que participam nesta entrevista.

Athena refere,

eu era uma pessoa que não tinha segurança, era depressiva, sem visão otimista nenhuma da vida, era uma pessoa drogada eu só não caí na pedra (crak) graças aos Orixás e a Deus. Eu cheguei ao fundo do poço, num certo tempo por causa de problemas na vida, amor, marido, isso e aquilo.

Face a estes problemas, refuta

o Candomblé trabalha primeiro com a cabeça da gente, para nós ficarmos com uma boa autoestima e ficarmos com uma visão diferente da vida, foi isso que eu fui percebendo, foi essa mudança.

Ela esboça firmeza e descontração e muita segurança nas suas respostas, e agradece aos Orixás e a Deus pela superação dos seus problemas, porque

uma pessoa só melhora a sua vida se acreditar que é possível, mas também se estiver na disposição de enveredar por essa mesma mudança.

Nesta perspectiva, Prandi (95/96) refere que *o Candomblé ensina, sobretudo que antes de se louvar os Deuses, é imperativo louvar a própria cabeça; ninguém terá um Deus forte se não estiver bem consigo mesmo, como ensina o dito tantas vezes repetido nos Candomblés: “Ori buruku Kossi orixá”, ou “cabeça ruim não entra Orixá”. Para os que se convertem, isso faz uma grande diferença em termos de autoestima (Prandi, 95/96:82).*

O João menciona, *o Candomblé resgatou-me, financeiramente e na saúde, eu tive problemas graves de saúde, muito graves mesmo e através do Candomblé eu me reergui novamente, através do poder dos Orixás.*

Apesar de ter manifestado no decurso da conversa pouca expressividade, depreendendo-se que é uma pessoa mais “tímida”, evidenciou sinceridade e convicção nas suas palavras que caracterizam o Candomblé no melhor dos sentidos, para si.

Por seu turno, a Valdesca também afirma que a sua vida mudou para melhor, a partir do momento em que contactou o Candomblé e refere que ele

recarrega as suas energias e que se tornou numa pessoa mais segura, responsável e confiante, sabe que, quando precisa tem uma porta aberta para recorrer, pois considera as pessoas do Candomblé como uma família.

Independentemente de se considerar católica, a Valdesca não encontrou nessa religião orientações para a sua vida, tendo encontrado no Candomblé essa conduta que a conduziram à segurança e ao bem-estar. Ela não saiu da Igreja Católica por uma questão de aceitação perante a sociedade, aduzindo ainda que também faz parte da sua cultura e da sua sociabilização. Considerando que o Candomblé tem um papel de inserção no meio, ou seja, refugiando-se ali para fugir do preconceito.

A Sílvia, é talvez a inquirida que no decurso da conversa mostrou maior expressividade e entusiasmo, ou seja, ela não considera ter havido grandes mudanças, na medida em que entrou na religião na sua plenitude

tornou-se uma pessoa disponível para o amor e para o bem... uma vez que assumiu a religião como o seu modo de vida, logo programando as suas atividades e obrigações, tudo lhe corre conforme previsto.

Daí, não ter sentido a existência de grandes mudanças na sua vida.

Por último e em síntese, a Athena, a Sílvia e o João entraram no Candomblé por problemas de saúde e financeiros, já a Valdesca entrou nele por uma questão de descontentamento com a Igreja Católica, mas o que é facto é que todos eles/as encontraram no Terreiro razões mais do que suficientes para acreditarem na solução dos seus problemas, tornando-se pessoas mais felizes e com mais segurança para enfrentarem os problemas do dia-a-dia.

1.5. Integração e acolhimento pelo Candomblé

Ao longo da conversa todos/as os/as participantes, sem hesitação proferiram que o Candomblé acolhe melhor as Pessoas Trans no seu seio do que as outras religiões, pois, revela-se a mais integradora de todas.

Para Athena há uma tendência visível para dissipar esse preconceito da integração das Pessoas Trans, na medida em que tudo fazem para propiciarem a integração das pessoas que se apresentam diferentes. Como diz,

em todo lado tem pessoas preconceituosas, não vou dizer que no Candomblé não tem, só que as pessoas vão quebrando [...] esse preconceito no dia-a-dia, quando vão convivendo com a gente.

Nos discursos destes/as participantes, percebe-se que há um respeito pelas pessoas, independentemente, do seu género e da sua orientação sexual, pois em contrapartida há um conjunto de requisitos aos quais os/as praticantes não podem fugir, ou seja, essa é a base filosófica da sua prática religiosa, exigindo conformidade aos valores basilares da religião que implica uma respeitabilidade essencial ao funcionamento das práticas religiosas.

O João vai mais longe que a Athena e diz que quem acolhe as pessoas independentemente da sua condição são os Orixás e também concorda que o Candomblé não discrimina as pessoas, quer sejam “*transsexual, gay, travesti, ou outra*”. Refere ainda, *nunca senti discriminação dentro do Barracão, na rua sim*. Mostrou-se muito à vontade na resposta e com muita clareza no seu raciocínio.

Por seu lado, a Valdesca enfatiza,

já me aconteceu chegar à igreja para me confessar e o padre pensar que você é uma coisa e quando você abre a boca ele percebe que é outra e em vez de demorar 10 minutos você fica 3, ali você sente o preconceito, a discriminação por ser trans.

Portanto, tal como os antecessores, refere o bom acolhimento no Candomblé, mas, vai mais longe no sentido em que já sentiu o preconceito e a discriminação na Religião Católica.

Comparativamente, a Sílvia também sentiu a discriminação por ser trans porque *quando eu numa altura entrei numa igreja para me abrigar, simplesmente fui posta para fora*. Daí, sentir-se bem no Candomblé, pois

é a única religião que abraçou a diversidade e o género, ele não quer saber se a pessoa é homossexual, do género masculino ou feminino, se a pessoa tem dinheiro ou não, se é aleijado ou não, simplesmente ajuda as pessoas, é essa a minha visão da religião.

A respondente revelou, grande convicção nas palavras que proferiu, quer no bom sentido a elogiar o Candomblé, quer no mau sentido, pois evidenciou grande revolta às práticas da Igreja Católica no que concerne à discriminação que faz às pessoas, que a única diferença que têm das outras é serem trans.

Ou seja, sobressaem dos seus discursos palavras de carinho, mas também de responsabilidade pelas práticas religiosas do Candomblé, pois, acreditam numa religião que a todos/as eles/as acolheu e orientou a serem pessoas mais íntegras e mais fortalecidas. Em nenhum momento acharam que as outras religiões acolhem as pessoas e as integram como acontece no Candomblé. A

Valdesca, o João e a Sílvia embora tivessem passado pela experiência de outras religiões viram e sentiram a discriminação, sobretudo, a Sílvia que manifestou revolta e continuará a denunciar estas situações de injustiça porque pessoa é pessoa, independentemente das suas opções, quer sexual, quer social, quer política, ou outra qualquer.

Face ao exposto, observa-se que os/as participantes não particularizam os feitos do Candomblé, referem-se à religião com uma filosofia integradora das diferenças coletivamente pronunciada e sentida. Como enfatiza Santos “o *Candomblé uma religião que é vista popularmente como acolhedora da diferença e da diversidade*” (Birman, 2005: Teixeira, 2005, *apud* Santos 2013:3).

Em traços gerais a Athena, o João e a Valdesca afirmam que se sentiram bem acolhidos/as. Athena explicita

que é frequente a presença de muitos gays, travestis e transsexuais nos Terreiros e que os Pais e Mães de Santo já estão acostumados. No entanto, também ela diz existem Terreiros onde alguns pais de Santo tentam mudar a cabeça da pessoa quando se apercebem que um gay esta virando transsexual.

Neste caso, percebe-se que este acolhimento pode até ser um isco para os levar a agir religiosamente em contradição com a sua transsexualidade. Porque como o Pai de Santo

se ia apercebendo que eu estava virando transsexual, porque era a minha natureza, e não tem como fugir dela, tentou-me fazer de Santo homem.

Ela refere que não podia fugir da sua natureza e a partir daí, a sua vida ficou mais difícil, entrou em depressão e nas drogas para mais tarde voltar a frequentar outro Terreiro. Ou seja percebemos que nem todos os terreiros acolhem assim tão bem as Pessoas Trans. Aliás, como afirma o João,

nunca tive esse problema mas, já vi casas, não é que não aceitem, mas não gostam de pessoas muito amaneiradas, porque podem estar muito maquiadas, pois o Orixá independentemente da pessoa ter o corpo feminino ou não, ele

reconhece sempre o sexo original da pessoa, então os Pais de Santo não gostam de pessoas muito enfeitadas.

Por seu turno Valdesca refere *em todos os Candomblés onde estive, fui bem tratada.*

Contrariamente aos outros discursos, Sílvia não inicia o seu pelo bom acolhimento, mas sim denotando nas suas palavras tristeza e amargura pelos maus-tratos que lhe aconteceram nalguns Terreiros. Como refere

eu passei por isso, quando eu fui para a religião, se eu ia a uma casa de uma Mãe de Santo hétero, proferiam comentários como «este veado quer se fazer de mulher», ai eu apanhava, fui muito "judiada".

Mas, o mesmo também aconteceu junto de um Pai de Santo heterossexual, cujas palavras expressam o seguinte: *«este veado quer só se fazer de macho dentro da minha casa, tem mais é que sofrer»*. Por outro lado diz, na casa existiam homossexuais e que tinham um trato mais consentâneo com a respeitabilidade. Refere ainda, *no meu caso porque era uma transsexual, fui muito humilhada por causa do peito*. Ela vai mais longe que os outros inquiridos porque tem a ver com a sua experiência, mas também com a forma como foi evoluindo a conversa/entrevista. Aliás, como já tínhamos percebido pelo seu discurso noutras questões, alguns Pais ou Mães de Santo aceitam bem ou mal, em função do dinheiro, como por exemplo, em Salvador algumas casas mais tradicionais nem aceitam transsexuais e noutras só o fazem por interesse financeiro, porque como refere, *quando eu paguei muito bem, fui considerada e era tratada como mulher lá*. Desta forma, depreende-se que existe discriminação e preconceito em algumas casas contra as Pessoas Trans.

Dos discursos que acima se expõem ficamos a saber que num primeiro momento todos/as os/as intervenientes dizem ser bem-vindos/as às Casas de Candomblé, exceto a Sílvia que entra logo a falar dos maus-tratos que a vitimaram nas casas, sobretudo em Salvador na Bahia, onde foi vítima por parte de Pais e Mães de Santo que a humilharam negando-lhe o direito à harmonia dentro do Terreiro pelo facto de ser trans. Por outro lado, a Athena acabou por reconhecer que também não foi muito bem tratada no Terreiro, na

medida em que foi coagida a comportar-se como homem e não como a mulher que ela se sentia.

1.6.O lugar de cada um no Candomblé

Se partirmos do princípio que uma casa de Candomblé é constituída por cargos hierárquicos. Então todos/as os/as que fazem parte do Terreiro desempenham um cargo específico. Os/as respondentes referiram ocupar lugares dentro do Candomblé, exceto a Valdesca que não é iniciada. A Athena foi iniciada há cinco anos e é *Baba Amoró* que é quem cuida do quarto dos Exús. Importa referir que *baba* significa pai, apesar de ela, se considerar do sexo feminino, dentro do Terreiro e aos olhos do Orixá será sempre do género masculino. Como evidencia,

A transsexual é vista como um Pai de Santo, a gente sempre é vista pela natureza como um homem, por mais que nós façamos a cirurgia de transexualização e queiramos mudar de sexo mesmo e virar mulher, só que os Orixás vão sempre ver-nos como homem [...]. Só pode ser Pai de Santo, para ser Mãe de Santo tem que ser mulher mesmo, ter útero.

Relativamente a este aspeto, o depoimento da Athena, vem confirmar aquilo que já referimos na parte teórica e que é aceite pelos/as outros/ intervenientes que independentemente, da identidade de género serão sempre reconhecidos/as pelo sexo que nasceram.

Notando-se que ela considera uma situação normal, aceitando sem quaisquer objeções. Por outro lado, ainda não tinha pensado em chegar ao topo da hierarquia, aliás, questão que surgiu no decurso da conversa. Comparativamente o João é iniciado há 16 anos, sendo um Ebômi, e também é rodante (recebe o Orixá) e não aspira a lugares cimeiros como a Athena.

A Valdesca também não aspira a nenhum lugar cimeiro, porque nem sequer é iniciada *quem sabe no futuro, nunca se sabe, o futuro só a Deus pertence*, e também desconfia das suas capacidades para ocupar esse lugar.

Por seu lado, a Sílvia foi iniciada há mais de 40 anos e é uma das pessoas mais velhas dentro do Terreiro,

não ocupo nenhum cargo, sou a primeira lansã da casa da minha mãe, não quero ter cargo na casa dela, quero ter a minha própria casa [...] tenho muitas responsabilidades como todos sabem, lá dentro quero ser respeitada como Babalorixá (Pai de Santo).

Contrariamente aos/às outros/as entrevistados/as, aspira abrir o seu próprio Terreiro que integrara todos os formalismos que estão inerentes e só a partir daí será possível assumir lugares cimeiros na hierarquia.

Os/as participantes, com exceção da Valdesca, ocupam lugares na hierarquia do Candomblé, embora a Athena e o João refiram não aspirar a lugares cimeiros, ele já tem um papel dentro do Candomblé. Enquanto a Sílvia revela uma larga experiência dentro da religião, daí não ser surpreendente aspirar a abrir o seu próprio Terreiro, que em conformidade com as suas confissões não demorará muito tempo, uma vez que já tem Filhos de Santo que a acompanharão no seu próprio Terreiro. Convém denotar que a Sílvia e até os/as outros/as participantes aceitam que pela sua condição de Pessoas Trans não podem ser Mães de Santo (porque esse dote é só atribuído a quem nasce feminino), mas sim, Pais de Santo (quem nasce masculino).

Não tendo os/as mesmos/as manifestado qualquer sentimento de revolta ou descontentamento, porque consideram que o Orixá sabe claramente quem nasce feminino e masculino. Tal situação advém da essência da própria religião e prende-se com a ancestralidade dos Orixás (da mesma forma que os católicos assumem e aceitam que Jesus Cristo foi crucificado).

Em relação ao evidenciado, defende Santos (2013) nos Terreiros de Candomblé, é comum entre os Pais e Mães de Santo a aceitação de que o género do iniciado *“não se altera com a possessão do Orixá”*, quer seja feminino, quer seja masculino, uma vez que o iniciado não se encontra nesse momento como ser sexuado, mas sim habitado por presença divina (Orixá feminino ou masculino).

1.7.As Pessoas Trans e os lugares cimeiros no Candomblé

Nos seus discursos, os/as participantes consideram que há a possibilidade das Pessoas Trans poderem assumir lugares cimeiros desde que isso aconteça através do sexo de nascença. Ou seja, uma trans feminina e até mesmo operada nunca poderá aspirar a Mãe de Santo mas sim Pai de Santo e o mesmo também se passa com quem nasceu com o sexo feminino, não podendo chegar a Pai de Santo. No entanto, parece que apesar da liberdade e da aceitação das pessoas, independentemente, da sua condição sexual nesta religião, existem alguns problemas no acesso à hierarquia, designadamente, de alguns *gays* relativamente aos/às trans, conforme demonstraremos adiante.

Assim, a Athena responde que

o/a transsexual pode ser muito respeitado/a dentro do Candomblé, como Pai ou Mãe de Santo, podendo iniciar outras pessoas e ocupar quase todos os cargos dentro da religião, sendo que alguns deles são específicos só de mulheres e outros só de homens.

O mesmo acontece com o João, o qual explica este entendimento *não é por discriminação, é porque existem regras vindas dos nossos ancestrais e o Orixá reconhece o filho pelo sexo de nascença*. Portanto, ambos concordam que são ditames específicos do Candomblé. Também a Valdesca refira que *é o Orixá que escolhe os seus representantes*, mas não adianta muito mais, uma vez que não é iniciada, pois não conhece nenhum responsável máximo nestas condições. Pelas suas respostas depreende-se que poderá ser possível assumir lugares cimeiros, mas de acordo com as regras do Candomblé.

Enquanto aqueles/as pensam assim, a Sílvia diz que a aceitação dos responsáveis máximos para que os/as trans possam assumir lugares no topo da hierarquia, depende muito de quem são esses responsáveis máximos que estão à frente dos Terreiros, porque no exemplo que nos deixou torna-se crível que não é assim tão pacífica a aceitação no que diz respeito às Pessoas Trans por parte dos homossexuais, pois, *onde os Pais de Santo, homossexuais gozam de uma fobia em relação as Pessoas Trans – «homossexotransfobia»*,

que de acordo com as suas palavras (revoltada e indignada), é o preconceito do homossexual contra o/a transsexual da qual foi vítima. Diz,

eu estava sendo vítima desse mesmo preconceito, dentro da minha religião há quase um mês atrás, por um laô de quatro anos, tendo sido acusada de “marmoteira”³⁶ sem condições para ser Pai de Santo.

Por outro lado, o Pai de Santo do laô (iniciado), que é *gay*, concordou com as palavras proferidas pelo filho, não o tendo corrigido, quando era esperada uma reprimenda e não a confirmação do preconceito em relação às Pessoas Trans. Tal discriminação, não decorre das regras intrínsecas do Candomblé que permite essa ascensão, tal como já referimos atrás, mas sobretudo, de algumas pessoas, designadamente alguns *gays* que ocupam os lugares cimeiros, os quais não estão preparados para lidar com a essência da própria religião que todos/as acolhe sem discriminar ou julgar desde que respeitem e aceitem os seus princípios basilares.

Dos discursos acima analisados, fica-nos em jeito de síntese, a ideia de que existem regras que dizem respeito à essência e aos princípios fundamentais do Candomblé. Isto é, se por um lado, os responsáveis máximos da hierarquia não colocam entraves à ascensão das Pessoas Trans de subir na hierarquia e atingir os lugares de topo. Por outro lado, os aspirantes deverão interiorizar que só pode ser Pai de Santo quem nasceu masculino e Mãe de Santo quem nasceu feminino.

A este propósito o Pai de Santo Ahmed Iwin Adewã esclarece:

eu conheço transsexuais Pais de Santo, eu tenho uma filha transsexual, ela é chamada de Pai, mas podia ter optado por ser chamada pelo nome do Orixá dela que é o correto. Mas prefere ser chamada de Pai e todos sabem que é uma mulher, uma transsexual, mas perante o Orixá ela se apresenta como Pai. Dentro da religião ela faz questão de ser chamada assim, e não foi imposição minha, muito pelo contrário eu respeitaria qualquer decisão, também tenho uma irmã trans.

³⁶ Pessoa charlatã (que tenta enganar os outros).

Face ao referido observa-se que a essência do Candomblé não impede os seus praticantes trans de ascenderem a lugares cimeiros, no entanto eles/elas sabem que essa ascensão será identificada pelo sexo de nascença.

1.8.O olhar das outras religiões sobre as Pessoas Trans no Candomblé

De uma forma geral os/as participantes observam que ultimamente parece haver mais abertura para aceitar as Pessoas Trans e outras. Percebemos pelos discursos que tal facto poderá prender-se com a falta de respostas que as religiões sobretudo a Católica e Evangélica apresentam para os problemas das pessoas, onde nalgumas situações elas são exíguas ou até se quisermos praticamente nulas. Logo, com a sua ortodoxia e rigidez doutrinal, como por exemplo, não acolher bem as Pessoas Trans, discriminando-os/as e até os/as empurrando para fora da Igreja, isto, terá feito algumas pessoas procurarem outros credos religiosos como o Candomblé.

Assim, para evitar mais fugas dessas religiões, tornou-se necessário criar uma nova atitude para olhar para as pessoas independentemente da sua condição. A este propósito, Sílvia expressa,

bato palmas ao Papa Francisco, porque ele foi maravilhoso, pois mostrou que nós somos seres vivos, ele mostrou que nós somos pessoas iguais às outras, a Igreja Católica, devagarinho está abrindo e também vejo gays no culto evangélico.

Por exemplo, a Athena explicita que *uma grande parte das pessoas que frequentam as outras religiões não aceitam bem os/as transsexuais, eles acham que o/a transsexual que mudou o corpo, é uma coisa demoníaca*, informa não entrar em Igreja Católica, nem Evangélica, apesar de achar que a primeira tem preconceitos em relação aos transsexuais, mas até os respeita, se eles tiverem um comportamento mais "normal". Também aponta que a Igreja Evangélica tem um preconceito bem vincado em relação a estas pessoas. Refere ainda,

que essas religiões que envolvem o cristianismo, a tendência é sempre querer mudar as pessoas, para a pessoa que você é pela natureza. Eles querem colocar na cabeça das transexuais que são homens e que têm que tirar o peito se o tiverem, tirar o semblante feminino para ser homem.

Das suas reflexões, percebe-se que o Candomblé é uma religião mais permissiva à diferença, considerando ainda que os católicos toleram alguns comportamentos, mas que os evangélicos³⁷ são intransigentes, em tudo aquilo que é diferente de si.

O João sente uma certa desilusão com o percurso que fez nas outras religiões, tendo encontrado no Candomblé a razão para continuar pois, os outros credos religiosos não aceitavam qualquer contacto com objetos ou práticas desta religião. Quando esteve na Religião Evangélica após ter estado no Candomblé, como menciona,

fizeram-me destruir as coisas do Candomblé para me converter, mas nada era como eles diziam, foi uma época muito ruim, depois voltei para o Candomblé.

Já no caso da Valdesca verifica-se que houve uma certa complacência na forma como a Igreja Católica começa a olhar para as pessoas que praticam o Candomblé. Tal facto, não é surpreendente porque as sociedades são dinâmicas e têm que acompanhar o ritmo dos tempos. Pois, a globalização, a imigração e outros fenómenos recentes de natureza económica, social e intercultural terão contribuído para uma melhor aceitação dos outros – basta ver a recente visita do Papa Francisco à Turquia (29 e 30 de novembro de 2014), com vista a aproximar as religiões e a apelar ao respeito entre elas, bem como atender no seu recente e curto pontificado, onde tem feito um enorme esforço para que as religiões respeitem as pessoas, independentemente, das suas diferenças e que nenhum credo religioso é o centro do mundo. Quanto muito o centro de interesse de algumas pessoas que seguem as diferentes religiões!

³⁷ Prandi (2009) refere que no discurso do pastor fluminense Samuel Gonçalves, da Assembleia de Deus, um dos apoiantes do candidato evangélico Anthony Garotinho à Presidência da República, “afirmou que uma das «três maldições» do Brasil é a religião africana” (Folha de S. Paulo, 30/7/2002:A6).

Para Valdesca, a Religião Evangélica leva a que os seus seguidores se adaptem e adotem o padrão rígido vigente, independentemente, do seu género, das suas diferenças e dos seus comportamentos. Aqui, encontramos um distanciamento desta religião em relação à Religião Católica, mas é ainda maior quando se compara com o Candomblé. Vejamos então, a participante diz

eu conheço uma pessoa trans que vivia bem no Candomblé e de uma hora para a outra saiu e foi para uma Igreja Evangélica, eles obrigaram a tirar o peito, era transsexual operada, agora esta sem peito e de buceta, veste-se de homem, mas ela não esta feliz, mas só ela é que sabe porque o fez, eu nunca tive coragem para perguntar o porque, mas você vê na cara da pessoa que é infeliz (foi uma lavagem cerebral que a Igreja Evangélica fez em cima dela), já no Candomblé te aceitam do jeito que você é.

Sílvia refere que as outras religiões começaram a ver que este grupo de pessoas GLBTT (Gays, Lésbicas, Bissexuais Travestis e Transsexuais), têm uma representação maior na sociedade, logo não podem ser dispensados/as. Deste modo, segundo a análise efetuada ao discurso, denota-se uma certa abertura das outras religiões às Pessoas GLBTT. Todavia, à parte do evidenciado pelos/pelas participantes, ao cruzarmos o seu pensamento com a história da Religião Católica (atrás descrita) percebe-se claramente que a evolução não é tão linear, pois existem normas ao nível do matrimónio que a serem extravasadas para além dos limites tradicionais, são objeto de profundas críticas e até mesmo o próprio Papa não defende por exemplo o uso do preservativo que é antes de mais uma medida profilática.

Ou seja, pelos discursos o que verificamos é que os/as participantes acreditam que apesar do entrave às Pessoas Trans por parte das religiões, sobretudo Católica e Evangélica, parece haver uma abertura maior para acolher as Pessoas Trans. Tal facto, deve-se por um lado, à evolução das sociedades, à globalização, à imigração e à inter e multiculturalidade. Como alude Sílvia, o Papa Francisco, poderá vir a ter uma harmonização entre as várias religiões no sentido de perceberem que as sociedades são compostas por pessoas independentemente da sua condição e o mais importante é acolhê-las conforme são e de acordo com as suas preferências.

Daqui decorre que na contemporaneidade, tornou-se essencial negociar com a Igreja Católica o reconhecimento do direito à alteridade das crenças. Tornando-se possível graças à desterritorialização da Igreja de Roma precedida, como é sabido,

da sua flexibilidade no Concílio Vaticano II, que permitiu a abertura dos católicos para outras religiões cuja legitimidade é reconhecida como relevância teológica. A *Declaração Nostra Aetate* reconhece a verdade, ainda que parcial, fora da Igreja. Em Santo Domingo (IV Assembleia Geral) declara-se a possibilidade de diálogo com as religiões afroamericanas: o Vodum, o Candomblé, a Santería e a Umbanda. Explícitas no Documento de Consulta e na *Secunda Relatio* que são nominalmente mencionadas como religião, avanço em relação às Declarações de Puebla que falavam em formas religiosas e para religiosidades. Como pano de fundo, no entanto, a questão ainda continua aberta do Cristianismo inculturado.

(Siqueira, 2009:53)

1.9.O papel do Candomblé contra a discriminação sexual

De um modo geral a Athena, o João e a Valdesca acham que o Candomblé aceita bem as Pessoas Trans nos Terreiros, ou seja é uma forma de combater o preconceito e a discriminação. Já a Sílvia, reconhece as dificuldades que existem ainda no Candomblé em torno do reconhecimento de algumas Pessoas Trans. Por isso mesmo, tem uma posição combativa e ela mostra isso através das posições que tem tomado na sociedade brasileira da atualidade.

Para Athena o Candomblé não pede para as pessoas mudarem, independentemente de serem transsexuais, *gays* ou outra coisa qualquer, pois o que interessa é o comportamento dos indivíduos. Refere que

pela forma como o Candomblé acata os transexuais já é uma forma de combater o preconceito, Os Pais e Mães de Santo acabam por ter apego por nós e tratam-nos como se fossem Pai e Mãe mesmo. Nos Candomblés a maioria aceita as transexuais. Quem não aceita são as outras religiões

Relativamente ao João, este revela uma grande proximidade com o Candomblé, encontrando aqui uma proteção que às vezes pode ser difícil de encontrar nas famílias de sangue. Este participante mostrou-se muito agradecido às pessoas (Família de Santo), que o ajudaram a superar muitos

momentos maus por que já passou. Para ele é uma religião que não faz distinção entre as pessoas, protegendo as minorias, ou seja,

é uma família que você sabe que pode contar, automaticamente quando você faz Santo adquire irmãos, Pai Pequeno, Mãe Pequena, Ogã, Equede, primos, sobrinhos, então é uma segunda família na sua vida, uma família espiritual que também você pode contar.

No que concerne à análise efetuada ao discurso da Valdesca, conclui-se que o Candomblé é uma religião inclusiva, apesar de alguma discordância nalguns casos concretos. Em traços gerais, contribui decisivamente na luta contra a discriminação, das Pessoas Trans porque encontra sempre uma razão para acolher, confortar e integrar, como diz, *os Pais e Mães de Santo acabam por ter apego por nós e tratam-nos como se fossem Pai e Mãe mesmo.*

No discurso da Valdesca, percebe-se nitidamente a filosofia do Candomblé em relação a esta matéria,

só de aceitarem todas as pessoas no Terreiro sejam, homem, mulher, trans, gay, hermafrodita, lésbica, sei lá, já é uma maneira de lutarem contra a discriminação. Todos somos Seres Humanos, nascemos por algum motivo, então todos/das devíamos ter os mesmos direitos!

Mas, isso parece não acontecer sempre nas outras religiões. Contrariamente, o Candomblé tem ajudado as pessoas de uma forma global, com vista a uma melhor integração, combatendo a discriminação das Pessoas Trans e outras que aportem nos seus terreiros. Contudo, e apesar de uma parte dos/das respondentes defender esta posição, Athena e Sílvia consideram existir problemas de discriminação nalguns terreiros como elas mostraram pela sua experiência e como observa, Santos

ainda assim, é possível constatar grande presença de gays e lésbicas nos terreiros de candomblé, sendo alguns deles Pais e Mãe de Santo, cargo mais alto na hierarquia desta religião. Todavia, registros sobre a presença e forma de interação de Pessoas Trans, neste contexto ainda são muito tímidos ou mesmo inexistentes.

(Santos, 2013:2)

A este propósito Sílvia não partilha das mesmas ideias dos/as outros/as entrevistados/as, referindo que

se a pessoa for homossexual mas não trans sim, mas se a pessoa for homossexual mas trans, não, ou seja, no caso das Pessoas Trans o Candomblé não tem feito muito em prol deste grupo e como refere, o preconceito vem mais do homossexual do que do heterossexual.

Enquanto isto, a trans tem por instinto defender o homossexual, por achar que *eles são mais frágeis do que elas*. Sílvia identificando as dificuldades patenteadas no Candomblé em torno do reconhecimento de algumas Pessoas Trans, tem uma posição combativa e isso mostra-o através das posições que tem tomado na sociedade brasileira da atualidade.

Com dor reconhece que *nem o Candomblé, nem as outras religiões, nem a sociedade de uma forma geral, estão preparados para receber uma transsexual.*

A propósito da temática exposta, Oliveira Santos (2009), recorre a Halberstam, (1998) e Plummer (2005), para justificar que

a teoria *queer* desafia os binarismos heterossexual/homossexual e sexo/género, recusando a ideia de identidades fixas, por um lado, e estratégias de normalização, por outro. Abandona o paradigma do desvio, interessando-se pela análise das lógicas de poder, de submissão e transgressão, recusando os métodos de investigação mais ortodoxos.

(Halberstam, 1998 e Plummer 2005, *apud* Oliveira Santos, 2009:123)

Nesse sentido, Sílvia participou III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, onde foi a primeira Delegada da Diversidade Transsexual de Matriz Africana a ir para Brasília, defender os direitos das Pessoas Trans. Ali mesmo, refere ter sido vítima de preconceito,

assim que cheguei estava o nome Sílvia em todos os computadores mas devia estar o meu nome social Sílvia como foi indicado por mim e se a lei me assiste, a lei me ampara, quando fui para o hotel foi a mesma coisa eu dei o nome Sílvia e voltaram a colocar Sílvia e me colocaram num quarto com um homem.

Este depoimento evidencia claramente que a sociedade em geral (e até o Candomblé) ainda não está preparada para lidar com as Pessoas Trans.

Em traços gerais, entende-se da leitura do discurso efetuado que ainda é preciso percorrer um largo caminho para um reconhecimento efetivo das Pessoas Trans, sobretudo na sociedade em geral, porque se as sociedades evoluem terão que saber encontrar formas de integrar os seus cidadãos que são diferentes. Sílvia tem voz no Terreiro e na sociedade por isso está a lutar pelo reconhecimento e tratamento de igual para com as Pessoas Trans. Participou na III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, em Brasília como Delegada da Diversidade Transsexual de Matriz Africana em defesa das Pessoas Trans.

Ficamos a saber que o Candomblé tem lutado contra a discriminação sexual das Pessoas Trans e isto revela-se no acolhimento que faz a estas pessoas, ao ponto da Athena, do João e da Valdesca referirem as Mães e Pais de Santo como uma família não só espiritual mas também de facto. Neste sentido, também Sílvia alinha na mesma referência, no caso da integração. Quanto à discriminação ela evidencia de uma forma veementemente exaltada e descontente que tem que ser percorrido um longo caminho dentro das instituições na sociedade em geral, incluindo todas as religiões. Pois, mesmo dentro do Candomblé existe discriminação interna ao nível dos vários grupos que compõem as Casas de Candomblé, sobretudo no que diz respeito ao desagrado que alguns homossexuais ainda manifestam face às Pessoas Trans.

1.10.O Pai de Santo na sua relação com os outros participantes

Após termos efetuado a análise de discurso de Athena, do João, da Valdesca e da Sílvia acerca do Candomblé e a forma como encaram as Pessoas Trans no seu meio. É chegado o momento de conhecer de uma forma relacional a versão de quem ocupa um lugar cimeiro na hierarquia desta religião – Pai de Santo. Assim, elencamos um conjunto de questões (sem obedecer a nenhuma categorização), através do guião seguido, embora tenham surgido outras questões no conjunto da conversa, aliás o mesmo já se tinha verificado com os outros inquiridos. O facto do Pai de Santo não ter sido incluído anteriormente, a

quando da análise dos discursos, prende-se com o facto de nem sempre as questões coincidirem, dado a posição que este ocupa na hierarquia da religião. Todavia, neste ponto abordamos a visão conjunta de uma forma relacional de todos os intervenientes.

A entrevista com o Pai de Santo Win Adewã decorreu de uma forma descontraída, pois eu já estava familiarizado com ele, sendo da sua família tornou-se tudo mais fácil para mim, pois foi também ele que ajudou na seleção dos inquiridos que integraram este estudo.

Relativamente ao seu pensamento em torno do Candomblé, ele foi perentório em responder com convicção e orgulho que o Candomblé é a sua religião,

é uma religião de resistência que tem perdurado precisamente por causa dessa resistência.

Para ele o Candomblé sempre foi uma religião de pobres, de sanzala, de subúrbio, sendo uma religião de excluídos pela própria doutrina do Candomblé, pois aceita as pessoas como elas são, sendo que às vezes não é bem visto pelas outras religiões que têm muitos tabus, muitas regras,

no Candomblé não, ele aceita o ser humano como ele é, parte da natureza.

Pois, segundo Nascimento

o Candomblé e a Umbanda são práticas essenciais de resistência africana no Brasil. O Candomblé porque reinventa a religiosidade da África no Brasil como forma de expressar as dificuldades e restrições encontradas pelos negros para se estabelecerem social e culturalmente como negros brasileiros no seio da sociedade brasileira.

(Nascimento, 2010:942)

Da análise deste discurso fica-nos a ideia que o Candomblé é uma religião integradora que visa acolher todas as pessoas, conforme refere o Pai de Santo,

é uma religião de excluídos pela própria doutrina do Candomblé, ele aceita as Pessoas como elas são e isso as vezes não é bem visto pelas outras religiões que têm muitos tabus, muitas regras, no Candomblé não, ele aceita o Ser Humano como ele é, parte da natureza.

Ao comparar o seu discurso com os/as outros/as respondentes, embora as questões não sejam precisamente idênticas, mas parece haver uma grande semelhança acerca daquilo que pensam do Candomblé. É uma religião de natureza, onde se incluem as pessoas, neste caso trans que também elas/eles são natureza.

Em relação à forma como esta religião encara o sofrimento dos outros refere:

não é que nós soframos menos do que os outros, mas temos uma visão diferente do sofrimento, as religiões Judaico-cristãs têm uma idolatria muito grande pelo sofrimento e pelo martírio.

No Candomblé é diferente, pois, ele dá soluções mais rápidas para os problemas que as pessoas apresentam, diz que a felicidade tem que ser agora: - *é agora que tenho de ser feliz.*

Em função do que se disse acima, esta discussão já tinha sido abordada nos aspetos concetuais, pois alguns teóricos da matéria revelam algumas dúvidas em torno da questão - Candomblé é uma religião monoteísta ou politeísta. Mas se dúvidas subsistissem, elas parecem terem sido dissipadas com a argumentação do Pai de Santo. Nascimento (2010) reforça a ideia de que o Candomblé é uma religião monoteísta, “o Deus único para a Nação ketu é *Olorum*, para a Nação Bantu é *Zambi*, para a Nação Jeje é *Mawu*, que são nações independentes na prática diária e em virtude do sincretismo existente no Brasil a maioria consideram como sendo o mesmo Deus da Igreja Católica” Nascimento, 2010:935).

Decorrente da resposta acima, abordamos a forma como o Candomblé contribui para integrar as pessoas socialmente. Refere que o Candomblé aceita as pessoas como elas são, e isso já é uma forma de integrar as pessoas socialmente, sem as julgar ou criticar, pois cada pessoa faz parte da sociedade independentemente do seu género sexual, da sua identidade de género, ou das suas opções sexuais, porque o importante são as pessoas e cada um/a tem o seu papel na sociedade,

dentro do Candomblé é assim, independentemente do que você faça, você é respeitado, pois todos têm direitos, mérito e qualidades e se a pessoa passar

por todos os percursos, tem êxito na vida, diz que o facto de alguém se tornar velho, já é status.

Neste discurso, verifica-se que há uma grande respeitabilidade por todas as pessoas que adiram a esta religião.

Desta análise retiramos a ideia de que o Candomblé acolhe todas as pessoas que a ele queiram aderir, quer seja por amor ou por dor como diz, estas são as duas formas que levam as pessoas a procurar o Candomblé.

Face ao propósito exposto, enfatiza Góis (2013) que as pessoas chegam ao Candomblé

por um problema de saúde” não resolvido pelos médicos, alcançando a sua cura nos caminhos da iniciação ao seu Santo protetor: o Orixá. Outros “já nasceram na religião”, pois os pais eram praticantes e eles dão continuidade à herança religiosa recebida. Outros ainda estão nessa religião por opção, “por amor ao Orixá”. Isto parece confirmar a observação feita por Raul Lody de que “a iniciação pode dever-se a necessidades sociais, a cura de doenças ou mesmo ao desejo de acesso aos segredos mantenedores da religião.

(Lody, 1987 *apud* Góis, 2013:335)

Ao relacionarmos com os/as outros/as respondentes verificamos que apesar do discurso ser mais elaborado, mais sintético e conclusivo, em tudo se assemelha aquilo que pesam os outros/as respondentes. Parece haver unanimidade, porque o Candomblé ajudando a integrar as pessoas no seio da sua religião, também lhes dá sanidade e condições físicas e psicológicas para melhor lidarem com os problemas do dia-a-dia e se sentirem mais responsáveis e consequentemente integrados/as.

Numa outra abordagem sobre as alterações que sentiu na sua vida quotidiana a partir do momento em que contactou com o Candomblé. No caso do entrevistado, como nasceu no Candomblé não sentiu diferenças, porque sempre esteve ali, é a sua cultura e a sua vida. Embora os seus pais fossem do Candomblé, primeiramente eram islâmicos e parece também que não abdicaram dessa condição religiosa e cultural ao longo da sua vida, e mesmo ele tem uma certa afinidade com o Islão, o que prova que as pessoas até podem ter práticas religiosas de vários credos, porque como refere *Deus é só um, piedoso e justo*, logo percebe-se esta opção.

No que concerne à articulação com os/as outros/as participantes, a Valdesca é católica e também frequenta o Candomblé embora não tenha sido iniciada. Todos/as os/as outros/as respondentes contactaram inicialmente com outras religiões, uns com a Católica e outros com a Evangélica, mas acabaram por se desligar delas e dedicarem-se só ao Candomblé porque segundo as suas versões sentem que agora são bem acolhidas nos terreiros que frequentam, revelando coragem para poderem prosseguir as vidas e sobretudo porque não se sentem discriminados/as enquanto Pessoas Trans. Contudo, noutras experiências do passado a Athena e a Sílvia sentiram o peso da discriminação mesmo dentro do Candomblé.

No que diz respeito à forma como o Candomblé acolhe as Pessoas Trans relativamente as outras religiões. Esta temática articula-se com a anterior, na medida em que já foram sendo dadas algumas pistas, como menciona o Pai de Santo

o Candomblé acolhe melhor as Pessoas Trans do que as outras religiões, sempre teve travestis, transsexuais, nos terreiros, ai são mais aceites, é um lugar onde vão crescer onde vão ter um status, onde vão ser respeitados/as como pessoas, onde a experiencia de vida deles/as vai ser útil para alguém, porque eles/as poderão ser um sacerdote ou sacerdotisa, eles/as estão guiando pessoas, então a idoneidade deles/as vão ser postas à prova a todo o instante na comunidade onde eles/as vão viver, eles/elas são exemplo, como eu sempre digo “a palavra convence, mas o exemplo arrasta”, então não tem como uma pessoa pregar uma coisa e as pessoas verem outra, que é o que acontece com muitas outras religiões.

Neste discurso do Pai Adewã com muita veemência se observa que o Candomblé acolhe melhor as Pessoas Trans do que as outras religiões, que os/as prepara para enfrentarem os desafios da vida e para serem úteis às outras pessoas na comunidade. Tal facto, por vezes é desperdiçado nas outras religiões porque não olham para as pessoas com olhos de ver, mas sim com olhos repletos de estigmas, preconceitos e tabus. Comparativamente com os/as outros/as participantes, todos afinam pela mesma tese, no entanto Sílvia faz questão de realçar que o Candomblé acolhe melhor estas pessoas que as

outras religiões, mas também tem que limar algumas arestas ao nível de algumas casas onde existe discriminação dos hétero e homossexuais em relação às Pessoas Trans.

Sílvia defende que o Candomblé tem um papel fundamental na luta contra a discriminação das Pessoas Trans, recorda no entanto

que dentro do Candomblé também existem formas de discriminação em relação a estas pessoas, designadamente por parte de alguns homossexuais que até são mais vincadas do que da parte de alguns heterossexuais. Portanto, haverá que proceder a uma preparação destas pessoas que elas não podem agir individualmente mas sim em nome de uma coletividade religiosa que é o Candomblé e que luta contra essas práticas discriminatórias.

Relativamente ao tema - a ocupação de lugares cimeiros pelas Pessoas Trans na hierarquia do Candomblé, o discurso do Pai Adewã permite-nos a leitura de como em tudo na vida, para se chegar a qualquer lado que implique muito esforço e perseverança leva o seu tempo. Tudo depende do empenho da dedicação e da vontade de cada um. Pois, se o Candomblé acolhe todos/as, jamais poderia excluir as Pessoas Trans destes lugares, onde nem todos/as podem chegar, porque tal como a sociedade o Candomblé também esta sistematizado e hierarquizado. Assim,

as Pessoas Trans podem chegar ao topo da hierarquia! se for um rodante sim, se o Orixá pegar a cabeça dele/a, ele/a pode chegar ao cargo máximo, cada pessoa com as suas qualidades, os seus defeitos, as suas fraquezas, tudo isso é levado em consideração, por exemplo ele por mais que vista saias ou seja um transsexual jamais será uma Equede, que é um cargo só dado as mulheres com útero.

O Pai adewã considera que a pessoa tem que ser rodante (se o Orixá pegar a cabeça dele/a), para poder chegar ao cargo máximo dentro do Candomblé. Tudo é levado em consideração, as suas qualidades, os defeitos, as fraquezas, isto é, por mais que uma pessoa seja feminina, vista saias, tenha feito a cirurgia de transexualização ou não, jamais será uma Equede, que é um cargo dado exclusivamente às mulheres com útero, mas que pode ser Ogã (que

significa senhor), que é escolhido pelo Orixá, para representar o Barracão, mas para isso ele tem que ser uma pessoa íntegra, com princípios, tem que dar a “cara à tapa”. Se for uma travesti cheia de maneirismos, “soltando frango”, ninguém vai respeitar, afirma que não é preconceito, mas que as pessoas têm que saber comportar-se, independentemente de ser travesti, lésbica, *gay*, o seu comportamento com as pessoas é avaliado pelo que você é com elas.

Oliveira Santos justifica que

é justamente aqui que as preocupações de Butler (1990), concentradas na desconstrução do binarismo sexo/gênero e não do binarismo homossexual/heterossexual, apoiadas por um posicionamento anti-essencialista, favorável à ideia de performatividade, a colocam como uma das autoras de referência no âmbito da teoria *queer* (Plummer, 2005). Tal visão constitui, em nosso entender, um desafio à desconstrução dos nossos próprios discursos e uma exigência de abertura, ainda rara no seio da academia (Warner, 1993), relativamente à forma como pensamos através das diferentes categorias.

(Oliveira Santos, 2009:122)

Quando olhamos para a análise de discurso do Pai Adewã, ficamos a saber que é possível as Pessoas Trans assumirem lugares cimeiros, no entanto também há regras que devem ser seguidas e respeitadas, conforme o Pai de Santo

as Pessoas Trans podem chegar ao topo da hierarquia! Se for um/a rodante sim, se o Orixá pegar a cabeça dele/a, ele/a pode chegar ao cargo máximo, cada pessoa com as suas qualidades, os seus defeitos, as suas fraquezas, tudo isso é levado em consideração.

Quando relacionamos com os/as outros/as respondentes, a maior parte particularizou os seus casos referindo que não aspiravam a tal, exceto Sílvia que aguarda ansiosa que esse momento chegue. Quanto aos exemplos, para além do que é dado pelo Pai de Santo, os restantes elementos referiram alguns exemplos de pessoas conhecidas e têm consciência dos caminhos que tem que seguir para chegar a estes lugares de topo na hierarquia do Candomblé.

Quando surgiu o tema, se já tinha frequentado algum Terreiro onde sentiu que não era bem-vindo.

O respondente referiu que

ao longo 44 anos de Santo nunca vi ou ouvi falar de um Barracão que rejeitasse uma pessoa por ser diferente da maioria, mas já vi igrejas fazerem isso.

Portanto, nas palavras do participante, não encontramos situações de mau acolhimento face às Pessoas Trans, embora refira que outras igrejas sem pudor são capazes de maltratar as Pessoas Trans.

Contudo, esta versão apesar de ser corroborada pelos/as outros/as participantes, alguns/mas tiveram problemas, sobretudo a Athena, que se sentiu coagida a agir como homem, quando essa não era a sua vontade, razão pela qual mudou de Terreiro. Também a Sílvia evidencia situações em que não foi bem acolhida, essencialmente por parte de Pais de Santo homossexuais e heterossexuais, desrespeitando-a e discriminando-a no sentido de a impedirem a agir em conformidade com a sua condição de Pessoa Trans.

No decurso da conversa discutiu-se a forma como é que as outras religiões veem as Pessoas Trans no Candomblé. Perentoriamente afirma que os veem como feiticeiros, tanto a Religião Católica como a Evangélica, que são as que mais predominam no Brasil, diz que o Candomblé

teve mais aceitação da parte da Igreja Católica, que existe há mais tempo no Brasil do que a Evangélica que surgiu mais recentemente. O Catolicismo até tinha uma certa simbiose com o Candomblé, pois um não importunava o outro, existe um culto que se chama Comunidade da Nossa Senhora da Boa Morte, onde os seus integrantes são todas mulheres negras ou que descendem dos negros, forras (receberam a carta de alforria para deixarem de ser escravas), que na altura davam uma parte do dinheiro que angariavam à igreja e a outra parte juntavam para comprar a liberdade de outros escravos, elas pertenciam ao Candomblé, eram todas antigas lalorixá (Cargo mais alto na hierarquia do Candomblé), mas faziam todas as formalidades que a Igreja Católica requeria, era como se houvesse um acordo entre eles.

Ou seja, o que percebemos é que este Pai de Santo falou das Pessoas Trans como parte integrante do Candomblé e achou que não era necessário particularizar, portanto falou mais da forma como as outras religiões veem as

peças que frequentam o Candomblé, referindo que tanto as Religiões Católica e Evangélica os consideram feiticeiros.

A este propósito Goís,

as agressões verbais relatadas pelos líderes religiosos dos terreiros de Candomblé pesquisados associam estas pessoas e a sua religião ao demônio, e são protagonizadas por cristãos neopentecostais, sobretudo, mas também pelos policiais, pela vizinhança e pelos transeuntes.

(Goís, 2011 *apud* Goís, 2013:322)

Teve o cuidado de dizer que há cultos comuns, ainda que no passado houvesse uma simbiose mais profícua entre a Igreja Católica e o Candomblé, por exemplo, ainda hoje, temos a passagem do ano, em que uma grande parte das pessoas se veste de branco e se deslocam ao mar onde fazem os seus pedidos e oferendas ao Orixá Iemanjá (Senhora do Mar), pois estamos na presença de uma prática do Candomblé que é muito procurada por pessoas de outros credos.

Quando comparamos o discurso do Pai de Santo Win Adewã referente ao tema exposto, fica-nos a ideia que todos/as estão em profunda simbiose, ou seja a Athena, o João e a Valdesca, acham que as outras religiões tendencialmente olham para o Candomblé como algo demoníaco, de bruxaria, e de outro mundo. A Valdesca reforça a tese de que tudo isso acontecia e acontece porque havia e há desconhecimento, mas afirma que hoje é muito comum por exemplo em Salvador da Bahia onde viveu, as pessoas das religiões coabitarem numas e noutras. Tal facto também se deve à origem do Candomblé no Brasil ter surgido naquela parte do Nordeste, pois há uma maior difusão da informação que já está impregnado culturalmente nas pessoas, a frequência de terreiros independentemente da assiduidade, é visivelmente notório que uma grande parte da população dali veste-se de branco à sexta-feira, pois é o dia do Orixá Oxalá (Grande Pai), (confirmação que já efetuei), por outro lado Silvia refere que as outras religiões já têm outro olhar não só para as Pessoas Trans mas sobretudo para o grupo LGBTTT, porque constitui um grupo muito grande de pessoas e que a todos os níveis não pode ser desperdiçado nem insistentemente estigmatizado como acontecia até não há muito tempo, contudo, ainda continua a acontecer na atualidade.

No que diz respeito ao tema, porque razão as pessoas de outras religiões procuram o Candomblé. As pessoas de outras religiões procuram o Candomblé, porque ele dá uma solução mais rápida aos problemas das pessoas, então é mais prático e rápido pagarem por determinado trabalho. Posto isto, elas voltam para a sua religião, fazem as suas penitências e está tudo perdoado, são essas pessoas que mantêm muitos Barracões. Daqui depreende-se que perante a ausência de respostas das outras religiões perante os problemas das Pessoas Trans e outras, o Candomblé surge também como último reduto para orientar e solucionar os seus problemas, às vezes acima da medicina e de outras formas científicas, sendo que nele as respostas são rápidas e eficazes. Estas, em grande parte, são vistas como clientes e não como totalmente crentes, pois elas são responsáveis pela alimentação de muitos Barracões existentes.

Siqueira observa

que a civilização ocidental por uma crise de valores originada da aceleração das mudanças pelas quais passa, acentua-se o afastamento dos homens da religião tradicional considerada insatisfatória para preencher os requisitos da nova espiritualidade que o tempo requer. Não obstante, permanece a necessidade de crer, gerando dois tipos de comportamento: o daqueles que, sem abandonar a religião em que nasceram e foram criados, acrescentam o Candomblé, atraídos, principalmente, pelo seu conteúdo mágico, e o daqueles que acabam ingressando em suas fileiras por motivos vários, especialmente pelas doenças.

(Siqueira, 2009:48)

Ao compararmos o discurso do Pai de Santo Adewã, com os/as outros/as participantes, continuamos a não encontrar muitas diferenças, pois eles/as também afirmam que as respostas rápidas aos problemas é a causa de tantas pessoas procurarem o Candomblé, mesmo dele não fazendo parte. Eles/as próprios/as começaram por aí e muitos desses acabam por tornar-se crentes. Talvez a Valdesca ainda não tenha atingido a maturidade para integrar o Candomblé na sua plenitude, mas já está muito longe da figura de cliente. Curiosamente a Sílvia começou por aí, em nova esteve doente numa cadeira de rodas, a mãe que era evangélica levou-a a uma benzedeira que a encaminhou para o Candomblé e de onde nunca mais saiu.

O papel do Candomblé na luta contra a discriminação sexual das Pessoas Trans, foi abordado nesta conversa, onde o participante esclarece que

só o facto de o Candomblé existir nos dias de hoje, já é uma resposta para lutar contra a discriminação, seja dos transsexuais, travestis, gays, lésbicas, ou qualquer outra pessoa. O Candomblé é uma religião de resistência e de força, mesmo que a lei proíba, o Orixá vai ganhar mais força e vai ser sempre cultuado.

Quando comparamos com os/as outros/as participantes, todos/as foram unânimes em afirmar que o Candomblé tem tido um papel importante na sociedade brasileira na luta contra a discriminação das Pessoas Trans, pela forma como os recebe e acolhe no seu seio, as orientações que lhe dá para as suas vidas, e mesmo para estarem preparados/as para as adversidades da vida que nalguns casos são eivadas de grande crueldade.

Quando perguntamos, se: - o Candomblé contribui para a felicidade dos seus praticantes? O Pai Adewã referiu que todas as religiões procuram contribuir para a felicidade e bem-estar dos seus praticantes, o Candomblé *faz da forma dele, levando a cultura, as tradições, os preceitos*. Expressa ainda, que só se é feliz quando se tem consciência de si mesmo, respeitando a sua ancestralidade,

porque como é que você pode saber para onde vai, se não sabe de onde vem? O Candomblé contribui assim para a busca da felicidade.

Assim sendo, o Pai de Santo esclarece que as pessoas procuram o Terreiro para encontrarem a felicidade. Isto significa que ajuda as pessoas a nível físico, mental e espiritual de modo a que as Pessoas Trans possam romper com as adversidades que surgem nos seus caminhos e procurarem deste modo serem pessoas mais íntegras, mais honestas, melhores para si e para os outros.

Ao estabelecermos um paralelismo com as respostas dadas pelos/as outros/as participantes, não restam dúvidas que todos/as elencam os mesmos pressupostos conducentes à felicidade. Portanto, parece que todos/as assimilaram a essência da religião que faz delas pessoas mais felizes, se elas se sentirem bem consigo e com os outros. Deixando-lhes assim mais margem

para poderem contribuir por via da religião para uma sociedade mais respeitadora pelas diferenças existentes, porque afinal todos/as devem ter direito a serem tratados/as da mesma forma independentemente da sua condição – sexual, género, política, cultural, social ou religiosa. Porque a pessoa humana é só uma e não deve ser rotulada pelas suas diferenças, porque uma vez que a sociedade é precisamente composta pela diversidade e é esse o sentido que lhe confere a sua verdadeira unidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No mundo em que vivemos profundamente globalizado, onde o acesso às tecnologias, às redes sociais e sobretudo, à informação é uma realidade cada vez mais acessível às pessoas, vivemos numa sociedade em que a procura de respostas para problemas emergentes na vida das sociedades é cada vez mais uma realidade. Portando, pretende-se viver muito em pouco tempo. Por outro lado, estas ambições confrontam-se com uma profunda crise a nível mundial que afeta todas as pessoas de uma forma geral, porque a mundialização é isto mesmo. Para além desta crise económica, emergem outras, como ao nível dos valores e das próprias religiões, essencialmente, as maiores entre nós – Cristianismo, Islamismo e Judaísmo, as quais não são capazes de dar respostas aos problemas de alguns dos seguidores/as ou praticantes.

Segundo Sobral o Cristianismo,

de maneira geral, trata da homossexualidade como pecado, e condena a sua prática. Em inúmeras passagens da Bíblia – e não somente no Velho Testamento, como afirmam alguns defensores de movimentos LGBT – há recomendações acerca da proibição de práticas sexuais e sensuais entre pessoas do mesmo sexo.

(Sobral, 2013:8)

As religiões africanas, em sentido genérico são identificadas pela presença de praticantes homossexuais nos seus cultos, de modo a que para as mesmas não existe impedimento para a filiação destas pessoas (Santos, 2008 / Guimarães, 2011 *apud* Sobral 2013).

Não é surpreendente que face aos problemas enunciados, as pessoas têm uma necessidade de acreditar em alguma coisa que consubstancie o seu equilíbrio emocional e de vida, logo procuram uma religião que responda em certo sentido às suas pretensões como é o caso do Candomblé.

A partir de alguma reflexão em torno do tema, *O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo: Estudo de Caso sobre o impacto da religião no quotidiano dos/as praticantes Pessoas Trans*, a partir do discurso dos nossos participantes e da revisão da literatura, percebemos que o Candomblé, tem vindo a ganhar cada vez mais seguidores/as. Tal situação, pode dever-se ao

facto de naquele Terreiro todos/as acolher indiscriminadamente, sem fazer julgamentos ou juízos de valor e porque de acordo com os/as participantes parece dar a sensação de bem-estar e de integração social.

Pelos discursos dos/as participantes percebemos que em alguns casos sujeitaram-se a maus tratos e a muitas dificuldades de sobrevivência. Foram ainda objeto de discriminação, sobretudo, na Religião Católica e Evangélica, aliás, por onde todos/as passaram antes de chegar ao Candomblé.

No que concerne à análise e interpretação das entrevistas em estudo, a primeira dimensão a ser abordada pretendia saber que significado tinha para eles/elas o Candomblé. Todos/todas evidenciaram que foram vitimizados pela pobreza e pela discriminação, não só por parte da família, mas também pela sociedade em geral. O Candomblé assumiu uma importância vital que os/as ajudou (e ajuda) a superar as suas dores e levou a que se sentissem melhor, não só consigo mas também com os outros. Fica-nos a ideia que foi através do Candomblé que sobretudo, minoraram o sofrimento tal como refere o João,

o Candomblé está mais presente na minha vida não só como religião, mas em tudo.

Os respondentes tiveram contacto com o Candomblé por via de vizinhos amigos e familiares, os/as quais os/as encaminharam para a religião.

O significado atribuído ao Candomblé por parte destes/destas participantes está relacionado com a necessidade de contactarem com a religião, pois não foram socializados nesse meio, mas, devido a circunstâncias associadas a situações de saúde, pessoais e descrenças, encontraram ali um modo de vida e uma solução para os seus problemas, como referem, conduzindo-os/as ao bem-estar e à felicidade, tendo sido integrados/as não pelo facto de serem Pessoas Trans, mas porque esta religião acolhe todos/as.

Embora a abordagem a esta dimensão junto do Pai de Santo não tenha ocorrido no mesmo registo dos/das outros/outras respondentes, ele diz que o Candomblé é uma religião *de persistência e resistência e tem perdurado por causa disso*. Considera uma religião essencialmente de excluídos, de pobres, de pessoas que vivem nos subúrbios e de “senzalas”, que às vezes não é bem

visto pelas outras religiões que estão repletas de regras e de tabus. Tal posição não é defendida pela Athena e pela Sílvia, pois nalguns terreiros que frequentaram sentiram-se excluídas por parte de alguns responsáveis cimeiros, tanto héteros como homossexuais, não lhes reconhecendo as mesmas possibilidades pelo facto de serem Pessoas Trans.

O Pai de Santo considera também o Candomblé como

uma religião de natureza, onde se incluem as pessoas, neste caso trans que também elas são natureza.

Não existindo grandes diferenças entre todos/as na forma como definem esta religião. Nesta sequência Prandi (95/96) enfatiza, o Candomblé não discrimina o bandido, a adúltera, a travesti e todo tipo de rejeitado social [...] também pode ser a religião ou a magia [...] daquele que deixou de acreditar no sentido de um mundo totalmente desencantado (Prandi (95/96:82). Portanto, alguns terreiros aceitam as Pessoas Trans porque as/os consideram também parte daquela natureza que integra todos/as. Porque o Candomblé é uma religião que sabe acolher os seus praticantes, contrariamente às outras religiões que os/as deixaram amargurados/as, desiludidos/as e até deprimidos/as.

Refere ainda que as religiões de matriz Judaico-Cristã idolatram o sofrimento, já no Candomblé apontam-se soluções para os problemas e a *felicidade tem que ser agora e é agora que tenho que ser feliz*. Apesar dos participantes terem passado por outras religiões e o Pai de Santo e a Valdesca ainda se repartem por duas, Islamismo e Cristianismo, respetivamente. Tal facto prende-se com aspetos culturais, pois estas eram as religiões vigentes no seio das suas famílias e conseqüentemente no seu processo de socialização. Todavia, estas religiões não davam resposta imediata aos problemas destas pessoas e como diz Sílvia

naquela casa (Terreiro) que todo mundo dizia que era o Diabo eu via simplesmente a transformação, eu via aquele que entrava doente e saia bem, aquele que entrava sem dinheiro e sai com, aquele que entrava “misere misere” e depois melhorava, eu via gente sem emprego e depois com emprego.

Tanto a Valdesca, como o João e a Sílvia foram vítimas de discriminação por parte de outras religiões. No entanto, a Sílvia manifestou mais revolta e continua a denunciar todas as situações de injustiça perante as Pessoas Trans por parte da Religião Católica e Evangélica. A este propósito, o Pai de Santo sublinha que o Candomblé acolhe seguramente melhor as Pessoas Trans do que as outras religiões, preparando-os para enfrentarem os desafios da vida e para poderem ser úteis às outras pessoas. Afirmando ainda que lamentavelmente as outras religiões

não olham para as pessoas com olhos de ver, mas sim com olhos repletos de estigmas, preconceitos e tabus.

Pode-se ainda afirmar que não são só aquelas religiões que discriminam, mas também alguns terreiros têm essas práticas face às Pessoas Trans, como foi referido por Athena e Sílvia.

Estamos num caminho com certas imperfeições e que as suas correções dependem em larga medida da mudança da atitude/comportamento de quem assume a chefia das casas de Candomblé.

Nesse contexto, enfatiza Santos

que se existem Pais ou Mães de Santo que não as aceitam nas suas casas, outros as acolhem, por entender que a travestilidade e transexualidade não é uma questão de escolha, exigindo delas que se comportem como os outros Filhos de Santo e respeitem as normas da casa. Aqueles que as acolhem não o fazem por acreditar que a cosmovisão e mitos da religião devem ser utilizados para explicar o seu modo de viver, mas sim porque consideram o Candomblé uma religião para todos aqueles que querem cumprir as suas normas e rituais.

(Santos, 2013:16)

A partir do momento em que contactaram o Candomblé, o seu quotidiano sofreu profundas mudanças, porque os/as respondentes referem que este foi uma solução para os seus problemas, tendo ganhado coragem para vencer os desafios. Contudo, referem que se as pessoas não quiserem, como diz Athena *o Orixá não tem como te ajudar*, e como acrescenta Valdesca,

o Candomblé, recarregou as suas energias e tornou-se numa pessoa mais segura, responsável e confiante. Acrescenta ainda Sílvia que se tornou *uma pessoa disponível para o amor e para o bem.*

Independentemente, da forma como entraram – problemas de saúde, financeiros e desilusão com a Igreja Católica e Evangélica noutros casos, o que é facto é que o Candomblé trouxe-lhes uma razão para acreditarem e operar a mudança no sentido de se tornarem pessoas mais capazes de lidar consigo e com os outros, face as adversidades do dia-a-dia.

Já o Pai de Santo não sentiu mudanças, pois sempre viveu no Candomblé, mas adianta que Deus é só um, piadoso e justo. Diz ainda que os seus pais eram do Islão e do Candomblé e ele nunca se desligou também desta religião.

Quanto à ocupação de lugares cimeiros por parte destas Pessoas Trans na hierarquia do Candomblé, todos/as os/as inquiridos/as ocupam lugares hierárquicos na religião exceto a Valdesca. Já a Athena e o João referem não ansiar por lugares de topo na hierarquia. A Sílvia é detentora de uma larga experiência dentro da religião, pretende brevemente abrir o seu próprio Terreiro. No entanto, importa referir que os/as respondentes aceitam que a sua condição de Pessoas Trans (travestis e transsexuais) não lhes permite ascender a Mães de Santo, mas sim a Pais de Santo, na medida em que o Orixá reconhece quem nasceu feminino ou masculino.

Em conformidade com Santos (2005), as identidades construídas, são arbitrárias e conseqüentemente instáveis e excluídas, as quais implicam o silenciamento até de outras experiências de vida, pois obedecem estas a imperativos de natureza estrutural, designadamente disciplina e regulação que têm por objetivo comportamentos individuais, sendo desta forma marginalizadas outras formas de apresentar o “eu”, o corpo, as ações e as relações entre os indivíduos. Pois, uma pessoa que nasce homem, será muito difícil romper com essa condição, aliás, pode ler-se no discurso dos/as participantes, sobretudo ao nível da aceitação dentro de alguns terreiros que assumindo-se como mulheres, só poderão ser Pais de Santo.

Assim, os/as intervenientes consideram que há a possibilidade das Pessoas Trans assumirem lugares cimeiros na hierarquia, mas isso deverá acontecer através do género com que se nasceu. Pois, o sexo com que nascemos marca para toda a vida as pessoas, mesmo aquelas que fizeram a mudança de sexo, estando ligado a isso, um conjunto de papéis assumidos pela sociedade,

associados aos genitais com que se nasceu, independentemente, das configurações assumidas pelas pessoas que assumiram o género com o qual se identificam.

Por fim, como remata o João, existe um entendimento da própria religião que *não é por discriminação, mas é porque existem regras vindas dos nossos ancestrais e o Orixá reconhece o filho pelo sexo de nascença.*

Ainda neste campo, Sílvia revela-nos algumas particularidades e até nem muito abonatórias para aquilo que todos/as defendem, pois nalguns terreiros, os Pais de Santo heterossexuais e sobretudo, os homossexuais gozam de uma fobia em relação às Pessoas Trans (homossexotransfobia), alegando que algumas destas pessoas alimentam ódios de estimação face às Pessoas Trans, indo contra a própria filosofia do Candomblé.

De acordo com Carvalho e Carraras (2013), a entrada de travestis e Transsexuais num movimento único composto inicialmente de *gays* e *lésbicas* não foi tarefa fácil. Ou seja, até aos anos 90 estes grupos de travestis e transsexuais não se incluíam no Movimento Homossexual Brasileiro. Foi preciso reforçarem a sua posição através de uma ação coletiva, remetendo para um tipo de federação que incluísse as Pessoas Trans, onde o seu espaço fosse reconhecido aos mais diversos níveis e sobretudo, ao nível político, para que a legislação pudesse considerar este grupo de pessoas.

A inquirida diz, *algumas destas pessoas não estão preparadas para lidar com a essência da própria religião*, situações que ela vem denunciando. Tais registos denunciam que no seu caso, não sentiu um bom acolhimento por parte daquelas pessoas existentes nalguns terreiros que frequentou.

Ainda referente ao propósito acima, o Pai de Santo diz que como em tudo na vida, não há nada que não exija esforço e tempo, e o Candomblé defende a integração de todos/as, permite aos mesmos/as, a possibilidade de alguns/mas poderem chegar ao topo da hierarquia, pois tudo é considerado e uma das condições é que a pessoa seja rodante, bem como as suas qualidades. Devendo ser uma pessoa com princípios e carácter, que os/as mesmos/as

deverão obedecer às regras instituídas (apesar de flexibilidade existente dentro dos próprios terreiros e até de uma forma diferenciada de uns para outros), independentemente, do seu género sexual ou identidade de género, assim será possível às Pessoas Trans tornarem-se Mães ou Pais de Santo. É verdade que também os restantes elementos inquiridos têm consciência das dificuldades em chegar ao topo da hierarquia.

De uma forma geral Athena, João e Valdesca revelaram que se sentiram bem acolhidos. No entanto, Athena evidencia que nos terreiros há muitos *gays* e Pessoas Trans, o que acaba por acostumar os Pais e Mães de Santo. Contudo, alguns destes *tentam mudar a cabeça da pessoa quando se apercebem que um gay esta virando trans*, no seu caso tentaram-na fazer de Santo homem, refutando esta que não podia fugir à sua natureza. O que a levou a sentir-se profundamente discriminada e a abandonar aquele Terreiro. Adianta ainda o João que nem sempre algumas casas gostam de pessoas efeminadas. Acrescenta ainda Sílvia que se sentiu profundamente discriminada ao ponto de proferirem comentários como este, *este veado que se quer fazer de mulher*. Assim, ela sentiu-se muito humilhada e ofendida e até pelo simples facto de ter aumentado o peito foi vítima de discriminação.

Segundo Bourdieu (1999)

as aparências biológicas e os efeitos bem reais produzidos, nos corpos e nos cérebros, por um longo trabalho coletivo de socialização do biológico e de biologização do social conjugam-se para inverter a relação entre as causas e efeitos e fazer surgir uma construção social naturalizada [...].

(Bourdieu, 1999, apud Pereira Vieira, 2009: 23)

De acordo com Pereira Vieira (2009) ao se encarar a sexualidade como construção social, obriga a refletir que o termo “sexo” assume uma vasta panóplia de sentidos e de significados. O sexo aparece como a *identidade biológica* do indivíduo, diretamente ligado à razão de ser homem ou mulher, esperando-se assim que se comportem em conformidade com o género. Tal facto, está incorporado e representado nas mentalidades de cada indivíduo. Por outro lado a autora, enfatiza que associadas

à lógica da socialização do biológico e da biologização do social, atribuímos à relação género/sexualidade uma dialética ancorada à ideia de que se por um lado o género estrutura a sexualidade, inscrevendo nas suas ações e nos significados

uma lógica de relações distintas, por outro a sexualidade legitima as relações de género entre homens e mulheres.

(Pereira Vieira, 2009:24)

Por seu turno, o Pai de Santo veementemente refere que ao longo dos seus 44 anos de Santo nunca ouviu dizer que qualquer Terreiro rejeitasse uma pessoa por ser diferente dos outros. Todavia, no decurso da análise empreendida aos discursos dos participantes, observamos que nem sempre as coisas sucedem com tanta linearidade como sustenta o Pai de Santo (no dele isso não aconteceu), pois a Athena e a Sílvia mostram que nem sempre alguns terreiros tratam as Pessoas Trans da mesma forma que as outras. Verificando-se então alguns conflitos, o que leva a pensar que não se está na presença de uma matéria consensual.

No decurso do trabalho quisemos perceber como é que as outras religiões olham para as Pessoas Trans no seio do Candomblé. Em traços gerais, o nosso grupo de participantes, evidencia que nos últimos tempos existe mais abertura, por exemplo, Athena considera,

que uma grande parte das pessoas que frequentam as outras religiões não aceitam bem as trans, eles acham que uma Pessoa Trans e que mudou o corpo é algo demoníaco,

apesar de haver alguma abertura, como diz o João *as pessoas de outras religiões tentam evitar o contacto com objetos e práticas do Candomblé.*

A este propósito, refuta Sílvia

que as outras religiões começam a olhar para o LGBTT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transsexuais), como um potencial de crentes,

sobretudo, num país com 201.032.714 habitantes (de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 2013), como é o Brasil.

Como sustentam os/as participantes, o Candomblé tem tido um papel relevante na luta contra a discriminação sexual das Pessoas Trans, o facto de os aceitar, já é romper com o preconceito, mas, até mesmo dentro de Candomblé existe discriminação. A este propósito, Sílvia tem tido uma posição combativa que

mostra nas suas tomadas de posição através dos encontros onde tem participado, na sociedade brasileira do seu tempo. Concluindo que nem o Candomblé nem outras religiões, nem a sociedade de uma forma geral, estão preparados para receber uma Pessoa Trans, pois refere um caso recente de uma conferência onde participou na qualidade de 1ª Delegada da Diversidade Trans do Guarujá, tendo ali mesmo sido vítima do preconceito, quando o seu nome foi trocado para Sílvio (nome de batismo) e como se não bastasse foi alojada no mesmo quarto com um homem.

Por último, podemos sintetizar que o Candomblé é uma religião de resistência, como afirma o Pai de Santo,

o Candomblé está ao lado das pessoas que se constituem como uma minoria, como é o caso das Pessoas Trans.

Este Terreiro faz o acolhimento de todos/as, independentemente, da sua condição. Logo, uma das suas grandes bandeiras é a luta contra a discriminação, tal como concordam os/as outros/as respondentes. Assim, o Pai de Santo considera que o Candomblé à semelhança das outras religiões, contribui para a felicidade das pessoas e enfatiza ainda,

que só se é feliz quando se tem consciência de si mesmo e se é capaz de honrar a sua ancestralidade.

Desta forma, os nossos participantes sentem que o Candomblé lega às Pessoas Trans condições para poderem contribuir para uma sociedade mais inclusiva, pois, ao fim e ao cabo, todos devem ter direito a serem tratados da mesma maneira, independentemente da sua condição (sexual de género, política, cultural, social e religiosa).

Por fim, verifica-se que o Candomblé, é uma religião mais integradora, harmoniosa e acolhedora. Merecendo deste modo, a escolha de todos/as aqueles/as que sendo diferentes, não encontram a estigmatização à sua condição de vida, porque são pessoas que sentem, amam, sofrem e procuram sobretudo a felicidade. A título de exemplo, Prandi (95/96) aponta

que se o bom evangélico, para se salvar da condenação eterna, precisa aniquilar os seus desejos mais escondidos; já o bom Filho de Santo precisa realizar todos

os seus desejos para que o Axé, a força sagrada do seu Orixá, de quem é continuidade, possa expandir-se e tornar-se mais forte. Aceitando o mundo como é.

(Prandi, 95/96:82)

Por tudo o que foi referido, as pessoas nascem, procuram a felicidade para viver e querem morrer de acordo com os seus princípios e para isso exigem respeito pela sua condição de Pessoas Trans e só assim existirá a liberdade tão necessária ao progresso das sociedades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Almeida, João F. & Pinto, José M. (1991). *A Investigação nas Ciências Sociais*. (4ª ed.). Lisboa: Editorial Presença.

Albarello Luc, *et al.*, (1997). *Práticas e Métodos de Investigação em Ciência Sociais*. (1ª ed.). Lisboa: Gradiva.

Alves-Mazzotti A.J. & Gewandszader, F. (1999). *O método nas Ciências Naturais e Sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa*. São Paulo: Thomson.

Bastide, Roger (1985). *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.

Bastide, Roger (2001). *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras.

Cacciatore, Olga Gudolle (1977). *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária

Carmo Hermano & Ferreira Manuela Malheiro. (2008). *“Metodologia da Investigação”*. Universidade aberta.

Campenhoudt, LucVan & Quivy Raymond (2005). “Manual de investigação em ciências Sociais”. Gradiva.

Correia, Paulo Petronilio (2011). “Poder e Transfiguração do Imaginário no Candomblé”, in OPSIS, Catalão, vol.1, nº2, jul-dez, pp.15-34

Costa, António Firmino da (1986). Pesquisa de Terreno em Sociologia. *Silva, Augusto, Pinto, José M.* (org.), *Metodologia de Ciências Sociais*. Porto: Edições Afrontamento.

Dicionário da Língua Portuguesa, (1995). 1ª Edição Lisboa, Texto Editora.
Lisboa

Eco, Humberto (1980). *Como se Faz Uma Tese em Ciências Humanas*. Lisboa: Editorial Presença.

Esteves, António Joaquim & Azevedo, José (1996). *Metodologias Qualitativas para as Ciências Sociais*. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, Instituto sociológico.

Gil, António Carlos (2008). *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social* (6ª ed.). S. Paulo: Editores Atlas S.A.

Hellern, Victor; Notaker Henry & Gaarder, Jostein (2002). *O livro das Religiões*. São Paulo: Companhia das letras.

Lacerda, Prou e Romba (2013). A cultura e o comportamento social. Unidade curricular, Psicologia Intercultural. Universidade Aberta

Lakatos, E. M; Marconi, M. de A &. (1990). *Técnicas de Pesquisa Social*, S. Paulo. Editores Atlas, S.A.

Morris, Brian (2009). *Religião y Antropología - Una introducción crítica*. Madrid: Akal universitaria.

Mead, M. (1979, or.1935): *Sexo e temperamento em três sociedades primitivas*. São Paulo:Perspectiva

Neto, Félix (2002). *Psicologia Intercultural*. Lisboa: Universidade Aberta.

Neto, Félix (2003). *Psicologia Social Aplicada*. Lisboa: Universidade Aberta.

Orlandi, Eni Pulcinelli (2005). *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 6ª ed. São Paulo: Pontes: Campinas: UNICAMP

Oxaguiã, Vera de & Kileuy, Odé (2009). *O Candomblé bem explicado Nações Bantu, Iorubá e Fon. Pallas*. Editora, Rio de Janeiro.

Pereira Orlando (2001). *"O papel da formação autárquica no desenvolvimento local/municipal"*, Coimbra: Silva & Carvalho.

Pereira, Orlando Manuel Fonseca (2013). *Reflexões estratégicas de desenvolvimento local no contexto da preservação da identidade de Penedos*

(*Mértola*). Tese de Doutoramento em Sociologia, Universidade de Évora (policopiado).

Prandi Reginaldo (1996). *Herdeiras do Axé*. São Paulo: Hucitec

Prandi, Reginaldo (2000). “De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião”. *Revista USP*. São Paulo: nº 46, pp. 52-65

Prandi, Reginaldo (2001). *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras

Prandi, Reginaldo, (2001). *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. Editora Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo.

Silva, Augusto & Pinto, J. M. (1986). *Metodologia das Ciências Sociais*. Porto: Edições Afrontamento

Giddens, Anthony, (2002). *Modernidade e identidade*. Tradução, Plínio Dentzien. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar

Verger, Pierre (1981). *Orixás*. São Paulo: Circulo Livro/Editora Corrupio

Koche, J. C. (1997). *Fundamentos de metodologia científica: teoria da ciência e prática da pesquisa*. 15. ed. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes

Richardson, Jarry Roberto (1999). *Pesquisa social – Métodos e Técnicas*. 2ª ed.. São paulo: Atlas

Webgrafia:

Aires, Luísa (2011). *Paradigma Qualitativo e Práticas de Investigação Educacional*. 1ª edição: Outubro de 2011. ISBN: 978-989-97582-1-6. Universidade Aberta, <http://repositorioaberto.uab.pt/handle/10400.2/2028> [15 de Maio de 2014]

Almeida, Marco Antonio Bettine de; Gutierrez, Gustavo Luis e Marques, Renato (2012). *Qualidade de Vida - Definição, conceitos e interfaces com outras áreas de pesquisa*. Escola de Artes, Ciências e Humanidades - EACH/USP. São

Paulo, http://each.uspnet.usp.br/edicoes-each/qualidade_vida.pdf [16 de março de 2014]

Birou, Alain (1982). “Dicionário de Ciências Sociais” Publicações Dom Quixote, Lisboa, São Paulo,
[http://bvespirita.com/Os%20Candombl%C3%A9s%20de%20S%C3%A3o%20Paulo%20\(Reginaldo%20Prandi\).pdf](http://bvespirita.com/Os%20Candombl%C3%A9s%20de%20S%C3%A3o%20Paulo%20(Reginaldo%20Prandi).pdf) [16 de março de 2014]

Cano, Maria Aparecida Tedeschi; Ferriani, Maria das Graças Carvalho; Gomes Romeu (2000). *Sexualidade na adolescência: um estudo bibliográfico*. Rev. latino-am. Enfermagem - Ribeirão Preto - v. 8 - n. 2 - p. 18-24 - abril 2000, <http://www.scielo.br/pdf/rlae/v8n2/12413> [09 de junho de 2014]

Cardoso, João Batista (2008). Hibridismo Cultural na América Latina. Universidade Federal de Goiás. Departamento de Letras. Goiás, <http://seer.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/1127/914> [20 de outubro de 2014]

Carvalho, Mario & Carrara, Sérgio (2013). Em direção a um futuro Trans? Contribuição para a história do movimento de travestis e Transexuais no Brasil. Revista Latino Americana, ISSN 1984-6487 / nº14 – agos. 2013. Pp.319-351, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=293328000014> [12 de agosto de 2014]

Dias, Rodrigo Francisco (2008). As visões do sincretismo religioso afro-brasileiro, 4ª Semana do Servidor e 5ª Semana Acadêmica, Universidade Federal de Uberlândia, <https://ssl4799.websiteseuro.com/swge5/seg/cd2008/PDF/SA08-20053.PDF> [15 de abril de 2014]

Dix, Steffen (2007). “O que significa o estudo das religiões: uma ciência monolítica ou interdisciplinar?” Working Papers, WP1-07, Instituto de Ciências Sociais Universidade de Lisboa, http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2007/wp2007_1.pdf [15 de fevereiro de 2014]

Domingues, Petrônio (2004). Uma cultura de Matriz Africana em São Paulo: O Terreiro de Candomblé Ile Iya Mi Osun Muiywa. Proj. História, São Paulo, (28), p.283-302, jun. <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10441> [15 de novembro de 2014]

Engler, Steven (2011). A Umbanda e a Glocalização. Department of Humanities, Mount Royal University, Calgary, <http://stevenengler.ca/wp-content/uploads/2013/04/engler.2010.glocal.pdf> [16 de março de 2014]

Ferreti, F. Sergio (2007). Sincretismo e religião na festa do divino, Comunicação originalmente apresentada em mesa redonda no Encontro Internacional sobre o Divino, organizado pelo SESC em S. Luís de 16 a 20/05/2007, <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Sincretismo%20a%20Festa%20do%20Divino.pdf> [15 de março de 2014]

Fraser, Márcia Tourinho Dantas e Gondim, Sônia Maria Guedes (2004). Da fala do outro ao texto negociado: discussões sobre a entrevista na pesquisa qualitativa. Paidéia, 2004, 14 (28), 139 - 152. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103863X2004000200004 [20 de março de 2014]

Gagliotto Giseli Monteiro (2009). A educação sexual na escola e a pedagogia da infância: matrizes institucionais, disposições culturais, potencialidades e perspectivas emancipatórias. Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. Tese de doutoramento, http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/1463_1531_GagliottoGiseliMonteiro.pdf [17 de julho de 2014]

Gonçalves, Ábiner Augusto Mendes (2006). Transsexualidade: entre os discursos jurídicos e médicos, Centro Universitário de Brasília – UniCEUB, Brasília, <http://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCcQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.publicacoesacademicas.uniceub.br%2Findex.php%2Fpade%2Farticle%2Fdownload%2F132%2F121&ei=NZmNU->

[GtE8ev0QXTkYG4Cw&usg=AFQjCNE4CGIRX56x97umrmbdKNcO-_w0fQ](http://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CC0QFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.researchgate.net%2Fpublication%2F234079919_Orientaes_sobre_Identidade_de_Gnero_Conceitos_e_Termos%2Ffile%2F) [20 de agosto de 2014]

Góis, Aurino José (2013). As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 321-352, jan./mar. 2013 – ISSN 2175-5841. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/4782> [10 de março de 2014]

Guerra, Isabel (1993). Modos de vida, Novos percursos e novos conceitos. *Sociologia, Problemas e Práticas*, nº 13. 1993. Pp. 59-74, <http://sociologiapp.iscte.pt/pdfs/27/270.pdf> [24 de agosto de 2014]

Hofbauer, Andreas (2011). “Pureza nagô, (re)africanização e dessincretização”, XI Congresso Luso Brasileiro de Ciência Sociais. Universidade Federal da Bahia, http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307740063_ARQ_UIVO_2011_Luso-Afro-Bras_2_Purezanago-reafricanizacao-dessincretizacao.pdf [01 de fevereiro de 2014]

Ilê Axé Oxossi e Oxalá (1994). Curso de Introdução ao Candomblé, http://www.lendas.orixas.nom.br/classificados/ebooks/013_cursodeintroducaoocandomble.pdf [10 de fevereiro de 2014]

Jayme, Juliana Gonzaga (2010). *Travestis, Transformistas, drag queens, Transexuais: montando corpo, pessoa, identidade e gênero*. (Organização Castro), Scielo Books, p.167-196. Editora Unesp. <http://books.scielo.org/id/js9g6/pdf/castro-9788579830952-08.pdf> [09 de dezembro de 2014]

Jesus, Jaqueline Gomes de (2012). *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos*. Brasília, http://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CC0QFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.researchgate.net%2Fpublication%2F234079919_Orientaes_sobre_Identidade_de_Gnero_Conceitos_e_Termos%2Ffile%2F

32bfe50eebe482dd4c.pdf&ei=UZeNU8_aHMX00gXWz4G4AQ&usg=AFQjCNEVSvn4wk1JQg3Da6klvbRZQcP4QA [10 de agosto de 2014]

Lino, Tayane Rogeria; Freitas Rafaela; Bdaró, Vasconcelos Jane & Amaral, Julião Gonçalves (2011). O movimento de travestis e Transexuais: construindo o passado e tecendo presentes. Seminário Internacional Enlaçando sexualidades. Direito, Relações Etnorraciais, Educação, Trabalho, Reprodução, Diversidade Sexual, Comunicação e Cultura. Centro de Convenções da Bahia. Salvador – BA. <https://nugsexdiadorim.files.wordpress.com/2011/12/o-movimento-de-travestis-e-Transexuais-construindo-o-passado-e-tecendo-presentes.pdf> [20 de setembro de 2014]

Manual de Comunicação LGBT (2010). ABGLTT – Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Ajir Artes Gráficas e Editora Ltda, <http://www.abglt.org.br/docs/ManualdeComunicacaoLGBT.pdf> [23 de agosto de 2014]

Morais, Mariana Ramos de (2006). O Candomblé na Metrópole - A construção da identidade em dois terreiros de Belo Horizonte. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – Mestrado. http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencSociais_MoraisMR_1.pdf [07 de junho de 2014]

Nascimento, Alessandra Amaral Soares (2010). "Candomblé e Umbanda: Práticas religiosas da identidade negra no Brasil". RBSE, 9 (27): 923 a 944, ISSN 1676-8965, <http://www.cchla.ufpb.br/grem/AlessandraArt.pdf> [13 de março de 2014]

Nogueira, Léo Carrer (2013). "A hierarquização religiosa no espaço urbano – O caso das religiões afro-brasileiras", Universidade Estadual de Goiás, http://www.egal2013.pe/wp-content/uploads/2013/07/Tra_Leo-Carrer.pdf [13 de fevereiro de 2014]

Normas de apresentação (2014). Universidade Aberta. <http://www.uab.pt/documents/10136/971efb19-a547-40c9-a4a2-922a7df3d562>

[05 de janeiro de 2015]

Oliveira, Cristina Nascimento de (2011). "Discursos do sagrado: o uso estratégico da linguagem em práticas do Candomblé", http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308371537_ARQ_UIVO_ARTIGOXICONLAB_CRISTINAOLIVEIRA.pdf [16 de março de 2014]

Oliveira, Santos Luís Filipe (2009). Tornar-se homem: dramaturgias em torno das apresentações de si, das emoções e dos afetos em palcos *offline* e *online*. Tese de Doutorado em Psicologia. Universidade do Minho. <http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/10157/1/tese.pdf> [15 de fevereiro de 2014]

Peirano Mariza (2006). "Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance", série antropologia 39, 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie398empdf.pdf> [05 de janeiro de 2014]

Pereira, Pedro Paulo Gomes (2012). *Queer* nos trópicos. Contemporânea ISSN: 2236-532X v. 2, n. 2 p. 371-394 Jul.–Dez. 2012. <http://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&ved=0CCkQFjAC&url=http%3A%2F%2Fwww.contemporanea.ufscar.br%2Findex.php%2Fcontemporanea%2Farticle%2Fdownload%2F88%2F53&ei=lzG9VMzsMYaxUbSZgeAP&usq=AFQjCNGKc2TQSDOYKNveImeINDoHnwkDTg> [25 de agosto de 2014]

Prandi, Reginaldo (95/96) As religiões negras do Brasil, para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros, Revista USP, São Paulo (28):64-83. <http://www.usp.br/revistausp/28/05-prandi.pdf> [14 de janeiro de 2014]

Prandi, Reginaldo (1996). "As religiões negras do Brasil Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros", Revista USP, São Paulo (28): 64-83, dezembro/fevereiro, 95/96, <http://www.usp.br/revistausp/28/05-prandi.pdf> [01 de fevereiro de 2014]

Prandi, Reginaldo (2004). O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. Estudos avançados 18 (52).

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340142004000300015 [10 abril de 2014]

Prandi, Reginaldo (2007). “As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia” na Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. BIB-ANPOCS, São Paulo, nº 63, 1º semestre de 2007, págs. 7-30. ISSN 151-8085, <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/conferen.doc> [01 de fevereiro de 2014]

Prandi, Reginaldo (2011). Corpo e almas: concepção de saúde e doença segundo o Candomblé. In: Paulo BLOISE. (org.). *Saúde integral: a medicina do corpo, da mente e o papel da espiritualidade*. São Paulo, Editora Senac, 2011, v. 1, p. 277-294, http://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&frm=1&source=web&cd=2&ved=0CC0QFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.fflch.usp.br%2Fsociologia%2Fprandi%2Faxealma.doc&ei=3pqQU6iQKKec0QXVzYCYBw&usg=AFQjCNFwU6z mwC9fu6K6UAZo_thinGGE7w [03 de maio de 2014]

Prandi, Reginaldo (2012). Axé em movimento no mercado religioso: Umbanda em declínio, Candomblé em ascensão. Anuac, Volume I, Número 2, novembro - ISSN 2239-625X http://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB8QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.rivistanuac.eu%2FOJS%2Findex.php%2Fanuac%2Farticle%2Fdownload%2F37%2F57&ei=onHuVNDQMok3UZaQg_gN&usg=AFQjCNGKRup25mMMZBCGZbMWOZnm9IRIfg [03 de dezembro de 2014]

Ribeiro, Ronilda Iyakemi (1996). Alma Africana no Brasil - Os Iorubas, Editora Oduduwa, <http://candombleketu.com/arquivos/alma.pdf> [07 de fevereiro de 2014]

Ribeiro, Josenilda Oliveira (2012). “Sincretismo religioso no Brasil: uma análise histórica das Transformações no Catolicismo, evangelismo, Candomblé e espiritismo”, Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Ciências Sociais, <http://estrategistas.com/wp-content/uploads/2013/06/Sincretismo-religioso-no-Brasil-Josenilda-Ribeiro.pdf> [05 de março de 2014]

Santos, Ana Cristina (2005). Heteroqueers contra a heteronormatividade: Notas para uma teoria queer inclusiva. Centro de Estudos Sociais. Universidade de Coimbra, <https://eg.sib.uc.pt/handle/10316/11121> [16 de agosto]

Santos, Magnaldo Oliveira dos (2011). “Religiões de matrizes africanas - territorialidades de afirmação de ancestralidade africano-brasileira”, Universidade do Estado da Bahia, http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308341047_ARQ_UIVO_CONLABMAGNALDOOLIVEIRADOSSANTOS.pdf [07 de fevereiro de 2014]

Santos, Ailton da Silva (2013). O género na berlinda: reflexões sobre a presença de travestis e mulheres Transexuais nos terreiros de candomblé. III Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades 15 a 17 de Maio de 2013 Universidade do Estado da Bahia – Campus I Salvador – BA, <http://www.uneb.br/enlacandosexualidades/files/2013/06/O-g%C3%AAnero-na-berlinda-reflex%C3%B5es-sobre-a-presen%C3%A7a-de-travestis-e-mulheres-Transexuais-nos-terreiros-de-candombl%C3%A9.pdf> [20 de agosto de 2014]

Schwarcz, Lilia Moritz, Goldstein, Ilana Seltzer (1999). Caderno de Leituras, “O Universo de Jorge Amado”, Companhia das Letras, <http://www.jorgeamado.com.br/professores2/professores02.pdf> [20 de fevereiro de 2014]

Siqueira, Sonia Aparecida de (2009). “Multiculturalismo e Religiões Afro-brasileiras. O Exemplo do Candomblé”, in Revista de Estudos da Religião Universidade de São Paulo / Universidade Federal da Paraíba, março, pp. 36-55. http://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_siqueira.pdf [03 de fevereiro de 2014]

Silva, Francisco Thiago (2013) Candomblé Iorubá: a relação do homem com seu Orixá pessoal, Faculdade Phênix – GO, <http://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/13984/10290> [10 de janeiro de 2014]

Silva, Ana Franciele de Oliveira (2013). Binarismo sexual na escola e o controle dos corpos. III Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades. Universidade do Estado da Bahia – Campus I Salvador – BA

<http://www.uneb.br/enlacandosexualidades/files/2013/06/Binarismo-sexual-na-escola-e-o-controle-dos-corpos.pdf> [09 de janeiro de 2014]

Silva, Mary Anne Vieira & Morato, Herta Camila Cordeiro (2011). Depois do trabalho a festa: o xirê como expressão de socialização no candomblé. ANAIS DO III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH -Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: Revista Brasileira de História das Religiões.

Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859, <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST7/003%20%20Mary%20Anne%20Vieira%20Silva%20Herta%20Camila%20Cordeiro%20Morato.pdf> [14 de julho de 2014]

Simões, Paulo Éverton Mota (2006). "Ilê Axé: considerações sobre poder e hierarquia em um Terreiro de Candomblé de são francisco do conde. baiha", Cadernos do Sep Adm - n° 3, http://issuu.com/grupodeestudosfernandodeogum/docs/il__ax__considera__es_sobre_pod [14 de março de 2014]

Sousa, Lúcio Manuel Gomes de (2010). An tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste. Doutorado em Antropologia. Especialidade Antropologia Social, Universidade Aberta, <https://repositorioaberto.uab.pt/handle/10400.2/170301> [01 de fevereiro de 2014]

Vasconcelos, Sergio Sezino Douets (2013). "A união mística com o Orixá através da participação no Axé". Universidade Católica de Pernambuco, <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4400457.pdf> [02 de fevereiro de 2014]

Vieira, Cristina Maria Lopes Pereira. (2009). Sexualidades juvenis: continuidades e mudanças. Um estudo qualitativo no distrito do Porto. Tese de Doutorado na área científica de Sociologia, especialidade de Sociologia da Saúde, universidade aberta, <https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/1517/3/Tese%20Dout%20Cri>

stina%20Vieira%20Sexualidades%20juvenis,%20continuidades%20e%20muda
n%C3%A7as.pdf [17 de julho de 2014]

Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades – ANPUH -Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: Revista Brasileira de História das Religiões.

Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859.,
<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html> [25 de julho de 2014]

Talga, Boas Vilas Jaqueline (2013). Eu estou no Axé: relações de hierarquias e reciprocidades estabelecidas nos Candomblés. Universidade Federal de Uberlândia. Instituto de Ciências Sociais,
<http://www.google.pt/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=0CDYQFjAD&url=http%3A%2F%2Frepositorio.ufu.br%2Fbitstream%2F123456789%2F3413%2F1%2FEuEstouAxes.pdf&ei=OTu9VMn2BIG5UcCKgtAO&usg=AFQjCNE2LoXPY2hAYW1YeHOy4CMqRsum1w> [15 de julho de 2014]

Web sites:

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, <http://www.ibge.gov.br/home/> [16 de setembro de 2014]

Relatório Final XIX ENTLAIDS – Da Transfobia à Cidadania,
http://www.abglt.org.br/docs/Relatorio-XIX-ENTLAIDS_2012.pdf [20 de outubro de 2014]

Reportório Aberto Da Universidade aberta,
http://repositorioaberto.uab.pt/handle/10400.2/473/simple-search?query=Teses&sort_by=0&order=DESC&rpp=10&etal=0&start=30 [19 de Setembro de 2014]

Casa Oxumaré, <http://www.casadeoxumare.com/blog/> [10 de agosto de 2014]

APÊNDICES

GUIÃO DO INQUÉRITO POR QUESTIONÁRIO

Inquérito por questionário

O presente inquérito foi elaborado no âmbito do Mestrado em Relações Interculturais da Universidade Aberta, com a finalidade de estudar o impacto da religião (Candomblé) na vida de praticantes Pessoas Trans.

O inquérito é anónimo e confidencial, uma vez tratada a informação recolhida sobre o tema em presença, as respostas serão destruídas, em nada afetando a privacidade e a vida dos seus respondentes.

Coloque uma cruz na resposta que considera mais adequada.

1. Nacionalidade:

- Brasileiro(a)
- Estrangeiro(a) Qual o País? _____
Naturalizado(a) Sim () Não ()

2. Idade: _____

3. Sexo: _____

4. Estado Civil:

- Solteiro(a)
- Casado(a)
- Separado(a) / Divorciado(a)
- Viúvo(a)
- outra Qual? _____

5. Qual é o nível de escolaridade do seu pai?

- Da 1ª à 4ª série do Ensino Fundamental (antigo primário)
- Da 5ª à 8ª série do Ensino Fundamental (antigo ginásio)
- Ensino Médio (antigo 2º grau)
- Ensino Superior
- Especialização
- Mestrado
- Doutorado
- Pós-Doutorado
- Não estudou
- Não sei

6. Qual é o nível de escolaridade da sua mãe?

- Da 1ª à 4ª série do Ensino Fundamental (antigo primário)
- Da 5ª à 8ª série do Ensino Fundamental (antigo ginásio)
- Ensino Médio (antigo 2º grau)
- Ensino Superior
- Especialização
- Mestrado
- Doutorado

- Pós-Doutorado
- Não estudou
- Não sei

7. Com quem mora?

- Pais
- Cônjuge
- Companheiro(a)
- Filhos
- Parentes
- Amigos
- Sozinho(a)
- Outros Quem? _____

8. Atualmente:

- Apenas estuda
- Trabalha e estuda
- Apenas trabalha
- Está desempregado(a)
- Está de licença ou incapacitado de estudar / trabalhar
- Não trabalha nem estuda
- Está aposentado(a)
- Outro Qual? _____

9. Qual é o seu trabalho ou ocupação principal? _____

10. No seu trabalho, você é:

- Empregado(a)
- Trabalha por conta própria
- É dono(a) de negócio
- Não trabalha
- Outra Qual? _____

11. Qual o seu grau de escolaridade?

- Sem escolaridade
- Ensino fundamental incompleto
- Ensino fundamental completo
- Ensino médio incompleto
- Ensino médio completo
- Ensino superior incompleto
- Ensino superior completo
- Mestrado
- Doutorado
- Pós-Doutorado

12. Em relação à religião, diria que é: (resposta múltipla)

- Ateísta
- Agnóstico

- Acredito em Deus mas não sigo nenhuma religião
- Católico
- Protestante (evangélico, batista, mórmon, luterano, testemunha de jeová ou outro)
- Espírita kardecista
- Praticante de Umbanda
- Praticante de Candomblé
- Budista
- Xintoísta
- Muçulmano
- Judeu
- Tenho outra religião. Qual? _____

13. Recebeu algum tipo de educação religiosa na infância?

- Sim
Qual? _____
- Não

14. Com que frequência participa no culto religioso?

- Diariamente
- Até 3 vezes por semana
- Cerca de uma vez por semana
- Cerca de uma vez em cada quinze dias
- Cerca de uma vez ao mês
- Raramente ou apenas em datas especiais
- Nunca

Agradecemos a sua colaboração e disponibilidade e esperamos que este estudo contribua para um melhor entendimento sobre o impacto da religião no quotidiano dos seus praticantes – as Pessoas Trans.

GUIÃO DO INQUÉRITO POR ENTREVISTA

Guião do Inquérito por entrevista semiestruturada aplicado às Pessoas Trans

- 1- O que significa Candomblé para si? Porque?
- 2- Acha que o Candomblé integra ou não as Pessoas Trans? Porque?
- 3- Houve ou há algumas mudanças sua vida quotidiana a partir do momento em que contactou com o Candomblé?
- 4- Acha que o Candomblé acolhe bem as Pessoas Trans? Porque diz isso?
- 5- Acha que acolhe melhor ou pior que as outras religiões? Porquê?
- 6- Ocupa algum lugar na hierarquia do Candomblé? Qual? Gostava de estar num outro, porquê?
- 7- Acha que os responsáveis máximos da hierarquia do Candomblé aceitam que as Pessoas Trans possam assumir lugares cimeiros? Porquê?
- 8- Já frequentou algum Terreiro onde sentiu que não era bem-vindo/a? Porque diz isso?
- 9- No seu entender Como é que as outras religiões vêem as Pessoas Trans no Candomblé?
- 10- Acha que o Candomblé tem algum papel na luta contra a discriminação sexual das Pessoas Trans? Porque diz isso?

Nota: O inquérito por entrevista será aplicado às Pessoas Trans seleccionadas na amostra intencional.

Guião do Inquérito por entrevista semiestruturada aplicado ao Pai de Santo do Terreiro de Pilão Branco

- 1- O que pensa do Candomblé?
- 2- Em que sentido o Candomblé contribui para integrar as pessoas socialmente?
- 3- Que alterações sentiu na sua vida quotidiana a partir do momento em que contactou com o Candomblé?
- 4- Considera que o Candomblé acolhe melhor as Pessoas Trans do que as outras religiões? Justifique a sua resposta?
- 5- Considera que as Pessoas Trans assumem os mesmos lugares cimeiros no Candomblé? Justifique?
- 6- Já frequentou algum Terreiro onde sentiu que não era bem-vindo? Justifique as razões?
- 7- Como é que acha que as outras religiões vêem as Pessoas Trans no Candomblé?
- 8- Que papel reconhece ao Candomblé na luta contra a discriminação sexual das Pessoas Trans?
- 9- Acha que o candomblé contribui para a felicidade dos seus praticantes? Porque diz isso?

Nota: Este inquérito por entrevista apenas se aplica a um Pai de Santo não trans.

TRANSCRIÇÃO DO INQUÉRITO POR ENTREVISTA

Aplicado às Pessoas Trans

Entrevista nº1 Athena	
Perguntas	Respostas
O que significa para si o Candomblé? Porque?	O Candomblé é a natureza (terra, ar, água e fogo) é a minha natureza, para mim é como se fosse a minha carne o meu espírito o meu pensamento. O Orixá é a natureza, e a natureza envolve a gente, os seres humanos, ele é o dono de tudo, de todo o universo, de tudo o que é vivo, de tudo aquilo que a gente ainda não viu.
Como teve contacto com o Candomblé?	Existem Terreiros onde alguns Pais de Santo, tentam mudar a nossa pessoa quando eles percebem que um <i>gay</i> esta virando travesti, e como é difícil ser transsexual o Pai de Santo tenta mudar o Santo da pessoa, como foi o meu caso. Eu tinha um Pai de Santo que me raspou de Logum Ede mas eu sou de Oxum, desde a nascença só fui de Santo labá (Orixá feminino) como ele ia percebendo que eu estava virando travesti, porque era a minha natureza, não tem como fugir dela, tentou-me fazer de Santo homem, acontece muito isso por ai nos terreiros, achando que se coloca-se um Santo homem na minha cabeça eu ia mudar, eu ia mudar a minha cabeça de ser travesti, só que não! bagunçou toda a minha vida, foi depois desse caso que eu cai na depressão que eu fui para as drogas, eu nunca tinha usado drogas, bagunçou totalmente a minha cabeça, só me fui consertar depois com uma Mãe de Santo que eu já conhecia e ela me viu naquela situação e me pegou para ser sua Filha de Santo.
Houve ou há algumas mudanças na sua vida quotidiana a partir do momento em que contactou o Candomblé?	Eu era uma pessoa que não tinha segurança, era depressiva, sem visão otimista nenhuma da vida, era uma pessoa drogada eu só não cai na pedra (<i>crak</i>) graças aos Orixás e a Deus. Eu cheguei ao fundo do poço num certo tempo por causa de problemas na vida, amor, marido, isso e aquilo. Depois que eu raspei, tomei obrigação, foi uma força que me ajudou, mas foi aos poucos porque o Orixá trabalha aos poucos, durante semanas e meses fui percebendo uma mudança, fui dando as minhas obrigações certas com a minha Mãe de Santo, que ela é extremamente correta e ela chega a ser assim chata no bom sentido, ela é uma pessoa mesmo muito correta com as coisas do Orixá, com os preceitos, com tudo, porque é como uma cirurgia, se eu errar na cirurgia eu vou errar na vida da pessoa, na saúde no dinheiro em tudo,

	<p>vai virando uma bola de neve principalmente na cabeça que é o principal, se você tiver uma boa cabeça consegue tudo na vida, você nem fica doente, porque é um equilíbrio que envolve o seu corpo, a sua cabeça equilibra todos os seus órgãos, inclusive na sua vida mais para a frente, agora se você tiver com uma cabeça ruim o Orixá não tem como te ajudar.</p> <p>O Candomblé trabalha primeiro com a cabeça da gente para nós ficarmos com uma auto estima boa, para a gente ficar com uma visão de vida diferente do que eu tinha, foi isso que eu fui percebendo, foi essa mudança.</p>
<p>Acha que o Candomblé acolhe bem as Pessoas Trans? Melhor ou pior que as outras religiões?</p>	<p>Sim, no meu ponto de vista, até então eu não percebi nenhum preconceito, só que há aquela coisa, em todo lado tem pessoas preconceituosas, não vou dizer que no Candomblé não tem, só que as pessoas vão quebrando esse preconceito no dia-a-dia, quando vai convivendo com a gente.</p> <p>Tem como em todas as religiões as, como é que fala as obrigações, nessas obrigações, também obriga a forma como nós temos que nós comportar, a gente não pode caçar, a gente não pode confundir Candomblé com boate, no Terreiro nós vamos buscar o nosso equilíbrio espiritual.</p> <p>A minha Mãe de Santo me acolheu muito bem e nos terreiros onde eu tenho andado eu tenho observado que existem alguns Pais de Santo travestis, <i>gays</i> e não tem esse preconceito.</p> <p>O preceito é como se fosse um sacrifício que você esta fazendo para o Orixá, o Orixá fica muito perto de você nesses 28 dias, nesses 28 dias o Orixá esta mantendo você em equilíbrio mas para isso você tem que cumprir bem o preceito, errar uma coisinha no preceito, você pode desequilibrar toda a sua vida, não pode fazer sexo, <i>stressar</i>, comer certa comidas, fumar. Para comer tem que bater <i>paó</i> (saudação).</p>
<p>Ocupa algum lugar na hierarquia do Candomblé? Qual? Gostava de estar outro lugar?</p>	<p>Segundo a Mãe (...) sou <i>Baba Amoro</i> que é a pessoa que cuida de Exu, do quarto dos Exus, segundo ela os Exus tem uma ligação comigo muito forte. Para ser Equede tem que ser mulher mesmo, nascer mulher e elas não incorporam no Santo. Para ser Ogã tem que ter nascido homem mesmo, e para ser Ogã dizem que na hierarquia do Candomblé que Ogã não pode ser <i>gay</i>, mas pode acontecer de ter Ogã <i>gay</i>, mas acho que pode ser <i>gay</i> não há esse preconceito tão generalizado, mas existe uma hierarquia que exige que seja homem, ai</p>

	<p>eles não viram de Santo, não incorporam no Santo, um do cargo deles é tocar e as Equedes é só para cuidar dos Orixás, auxiliar os Pais e Mães de Santo.</p> <p>Existem cultos dentro do Candomblé em que só as mulheres podem participar como o <i>Yamis Churungá</i> (elas são muito pesadas), travesti não pode, transsexual não pode, homem não pode, porque elas punem os homens, segunda a crença acredita-se se algum homem participar no culto, morre. É um culto exclusivamente feminino para quem tem útero e só as Mães de Santo com um cargo muito alto podem participar.</p>
<p>Acha que os responsáveis máximos da hierarquia do Candomblé aceitam que as Pessoas Trans possam assumir lugares cimeiros?</p>	<p>Você sendo transsexual ou não, com o tempo consegue subir na hierarquia, é uma responsabilidade que o Orixá te dá, lá dentro você tem que cumprir com o que o Orixá te dá. Se você tem por exemplo um cargo dentro do Candomblé, você tem que posicionar a sua cabeça para aquilo.</p> <p>A transsexual é visto como um Pai de Santo, a gente sempre é vista pela natureza como um homem, por mais que nós façamos a cirurgia de transexualização e queiramos mudar de sexo mesmo e virar mulher, os Orixás vão sempre ver-nos como homem, tanto que tem certos Orixás que nenhum homem pode fazer (Nana, Oba e Eua), mesmo se tiver feito a cirurgia não pode, arrisca muito a sua espiritualidade, há cultos que são restritos às mulheres, porque só elas tem útero. Só pode ser Pai de Santo, para ser Mãe de Santo tem que ser mulher mesmo, ter útero.</p> <p>A transsexual pode ser muito respeitada dentro do Candomblé como Pai de Santo e tudo, pode raspar, pode ser Pai Pequeno, pode ser tudo dentro do Candomblé, o título dela vai ser perante o sexo de nascimento dela, o Orixá sempre a vai ver como homem, porque depois quando se passa para o outro mundo, no Candomblé acredita-se que as pessoas vão para um lugar específico que num lado só vão os homens e as mulheres para outro lugar, então tudo tem uma organização espiritual.</p>
<p>Já frequentou algum Terreiro onde sentiu que não era bem-vinda?</p>	<p>Nunca, que eu tenha percebido, é porque o Candomblé tem muito <i>gay</i>, muitas travestis, muitas transexuais, então os Pais e Mães de Santo já estão acostumados.</p>

<p>No seu entender como é que as outras religiões vêem as Pessoas Trans no Candomblé?</p>	<p>Eu não entro em Igreja Católica, mas não tenho nenhum preconceito, até entraria, assim com entraria numa Igreja Evangélica só que na Igreja Evangélica percebe-se que tem muito preconceito, na Igreja Católica o pessoal pode até ter, mas acho que eles respeitam dependendo do seu comportamento de como você chegar. Só que essas religiões que envolvem o Cristianismo a tendência delas é sempre querer mudar você, para a pessoa que você é pela natureza. Eles querem colocar na sua cabeça, dos transexuais que são homens e que tem que tirar o peito se o tiverem, tirarem o semblante feminino para ser homem, eles vão sempre colocar isso.</p> <p>Eu já ouvi casos, eu não conheço pessoalmente, mas já ouvi muitos casos de pessoas que já foram do Candomblé depois deixaram e foram para a Igreja Evangélica. Assim como casos, que foram para a igreja e deixaram de ser travestis e voltaram a ser homens, só que a cabeça deles não muda, porque você tem uma cabeça de transsexual.</p> <p>Eles veem o Candomblé como uma religião satânica, é a forma preconceituosa que eles veem o Candomblé por causa dos Exús e as Pombas Giras que são os escravos dos Orixás, que são espíritos que já conviveram na terra que tem uma missão de ajudar os Seres Humanos para aliviar os pecados que eles já cometeram. As coisas que nós pedimos para o bem ou para o mal tem sempre um retorno para nós, por isso, nós no Candomblé pedimos para elas fazerem o bem. O Exu esta ali com a missão de ajudar a pessoa a crescer na vida, ter um bom emprego, para a pessoa não cair na droga, o Exu livra a pessoa de tomar um tiro ou uma facada, essa é a missão dele. A pessoa já nasce com o seu Exu.</p> <p>Eles acham que porque a transsexual mudou o corpo é uma coisa demoníaca, O pessoal da Igreja Evangélica costuma discriminar eles falam “ O gay tem um Pomba Gira” mas eles, não sabem o que é uma Pomba Gira eles falam de uma maneira ruim, mal eles sabem que a Pomba Gira é um espírito divino, é um espírito que se você souber doutrinar ela pode ficar rica, famosa glamorosa.</p>
<p>Acha que o Candomblé tem algum papel na luta contra a discriminação sexual das</p>	<p>Pela forma como o Candomblé acata os transexuais já é uma forma de combater o preconceito, Os Pais e Mães de Santo acabam por ter apego por nós e tratam-nos como se fossem Pai e Mãe mesmo. Nos Candomblés a maioria aceita as transexuais. Quem não aceita são as outras religiões. O Candomblé não pede para você mudar, como as</p>

Pessoas Trans?	<p>outras religiões que querem que você mude a sua maneira de ser.</p> <p>Não interessa se você é transsexual, gay, ou outra coisa qualquer, o que interessa é o seu comportamento.</p>
	<p>Eu sou feliz em ser transsexual, acho que é uma mudança de uma pessoa que eu era, acho legal esse processo de que eu era um ser masculino, um <i>boyzinho</i>, não que eu abomina-se aquele <i>boyzinho</i>, só que o ser feminino dominava mais, sempre foi mais forte a feminilidade, mesmo eu sendo um <i>boyzinho</i> bem bonitinho segundo o que as pessoas diziam eu não era para ter virado transsexual, só que eu como transsexual, o mundo se expandiu mais para mim de muitas formas, artisticamente, o meu trabalho, até com o Orixá, pois acabei por me envolver mais no Candomblé, mas não me arrependo de ser transsexual não, eu me sinto uma pessoa realizada, eu antes tinha um cabelo enorme mas raspei para Oxum para consertar o erro.</p> <p>Eu tomo hormônio há 10 anos, eu fiz recentemente, há uma semana uma cirurgia para colocar próteses no peito, que era um sonho que eu tinha, eu achava incrível como é que as outras transexuais se sentiam depois de ter colocado peito, não tem sido uma experiência assim tão boa, não, mas quando a gente muda o corpo, não é bom não, até o hormônio quando nós começamos a tomar, tomamos assim um choque no início porque o corpo não está acostumado, mas depois é normal, depois você vai vendo os resultados, o pêlo vai sumindo, você vai ficando com o semblante mais feminino, a voz vai ficando mais fina. Vai tudo mudando e você vai gostando do resultado, mas tenho que tomar sempre, pois o hormônio é que nos faz ficar mais femininas, embora se eu não tomar o hormônio, eu já sou bem feminina</p>

Entrevista nº 2 - João	
Perguntas	Respostas
<p>O que significa para si o Candomblé? Porque?</p>	<p>O Candomblé não é uma religião é um modo de viver. O Candomblé já me resgatou de muitas situações da minha vida, por isso digo que é um modo de viver. É um processo do dia-a-dia, nas minhas ações hoje, pensamentos, atitudes, antes de fazer algo eu procuro sempre parar e meditar no Candomblé, porque ele me explica, me ensina as</p>

	<p>várias formas de eu seguir.</p> <p>Eu acredito mais no Candomblé, eu vivo o Candomblé, está mais presente na minha vida não só como religião, mas em tudo, as minhas ações são baseadas na minha consulta aos Orixás.</p> <p>Os Orixás são como se fossem a minha ponte, entre eu e um poder maior, o Orixá para mim é a minha outra metade, que é a metade que esta mais interligada ao Deus Supremo.</p> <p>O jogo de búzios (Ifá) que é o porta-voz do Orixá conosco, faz a ligação entre nós e os Orixás, antes de fazermos algo temos de consultar Ifá, onde os Orixás vão determinar as minhas ações as minhas atitudes .</p>
Como teve contacto com o Candomblé?	<p>Eu tinha um problema pessoal e recorri a uma vizinha que já era Mãe de Santo que é a (...) ela também era nova, e tinha 7 anos de Santo, então ela me levou para a casa onde ela tinha sido iniciada que era a casa da Mãe (...) que nessa época tinha virado Casa de Keto, porque antes era Casa de Angola, eu fui iniciando na nação Angola, que é diferente da iniciação de Keto, eu fui iniciado de Oxum, então eu estou lá á 16 anos, não estou mais lá mas fui iniciado lá.</p>
Houve ou há algumas mudanças na sua vida quotidiana a partir do momento em que contactou o Candomblé?	<p>O Candomblé me resgatou, financeiramente, na saúde, eu tive problemas graves de saúde, muito graves mesmo e através do Candomblé eu me reergui novamente, através do poder dos Orixás. O Orixá o Candomblé me deu a vida novamente.</p>
Acha que o Candomblé acolhe bem as Pessoas Trans? Melhor ou pior que as outras religiões?	<p>O Candomblé não acolhe o corpo físico da pessoa, acredito eu, na realidade não é o Candomblé que acolhe, mas sim o Orixá, aprendi que é o Orixá que te escolhe independentemente da sua vestimenta, de ser transsexual, <i>gay</i>, ou o que quer que seja, o Candomblé não faz discriminação de pessoas, não distingue as pessoas,</p> <p>Nunca senti discriminação dentro do Barracão, na rua sim.</p>
Ocupa algum lugar na hierarquia do Candomblé? Qual? Gostava de estar	<p>Eu me iniciei há 16 anos, atualmente não tenho um cargo específico dentro do Candomblé, mas sou rodante, dentro da hierarquia já sou um Ebôme pela idade que já tenho de feitura, mas em casa de Candomblé não tenho assim um cargo, uma função.</p>

<p>outro lugar?</p>	<p>O começo é o mais difícil para qualquer pessoa, porque é tudo novo, o meu preceito foi de 45 dias, fiquei de resguardo na minha iniciação de Angola, para mim o mais difícil foram as comidas, aprender a fazer as comidas para os Orixás. Ao fim de um ano você já sabe algumas rezas, o básico e o essencial, porque você vai aprendendo ao longo dos anos, pois as coisas vão sendo passadas aos poucos, assim para aprender algumas coisas demorou muitos anos.</p> <p>Não gostava de chegar ao topo da hierarquia, não me vejo como Pai de Santo.</p>
<p>Acha que os responsáveis máximos da hierarquia do Candomblé aceitam que as Pessoas Trans possam assumir lugares cimeiros?</p>	<p>Sim a maioria aceitam, deve haver alguns que não, mas é como em tudo na vida. Na realidade existem alguns cargos que não podem ser ocupados por transexuais, são exclusivamente de mulheres, e outros só de homens. Mas, não é por discriminação, é porque existem regras vindas dos nossos ancestrais e o Orixá recolhesse o filho pelo sexo de nascença.</p> <p>Não vejo mal algum de haver lugares específicos dentro da religião.</p>
<p>Já frequentou algum Terreiro onde sentiu que não era bem-vindo?</p>	<p>Nunca tive esse problema, mas eu, já vi casas, não é que não aceitam mas não gostam de pessoas muito amaneiradas, porque podem estar muito maquiadas, pois o Orixá independentemente da pessoa ter o corpo feminino ou não, ele reconhece sempre o sexo original da pessoa, então os Pais de Santo não gostam de pessoas muito enfeitadas.</p>
<p>No seu entender como é que as outras religiões vêm as Pessoas Trans no Candomblé?</p>	<p>As outras religiões, não sei o que hei-de dizer delas, mas no Candomblé não existe discriminação de pessoas. Eu já frequentei outras igrejas, Evangélica e Católica para conhecer. Houve uma época em que eu também frequentei a Igreja Evangélica, estive um pouco afastado do Candomblé. Deixei o Candomblé por falta de lugar para frequentar, a minha primeira Mãe de Santo já era falecida assim como a dona da casa, (a minha Avô de Santo na época), então a casa não teve mais continuação, e nós temos problemas desilusões na vida que você acaba deixando um pouco o Orixá de lado achando que não compensa que não dá para carregar, assim você acaba por ir pelo mais fácil, para você lidar ali, mas depois quando você passa a frequentar não são os mesmos propósitos do que você quer para você. Assim fizeram-me destruir as coisas do Candomblé para me converter, mas nada era como eles diziam, foi uma época um muito ruim, depois</p>

	voltei para o candomblé.
Acha que o Candomblé tem algum papel na luta contra a discriminação sexual das Pessoas Trans?	<p>Sim, pelo Candomblé não fazer distinção entre pessoas, não rejeitar ninguém, ele abraçar todas as pessoas, o Orixá protege.</p> <p>Se você pertence a uma minoria, você sente-se protegido dentro do Candomblé.</p> <p>É uma família que você sabe que pode contar, automaticamente quando você faz Santo adquire irmãos, Pai Pequeno, Mãe Pequena, Ogã, Equede, primos, sobrinho, então é uma segunda família na sua vida, uma família espiritual que também você pode contar, muitas vezes você conta mais com a Família de Santo do que com a própria, conheço muitos casos assim, então a relação é muito boa.</p>

Entrevista nº 3 - Valdesca	
Perguntas	Respostas
O que significa para si o Candomblé? Porque?	<p>Eu frequento os Candomblés porque acredito na força dos Orixás, (nota-se que lhe dá contentamento em frequentar os terreiros) eu acredito em Deus, eu sou Católica, mas o Orixá é uma coisa inexplicável, você não tem explicação, é muita energia que se recebe e você sente-se renovada.</p> <p>Tenho uma amiga que morava dentro da minha casa que também era do Candomblé e ela em vez de fazer as coisas boas, fazias só coisas ruins (tristeza), ela só não prejudicava a outra pessoa como a ela mesma.</p> <p>Na Igreja Católica, existe Deus e o Diabo, no Candomblé existem os Orixás, que são algo de inexplicável, são forças da natureza, que te protegem e fazem coisas boas, mas tem a outra parte, mas você só faz, se você quiser, você não é obrigada a fazer coisas ruim.</p>
Como teve contacto com o Candomblé?	Conheci o candomblé com 12 anos através de amigas, através das minhas primas que já eram travestis e já frequentavam, eram mais velhas do que eu, então eu começava a entrar no meio a ir as festas e fui gostando.

<p>Houve ou há algumas mudanças na sua vida cotidiana a partir do momento em que contactou o Candomblé?</p>	<p>Mudou muita coisa na minha vida deste que frequento o Candomblé, ele recarrega as suas baterias, existe uma energia boa, em 2008 tive no Terreiro durante 15 dias, era um lugar maravilhoso, fiz as minhas obrigações, participei nas atividades do Terreiro, aprendi mais acerca dos rituais, das rezas, então eu me recarreguei.</p> <p>Sou uma pessoa mais responsável e segura de mim, tenho mais confiança. Arranjei outra família que sei que posso recorrer sempre que precisar.</p> <p>Então quando eu acho que preciso, vou ao Terreiro para me jogarem os búzios, o jogo de Ifá, mas na última vez que fui não fiz as coisas corretas, mas eu preciso de fazer uma limpeza um ebó, tudo isso alivia a sua alma o seu espírito, mas temos que ter condições para fazer, e tem que ser bem feito, temos de ter algum dinheiro, e já esta bem na hora de eu tomar um ebó.</p> <p>Eu sendo Católica, gosto de frequentar o Candomblé para as minhas proteções, tomar os meus banhos, tomar as obrigações, dar oferendas. Eu tomo os meus banhos de ervas, isso corresponde à água benta da Igreja Católica, você vai tirar uma série de coisas negativas que estão em cima de você, no Candomblé temos a força do Orixá, existe um ritual para se fazerem os banhos, as rezas. Eu peço força, saúde, trabalho, tudo de bom para a minha vida, nunca peço nada de mal.</p>
<p>Acha que o Candomblé acolhe bem os Transexuais? Melhor ou pior que as outras religiões?</p>	<p>É uma religião, não como a Católica ou Evangélica, nós temos dificuldades na Igreja Católica, o preconceito, já no Candomblé a gente não sofre o preconceito que tem na Católica, você já é bem aceita, as pessoas te respeitam.</p>
<p>Ocupa algum lugar na hierarquia do Candomblé? Qual? Gostava de estar outro lugar?</p>	<p>Não sou iniciada, só frequento o Candomblé. Por enquanto não sei se quero ser iniciada, quem sabe no futuro, nunca se sabe, o futuro só a Deus pertence, mas para um cargo superior acho que não teria essa capacidade. Eu seria uma boa Filha de Santo, quando é preciso sigo as coisas à risca.</p>
<p>Acha que os responsáveis máximos da</p>	<p>Não conheço nenhum Pai ou Mãe de Santo trans, só gays, mas penso que podem chegar ao topo da hierarquia, porque não? o Orixá é que nos escolhe.</p>

<p>hierarquia do Candomblé aceitam que as Pessoas Trans possam assumir lugares cimeiros?</p>	
<p>Já frequentou algum Terreiro onde sentiu que não era bem-vinda?</p>	<p>Em todos os Candomblés que eu fui, fui bem tratada, já na Igreja Católica não, já me aconteceu chegar na igreja para me confessar e o padre pensar que você é uma coisa e quando você abre a boca ele percebe que é outra, e em vez de demorar 10 minutos você fica 3, ali você sente o preconceito, a discriminação por ser trans.</p>
<p>No seu entender como é que as outras religiões vêm as Pessoas Trans no Candomblé?</p>	<p>Na cidade onde eu vivia, no Nordeste o Candomblé era bem visto pela Igreja Católica, assim como na Bahia, Sergipe, as pessoas conviviam bem com o Candomblé, até frequentavam, iam às festas (Senhor do Bomfim na Bahia), as pessoas não eram rivais, “existe um Deus só”.</p> <p>O Candomblé antes também era discriminado, era visto como uma coisa ruim, uma coisa do capeta, do demônio, as pessoas não o conheciam, hoje é uma religião. Ai as pessoas criticam porque a Candomblé aceita os, travestis, gays, ladrão, putas? Porque somos todos Seres Humanos. Hoje em dia as outras religiões não nós aceitam como nós somos. No Candomblé você come no mesmo prato com outras pessoas e ninguém tem nojo, dança na roda de Exu, não tem discriminação. Já na Igreja Católica, e Evangélica é onde estão os verdadeiros delinquentes. Jesus mandou as pessoas amarem-se uns aos outros, não definiu sexos.</p> <p>No Candomblé as pessoas não tem o preconceito contra a travesti, eles acolhem-nos, eu conheço pessoas que eram Católicas e andavam desorientadas na vida e deste que começaram a frequentar a religião a sua vida mudou, as pessoas transformam-se da água ao vinho, a sua cabeça mudou.</p> <p>Eu conheço uma Pessoa Trans que vivia bem no Candomblé e de uma hora para a outra, saiu e foi para uma Igreja Evangélica, eles obrigaram a tirar o peito, era transsexual operada, agora esta sem peito e de buceta, veste-se de homem, mas ela não esta feliz, mas só ela é que sabe porque o fez, eu nunca tive coragem para perguntar o porque, mas você vê na cara da pessoa que é infeliz (foi uma lavagem cerebral que a Igreja Evangélica fez em cima dela), já no Candomblé</p>

	<p>te aceitam do jeito que você é, mesmo o Orixá te ajuda quando você quer mudar, o Orixá vê o seu coração, não a matéria. Hoje a Igreja Católica já aceita melhor os travestis, gays, por causa do Papa que estamos a ter hoje, é um homem de mente aberta, ele vê as pessoas como um Ser Humano e não como coisas.</p>
<p>Acha que o Candomblé tem algum papel na luta contra a discriminação sexual das Pessoas Trans?</p>	<p>Só de aceitarem todas as pessoas no Terreiro seja, homem, mulher, trans, gay, hermafrodita, lésbica, sei lá, já é uma maneira de lutarem contra a discriminação. Todos somos Seres Humanos, nascemos por algum motivo, então todos devíamos ter os mesmos direitos!</p> <p>Hoje as Pessoas Trans são melhor vistas na sociedade, podem trabalhar em qualquer lado, nós em São Paulo temos varias OGNS, que são instituições que ajudam as Pessoas Trans, encaminha-nos para a escola, tentam arranjar trabalho, o governo também ajuda as Pessoas Trans, até à seis anos atrás não tinha nada disso.</p> <p>A sociedade respeita mais a nossa condição, se você também respeitar as outras pessoas, mas isso é qualquer pessoa. Porque a travesti, tem imagem de delinquente, de marginal? (pergunta da respondente, indignada), como as travestis eram agredidas, eram mal tratadas, então elas respondiam na mesma moeda "né". Naquela época havia uma travesti famosa, aqui em São Paulo (Cris Negão), ela era considerada violenta, mas porque tinha que se defender, tinha que impor respeito, acabou por ser assassinada. Você era tratada tipo cachorro, "pera ai veado, primeiro os outros", eu ia na rua os homens chamavam "você, filho do João, filho da puta, vai jogar bola veado para virar homem", (indignada e nervosa), então aquilo era uma agressão, ai a travesti virava agressiva por isso, era agredida pelas palavras "a palavra dói mais do que um tapa na cara", e por causa disso ficamos com a fama de que "travesti corta a cara, travesti anda com gilete", hoje em dia a sociedade já aceita mais a travesti, você não houve dizer que uma travesti cortou a cara a alguém.</p> <p>Hoje em dia as pessoas aceitam melhor as transexuais, travestis, porque existem mais pessoas que se assumem, então o mundo mudou e os héteros tiveram que se habituar à geração que esta vindo, que é a geração dos homossexuais, (hoje em dia não são as trans, gays que tem que se habituar aos heterossexuais, mas sim ao contrário). Hoje existem mais leis que defendem as transexuais, travestis, gay, negros. Hoje a travesti já vais mais a congressos, a ter mais direito à palavra, na associação LGBT existe uma advogada que</p>

	<p>é travesti, ela vai a Brasília, a congressos, era uma coisa impensável à 6 anos atrás, mas existem mais travestis famosos, como a Valdemir Luxuria, que esta na Itália, minha amiguíssima, é trans, participou no congresso na Itália no Parlamento Italiano, ela foi Vereadora, depois passou para Deputada lá na Itália. Ela era gay, depois foi-se transformando em travesti, e depois fez a operação, e hoje em dia é uma transsexual, ela lutou bastante para chegar onde chegou, ela participou num "reality show "a ilha dos famosos na RAI italiana" e hoje ela defende a nossa causa, como muitos lutam também aqui no Brasil para termos direitos iguais as outras pessoas.</p> <p>Hoje com os direitos do LGBT, a gente não sofre tanto como antigamente, mas continua ainda o preconceito, por você ser trans, "se eu sou um gay e não tenho peito as coisas são mais fáceis" (revoltada), a partir do momento em que você tem um peito, se veste de mulher se transforma e fica afeminada, já tem dificuldades.</p> <p>Hoje é diferente ser trans, você tem as ONGS que defendem as travestis, em Santa Cruz tem um posto medico, onde fica o hospital em frente ao terminal Santa Cruz do metro, e ali nós temos toda a assistência para fazer análises, para você saber que tipo de hormônio você vai tomar, você passa pelo psicólogo, ele conversa com você, se quiser fazer a mudança de sexo começa a tratar das coisas ali também. Hoje, nós já temos tudo isso, coisa que não havia antigamente (fala com satisfação), hoje o governo comparticipa pelo SUJ, mas é uma fila de espera grande.</p> <p>Eu trabalhei na Itália e lá é quase a mesma coisa que aqui, só que lá as pessoas são mais educadas, elas podem ver as coisas, mas não vai falar para você aquilo que ele esta pensando, se você respeitar ele também te respeita, mas têm preconceito do mesmo jeito, mas eles sabem que podem ser punidos, pode dar cadeia.</p>
	<p>Deste que me conheço como trans, nunca tive grandes dificuldades de aceitação, mas não vou mentir, sofri bastante de discriminação, a minha família de início não me aceitou, mais pela parte da minha mãe nem tanto pelo meu pai, as minhas irmãs nunca se importaram. Até hoje a minha mãe as vezes escapa chamar ele e "não ela", o meu pai não fala isso, não sei se é pela convivência, pois vivi pouco tempo com ele e quando me reencontrou já me viu assim.</p> <p>Quando você já nasce feminina, você já cresce com "aquilo" entendeu,</p>

não foram influências de parentes, amigos, eu já nasci assim efeminada, desde criança toda a gente já se apercebia, já havia os comentários, que o seu filho é *gay*, é menina e fui crescendo assim efeminada, conheci a tomar o hormônio feminino sozinha, pois já tinha parentes que já eram travestis, já tomavam o medicamento, e tive a oportunidade, a chance de tomar também, foi fácil conseguir o medicamento e comecei a tomar com orientação de amigas das minhas “primas”, já havia um grupinho onde eram todas efeminadas já tomavam o medicamento. Você ia na farmácia comprava o hormônio feminino e tomava um todos os dias, já não pode parar. Hoje você já faz tratamento prescrito pelo medico, para você ver o quanto mudou desde aquela época.

Na altura fui aceita por poucas pessoas, muitas viraram a cara, tinha treze anos quando comecei a tomar hormônio, então foi difícil, as pessoas já te criticando, te julgando, apontando o dedo por causa da sua sexualidade e não pelo que você é, chamavam-me nomes, diziam seu veado, bichinha, elas causavam-me um mau estar, não era sofrimento, era desagradável. Quando a gente gostamos de nós como somos o que os outras dizem não importa muito, “dane-se”, mas na época o homossexual era apedrejado.

Em termos de trabalho tive poucas dificuldades, sempre se abriram as portas para mim, mas em relação à sociedade, no dia a dia, na rua, hoje é diferente mas no passado eu sofri muito, já apanhei de policia por ser trans por estar num lugar onde não estava fazendo “aquilo”, era um local de prostituição, aqui no centro, era na época em que havia as baladas, e por estar ali apanhei.

Nunca pensei fazer a mudança de sexo (nunca na minha vida, Deus é mais) (risos), eu sou transsexual, não sinto necessidade, não me incomoda, eu sempre fui bem feminina e me comportei como mulher, mas não tenho vergonha do meu pênis, se um homem quer ficar comigo tem que me aceitar do jeito que eu sou, hoje existem algumas que fazem a mudança de sexo, não é por se sentirem mais femininas mas por causa da discriminação, achando que amanhã ela vai ser bem aceita na sociedade porque é transsexual, tem nome de mulher na carteira de identidade e quando abrir as pernas tem uma vagina, não!. Eu conheço e até já tratei de pessoas que fizeram a mudança de sexo, mudaram o nome, fizeram tudo direitinho, mas, continuam a ser transexuais para a sociedade, para ser bem aceita tem que ser bem

	<p>feminina, ter corpo de mulher, voz de mulher, tem que ter mesmo mente de mulher e sair do meio, senão você vai ser sempre "veado" para a sociedade.</p> <p>Já aconteceu com amigas minhas que fizeram a mudança, e elas faziam programa e aconteceu um cliente dizer que ela castrada não era mulher, a minha amiga passou quase 2 anos no psicólogo antes de fazer a mudança e depois é discriminada. Ela ficou chocada, pois passou um longo processo para fazer a mudança de sexo, mas depois não é bem vista aos olhos dos outros, ela sofreu com isso.</p> <p>Eu hoje em dia sou uma pessoa feliz do jeito que eu sou, linda! e não tenho vergonha daquilo que eu tenho, duas tetinhas e algo mais (risos).</p> <p>Um travesti é aquele que se traveste de "dona", a transsexual é aquela que opta por fazer a mudança do sexo, a que não quer fazer a mudança é considerado travesti.</p>
--	--

Entrevista nº4 - Sílvia	
Perguntas	Respostas
<p>O que significa para si o Candomblé? Porque?</p>	<p>O Candomblé para mim não é religião, vem dos ancestrais, é uma hierarquia, é um estilo de vida na qual nós louvamos aquilo que nós não enxergamos, porém sentimos a energia, o Candomblé para mim é aquilo que vem da minha raiz, são as pessoas escravas que trouxeram forçados para esta terra, é a lagrima no mendro em cima de chibatadas, é o sofrimento por tudo aquilo que eles passaram, acima de um grito de liberdade, o Candomblé é isso, e é amor (fala com emoção), é paz, é a vitória e o sucesso de cada um. Levamos uma vida sofrida sem sim e sem não, temos que adicar de muita coisa, porém levamos uma vida com muita alegria.</p>
<p>Como teve contacto com o Candomblé?</p>	<p>A minha mãe era crente da Igreja Congregação Cristã do Brasil, fomos todos batizados, os meus irmãos e eu, ela viu-se de repente num desespero por ver o filho numa cadeira de rodas, sem ter o porquê, então ela fez o quê? Como mãe é mãe, ela acredita num copo de água benzido, levou-me a uma benzedeira, foi a partir daqui que começou a minha vida dentro da religião, nessa altura fui recolhida, me raspavam, fizeram o meu Santo, eu e a minha mãe pensávamos que era só uma</p>

	<p>benzedura, mas não. Quando tomei consciência pensava que tinha feito um pacto com ele (Diabo), porque era o que os crentes pensavam, os evangélicos, então acabei-me afastando da igreja crente, mas passado um ano acabei por voltar para lá, só que ai eu vi que aquilo não era aquilo, e aquilo fazia-me pensar porque naquela casa (Terreiro), que todo mundo dizia que era o Diabo eu via simplesmente a transformação, eu via aquele que entrava doente e saia bem, aquele que entrava sem dinheiro e sai com, aquele que entrava “misere misere” e depois melhorava, eu via gente sem emprego e depois com emprego, então eu comecei a analisar isso e via também a parte da religião, a parte dos evangélicos, do cristão, porque? Porque eu, a minha mãe e os meus irmãos, tínhamos uma vida muito sofrida, nós comíamos chuchu, isso quando tinha, porque quando não tinha ficávamos sem comer, nós sempre sofremos muito, era muita briga, o meu pai deu uma facada na minha mãe, levava prostitutas para casa, tinha sexo a frente dela, isso foi um trauma muito grande, quando eu fui para a minha religião (Candomblé) (diz com ênfase e segurança), eu vi que tudo isso podia ser mudado, foi quando eu tive fé na minha religião, eu tive fé em cima daquilo, eu sou uma pessoa que só acredito vendo, sou muito pé no chão, sou teimosa, só que ali não tinha o que teimar, é uma energia muito grande, mesmo eu estando acordada, consciente, eu não me conseguia dominar, era uma energia tão forte que me fazia levantar de uma cadeira e andar, mesmo eu me tentando dominar eu não conseguia controlar aquela emoção, aquele transe e essa foi a realidade de um laô (último grau na hierarquia), de uma pessoa incrédula.</p>
<p>Houve ou há algumas mudanças na sua vida cotidiana a partir do momento em que contactou o Candomblé?</p>	<p>Acredito que não houve mudanças muito bruscas na minha vida do dia a dia desde que encontrei o Candomblé, porque tudo o que você faz por prazer, não há mudança há concordância, você tem que se programar, arranjar tempo, mas você faz com amor, então é um prazer participar em todos os processos do Candomblé.</p>
<p>Acha que o Candomblé acolhe bem as Pessoas Trans? Melhor ou pior que as outras</p>	<p>Acolhe melhor por vários fatores, começa pela mão-de-obra, uma casa de Candomblé tem muita mão-de-obra, desde limpar a casa, cozinhar, ajudar na preparação das festas, então quem vem para ajudar não importa quem seja, a nossa religião acolhe malandro e tudo mais, não estamos ali para julgar ninguém, quer vir é bem-vindo. Outro fator é</p>

religiões?	<p>você ter a casa cheia na altura do toque.</p> <p>O Candomblé a única religião que abraçou a diversidade e o gênero, ele não quer saber se a pessoa é homossexual do gênero masculino ou feminino, se a pessoa tem dinheiro ou não, se é aleijado ou não, simplesmente ajuda as pessoas é essa a minha visão da religião. Eu não posso seguir uma religião, eu não sou Católica, nem Evangélica, a minha religião é mais forte que tudo isso, porque quando eu, numa altura entrei numa Igreja para me abrigar, simplesmente fui posta para fora (lagrima no olho), na minha religião não quando você não tem para onde ir, você vem para cá (Terreiro), você deita, come, toma banho, descansa, conversa, é muito bem tratada, tentam resolver o problema, temos amor, o Candomblé é amor, amor a nós e aos outros, é dar sem pretender nada em troca, os nossos ancestrais ensinaram isso para nós, pois eles só tinham a roupa do corpo, as outras religiões não fazem isso.</p>
Ocupa algum lugar na hierarquia do Candomblé? Qual? Gostava de estar outro lugar?	<p>Não ocupo nenhum cargo, mas sou uma das mais velhas na Casa da minha Mãe, sou a primeira lansã da Casa da minha Mãe, não quero ter cargo na Casa dela, quero ter a minha própria Casa, já sou Babalorixá, dentro da casa da minha mãe quero ser respeitada pela hierarquia que carrego, tenho muitas responsabilidades como todos sabem, lá dentro quero ser respeitada como Babalorixá, se um dia Oxum ou Ossosi me quiser dar um cargo, eu aceito com muito gosto, sou filha deles e ai vou administrar o meu posto, o meu cargo, a cadeira que me foi dada.</p>
Acha que os responsáveis máximos da hierarquia do Candomblé aceitam que as Pessoas Trans possam assumir lugares cimeiros?	<p>Os responsáveis máximos não aceitam, existe uma palavra que é homossexuatransfobia (não tem a certeza como se diz), "que é o preconceito do homossexual contra a transsexual", como disse Cássio Rodrigues da diversidade de Brasília que agora é Vereador, ganhou por pouco, mas ganhou na diversidade, ele me mandou esta palavra porque eu estava sendo vítima desse mesmo preconceito dentro da minha religião a quase um mês atrás, por um lao de quatro anos (último grau na hierarquia), ele publicou assim na página do <i>Facebook</i> dele, (ele partiu um obi no chão, não tirou o olho do obi), e disse olha o que o meu obi diz, o que o meu jogo diz dos Pais de Santo travestis, se são marnoteiros ou não, e do povo de Oxalá que vira de Exú", ele é homossexual e colocou isso, fui reclamei, pinteí o sete, coloquei a minha indignação no <i>Facebook</i> e 300 e muitas pessoas estiveram a meu favor, o Pai de Santo dele que é <i>gay</i>, falou a mesma coisa, um</p>

	<p>senhor de idade concordando com aquilo de errado que o filho tinha feito em vez de educar.</p>
<p>Já frequentou algum Terreiro onde sentiu que não era bem-vinda?</p>	<p>Vamos mexer numa ferida muito grande, ela vai sangrar e ela vai inflamar, sabe porquê? Os transsexuais (silencio), eu passei por isso, o meu nome perante as pessoas é Sílvia mas na minha documentação é Sílvio, mas quando eu fui para a religião, se eu ia a numa casa de uma Mãe de Santo ou uma lalorixá hétero, proferiam comentários como “este veado quer se fazer de mulher”, ai eu apanhava, fui muito judiada, “matei muito frango na cara” por causa disso, fui muito humilhada, ai se eu ia para uma casa de uma Pai de Santo hétero eu era mais pisada ainda “este veado quer só se fazer de macho dentro da minha casa, tem mais é que sofrer”, fui para casa de um Pai de Santo, onde eu me levantava às quatro da manhã e esfregava o chão todo, e quando ele se levantava tinha que ter tudo pronto, comida feita, roupa lavada e dobrada, ele falava que “se veado tinha que sofrer, travesti tinha que sofrer muito mais”, porque ele jamais ia ver uma travesti numa roda do Candomblé de saia, até ai eu concordo com ele, mas existiam homossexuais na casa muito mais efeminados do que eu, sempre fui muito discreta, mas eles eram tratados com carinho, eu não! Só porque eu era uma transsexual, fui muito humilhada por causa do peito.</p> <p>Hoje dentro de Salvador, as transsexuais e as travestis, entram em contacto comigo para rasparem o Santo (admirada), querem que eu vá lá para lhes dar as obrigações, lá foi proibido de recolher uma transsexual dentro do Roncó (local de recolhimento dentro do Terreiro), e o pior de tudo é que aqueles que proibiram são homossexuais, nós tínhamos que nos apoiar, dentro do Candomblé nós sabemos nos comportar, tem algumas abusadas, mas sabemos nos colocar. Mas, lá em Salvador alguns dos Candomblés mais tradicionais não aceitam as transsexuais no seu Barracão, outros aceitam se você tiver dinheiro, porque quando eu paguei muito bem eu fui considerada e era tratada como mulher lá. Eu conheço quem pagou muito bem para uma Mãe de Santo lhe dar as obrigações, porque quando eu paguei muito bem eu fui considerada.</p>
<p>No seu entender como é que as outras religiões vêm as Pessoas</p>	<p>Sendo obrigadas hoje a assumir, a aceitar o terceiro sexo, sabe porquê? Se não aceitarem, estão vendo que o género GLBTT, esta crescendo e que o meio deles existe, então é uma forma de poderem terem o dinheiro deles. A Igreja Católica estava perdendo fieis para o</p>

<p>Trans no Candomblé?</p>	<p>Candomblé, assim como para outras religiões, eles foram obrigados a aceitar. Bato palmas para o Papa Francisco, porque ele foi maravilhoso pois mostrou que nós somos Seres Vivos, ele mostrou que nós somos pessoas iguais às outras, a Igreja Católica, devagarinho, esta abrindo e também os cristãos, hoje eu vejo gays no culto evangélico também.</p>
<p>Acha que o Candomblé tem algum papel na luta contra a discriminação sexual das Pessoas Trans?</p>	<p>Se a pessoa for homossexual mas não trans, sim, mas se a pessoa for homossexual mas trans, não, um homossexual normal um homem, ele vai lutar a favor dele vai mostrar que existem leis e tudo mais, vai defende-lo, a partir do momento em que este homossexual passa a ser um/a transsexual, você pode ter a certeza que perante a nossa religião não será aceite pelos próprios homossexuais, não é pelos heterossexuais, os homossexuais não aceitam uma transsexual dentro do Candomblé. O preconceito vem mais do homossexual do que do heterossexual, você sabe porque os políticos da diversidade não ganharam por pouco, devido aos próprios homossexuais, se você é gay, vem outra gay e diz "imagina que eu vou dar voto para essa gay". A travesti tem por instinto defender o homossexual, por achar que eles são mais frágeis do que ela, quando se fala de travestis e transsexuais as pessoas imaginam uma briga, um paredão, prostituição, a vida ensinou ela a ser briguenta, então quando ela vê um homossexual ou uma bicha ou um vulgo "viadinho" a ser apontado ela é a primeira a se colocar na frente para os defender, eu já fiz isso, defendendo veado que eu não conhecia, esse é o meu ponto de vista e a minha vivencia dos 9 anos de sofrimento em que fui mendiga, foi isso que me ensinou, dentro da religião e fora da religião.</p>
	<p>Nem o Candomblé, nem outra religião nem a sociedade de uma forma geral esta preparada para receber uma transsexual, eu tive uma discussão em Brasília, eu fui a primeira Delegada da Diversidade Transsexual de Matriz Africana a ir para Brasília a participar na 3º Conferencia da Igualdade Racial Nacional de Matriz Africana, eu fui vítima de preconceito, assim que eu chego estava o meu nome Sílvia em todos os computadores mas devia estar o meu nome social que teria de ser respeitado porque foi dado Sílvia, e se a lei me assiste, a lei me ampara, quando fui para o hotel foi a mesma coisa eu dei o nome Sílvia e voltaram a colocar Sílvia e me colocaram num quarto com um homem, fiz uma pergunta para a Eloisa Barbosa e a para a Dilma, onde estavam 5000 Pessoas a assistir "eu tenho isso gravado" quando falei dirigi-me ao Juiz Máximo da SEPIR e da CONAPIR e</p>

disse o senhor que esta sentado ai, o senhor aceitaria uma transsexual com próteses de silicone que dormisse com o senhor no mesmo quarto, numa outra cama?, o senhor aceitaria? se disser que sim o senhor é um hipócrita, sabe porque? para não aguentar a gozação de todos aqui, porque vocês me colocaram no quarto com um homem, sabendo que eu era toda feminina, e saquei a minha ficha, esta aqui, tudo o que eu exigi, nada foi cumprido, no outro quarto ao lado tinha um rapaz de barba de batom, mas o nome dele era Keila, ele por ser um gay podia ter um quarto só para ele eu que tinha próteses de silicone e toda feminina dera-me um quarto com um homem, foi para zoar comigo e com o homem, fui vitima de preconceito. As pessoas não estão preparadas, não é só as religiões é o País, não estão preparados para receber uma transsexual em nenhum lugar, eu acho que deveriam ser publicadas mais coisas sobre as leis que nos assistem, saber que você pode dar o nome de Sílvia e ser respeitada, ou qualquer nome.

Aplicado ao Pai de Santo

Entrevista ao Pai de Santo Ahmed Win adewã	
Perguntas	Respostas
O que pensa do Candomblé?	<p>O Candomblé é uma religião, é o que me liga com o meu Deus, é uma religião de resistência. O Candomblé tem perdurado precisamente com essa resistência, o Candomblé sempre foi uma religião de pobres, de senzala de subúrbio, diria que é uma religião de excluídos pela própria doutrina do Candomblé, ele aceita as pessoas como elas são e isso as vezes não é bem visto pelas outras religiões que têm muitos tabus, muitas regras, no Candomblé não, ele aceita o Ser Humano como ele é, parte da natureza (afirma com convicção e orgulho).</p> <p>Somente existe um Deus seja do Islão do Catolicismo ou do Candomblé. Algumas pessoas dizem que o Candomblé é uma religião politeísta, que cultua vários Deuses, eu não diria assim, se fosse assim o Catolicismo também seria, pois as pessoas rezam para vários Santos, não diretamente para Deus, pedem para Jesus Cristo interceder, para Nossa Senhora interceder, então isso é uma forma de politeísmo, no Candomblé também é assim, Deus esta ali, deixou tudo estipulado, as leis da natureza estipuladas, então você vale pela sua força da natureza, você pede para o seu Orixá, para aquele que te guia da melhor forma possível, não é que a pessoa do Candomblé vai sofrer menos ou mais que as outras pessoas, só que nós temos uma visão diferente do sofrimento.</p> <p>As religiões Judaico Cristãs têm uma idolatria muito grande pelo sofrimento, pelo martírio, diferente do Candomblé. O Candomblé é algo imediato, a felicidade tem que ser agora, é agora que eu tenho que ser feliz, se eu tenho um problema agora, é agora que eu tenho que resolve-lo, não é rezando que se vai resolver os problemas, tem que haver uma solução imediata “algo que mate a minha fome, que me dê trabalho.</p>
Em que sentido o Candomblé contribui para integrar as Pessoas socialmente?	O Candomblé contribui para integrar as pessoas socialmente, aceitando-as como elas são, sem as julgar ou criticar, pois cada uma faz parte da sociedade independentemente do seu género sexual, da sua identidade de género, de ser hétero, homo, bi, “bam”, o importante é a pessoa, e cada um tem uma função no

	<p>funcionamento da sociedade, dentro de Candomblé é assim, independente do que você faça, você é respeitado pelo que você é, “você é você!”. Ele dá oportunidade a todas as pessoas, todos/as tem direitos, mérito e qualidades independente da sua opção sexual ou género, se você passar por todos os percursos como todo mundo, você vai chegar lá, o facto de você se tornar um velho já é <i>status</i>.</p>
<p>Que alterações sentiu na sua vida quotidiana a partir do momento em que contactou com o Candomblé?</p>	<p>Eu sou do Candomblé deste que me conheço por gente, embora tenho sido criado por família islâmica, o meu pai e a minha mãe, eles também eram iniciados no Candomblé, então o Deus que eu conheci é um Deus Piadoso, um Deus justo, é o Deus da natureza, não é esse Deus cruel, vingativo, esse que julga, que dá prioridade a uns e que exclui outros, não foi isso que eu aprendi, não foi esse Deus que eu aprendi a amar.</p>
<p>Considera que o Candomblé acolhe melhor as Pessoas Trans do que as outras religiões? Justifique a sua resposta?</p>	<p>É facto que o Candomblé acolhe melhor as Pessoas Trans do que as outras religiões, sempre teve travestis, transsexuais, nos Terreiros, ai são mais aceites, é um lugar onde vão crescer onde vão ter um <i>status</i>, onde vão ser respeitados/as como pessoas, onde a experiencia de vida deles/as vão ser úteis para alguém, porque ele/as podem ser um sacerdote ou uma sacerdotisa, eles/as estão guiando pessoas, então a idoneidade deles/as vão ser postos/as à prova a todo o instante na comunidade onde vão viver, eles/as são exemplo, como eu sempre digo “a palavra convence mas o exemplo arrasta”, então não tem como uma pessoa pregar uma coisa e as pessoas verem outras, que é o que acontece com muitas outras religiões.</p>
<p>Considera que as Pessoas Trans assumem os mesmos lugares cimeiros no Candomblé? Justifique?</p>	<p>As Pessoas Trans podem chegar ao topo da hierarquia! Se for um rodante sim, se o Orixá pegar a cabeça dele/a, ele/a pode chegar ao cargo máximo, cada pessoa com as suas qualidades, os seus defeitos, as suas fraquezas, tudo isso é levado em consideração, por exemplo ela por mais que vista saias ou seja uma transsexual jamais será uma Equede, que é um cargo só dado as mulheres com útero, mas pode ser Ogã (dizem que Ogã só pode ser homem não!), o Orixá é que escolhe o Ogã, (Ogã significa Senhor), para representar o Barracão, então a pessoa perante a sociedade tem que ser uma pessoa integra, com princípios, uma pessoa que vai dar o rosto à tapa, ninguém vai respeitar uma travesti, uma bichinha soltando frango, não é preconceito, é como o cargo da Presidência</p>

	<p>da República, você não vai por um garoto de 20 anos num cargo desses, ele tem que ter uma certa idade, experiência de vida/política, é a mesma coisa na religião, tem que se saber comportar em qualquer lugar, independentemente de você ser travesti, lésbica, gay, o comportamento de você com as pessoas é avaliado pelo que você é com as pessoas.</p> <p>Eu conheço transsexuais Pais de Santo, eu tenho um filho transsexual, e ela é chamada de Pai, ela podia ter optado por ser chamada pelo nome do Orixá dela que é o correto, mas ela prefere ser chamado de Pai e todo mundo sabe que é uma mulher, uma transsexual, mas perante o Orixá ela se apresenta como Pai, dentro da religião ela faz questão de ser chamado assim, e não foi imposição minha, muito pelo contrário eu respeitaria qualquer decisão dela, também tenho uma irmã trans.</p> <p>Existem vários cultos dentro do Candomblé exclusivamente só de mulheres e outros só de homens, por exemplo o culto a <i>Egumgum</i> na Ilha da Itaparica, que é direcionado só para homens, apesar das mulheres terem acesso ao culto, mas os cargos principais são de homens, já o culto das <i>lamis</i> é exclusivamente de mulheres.</p>
<p>Já frequentou algum Terreiro onde sentiu que não era bem-vindo? Justifique as razões?</p>	<p>Eu tenho 44 anos de Santo e nunca ouvi falar de um Barracão que rejeita-se ou não aceita-se uma pessoa diferente da maior parte, por ser isto, aquilo ou aquilo outro, nunca! Mas já vi igrejas fazerem isso.</p>
<p>Como é que acha que as outras religiões vêm os seus praticantes no Candomblé?</p>	<p>As outras religiões veem os Candomblécistas como feiticeiros, independentemente da religião, tanto a Católica como a Evangélica, tivemos mais aceitação pelo Catolicismo, pois esta há muito mais tempo no Brasil do que a Evangélica, que surgiu há pouco tempo, essa ordem evangélica.</p> <p>O Catolicismo até tinha uma certa simbiose com o Candomblé "eu não te vou perturbar e você também não me perturba, porque eu sei que as negras que fazem parte da Comunidade da Nossa Senhora da Boa Morte, são todas negras, forras que iam guardando dinheiro para comprarem a "alforriagem" de outros, uma parte do dinheiro ia para a igreja, então a igreja não ia interferir contra isso, porque a sua parte estava sendo tirada e as negras faziam as penitências, faziam as orações, aquela coisa toda como</p>

	<p>fiéis Católicas Apostólicas Romanas, mas nunca deixaram de ser do Candomblé” , todas as participantes da Nossa Senhora da Boa Morte são <i>lolorixá</i> antigas, que é um culto só de mulheres.</p> <p>Há muitas pessoas de outras religiões que procuram o Candomblé precisamente porque ele dá uma solução mais rápida aos problema da pessoa, então é mais pratico e rápido as pessoas pagarem por determinado trabalho, depois volta para a sua religião como se nada tivesse acontecido, e se é Católica, simples vai confessar-se, o padre dá rezas, umas Ave Marias e esta tudo perdoado e você continua Católico/a Apostólica Romana e são essas pessoas que mantem o Candomblé.</p>
<p>Que papel reconhece ao Candomblé na luta contra a discriminação sexual das Pessoas Trans?</p>	<p>O facto do Candomblé existir nos dias de hoje, já é resposta para lutar contra a discriminação sexual seja dos transsexuais, travestis gays, lésbicas, ou qualquer outra pessoa, é uma religião de resistência, de força, mesmo que a lei proíba, mesmo que a bancada evangélica ganhe força, o Orixá vai ganhar mais força, se você me proibir de cultuar o meu Orixá nos lugares próprios (terreiros), você vai cultua-lo em sua casa, é sempre possível, “<i>Kó sí ewé, kó sí Orixá</i>” sem folhas não há Orixá.</p>
<p>Acha que o candomblé contribui para a felicidade dos seus praticantes? Porque diz isso?</p>	<p>Acho que todas as religiões procuram contribuir para a felicidade e bem-estar dos seus praticantes, o Candomblé faz a parte dele, todas as religiões fazem isso, se a Igreja Evangélica não tivesse tanta força não teria tantos adeptos, o Candomblé faz da forma dele, levando a nossa cultura as nossas tradições, os nossos preceitos. A partir do momento em que você tem consciência de quem você é mesmo, honrando a sua ancestralidade, eu acho que você é feliz, porque, como você pode saber para onde vai se não sabe de onde você vem, o Candomblé assim contribui para a busca da felicidade.</p> <p>Definiu o Candomblé, com uma cantiga em loruba,</p> <p>“Awa ô soro ilê wá ô Awa ô soro ilê wá ô É sin ka o pê, ô ê É sin ka o pê Kawa ma soro</p>

	<p>Awa o soro ilê wa ô”</p> <p>Que significa, que nós continuaremos a existir cultuando os nossos Orixás, mesmo que qualquer pessoa proíba, continuamos dentro das nossas casa cultuando os nossos ancestrais.</p>
--	--

