

**DOSSIÊ TEMÁTICO:** Formação Docente, Práticas Pedagógicas e Relações Raciais e de Gênero

 <https://doi.org/10.22481/praxisedu.v16i39.6364>

**TRAVESTILIDADES E TRANSEXUALIDADES NO CANDOMBLÉ E NA  
EDUCAÇÃO: UM ENSAIO A PARTIR DE EXPERIÊNCIAS**

TRANSVESTITINESS AND TRANSEXUALITIES WITHIN CANDOMBLÉ AND  
EDUCATION: AN ESSAY ON EXPERIENCES

TRAVESTILIDADES Y TRANSEXUALIDADES EN EL CANDOMBLÉ Y LA  
EDUCACIÓN: UN ENSAYO ACERCA DE EXPERIENCIAS

*Erisvaldo Pereira Santos*

Universidade Federal de Ouro Preto – Brasil

*Catarina Dallapicula*

Universidade do Estado de Minas Gerais – Brasil

**Resumo:** A presença de pessoas trans no Candomblé e na sala de aula tem reivindicado que as comunidades de culto e da formação docente reconheçam o corpo material dos sujeitos da experiência religiosa e da relação de ensino-aprendizagem para além dos essencialismos naturalizados como tradições. Da mesma maneira que na comunidade de culto, o corpo material importa para as relações que nela se estabelecem; na educação o corpo que aprende também importa para se pensar como ele aprende e o que ele ensina nas relações de alteridade. Nosso objetivo é refletir como as tradições podem ser ressignificadas a partir de uma discussão sobre as nossas vivências, com base em narrativas da história do candomblé e também da experiência educativa com travestilidades e transexualidades. A ancoragem teórica dialoga com as obras de Ruth Landes (2002), Judith Butler (2015) e Emmanuel Lévinas (2010). O ensaio se caracteriza como uma reflexão sobre as vivências dos autores com os sujeitos mencionados em tela. O resultado da discussão constitui-se como um aporte para o debate público e educativo com travestis, transexuais e pessoas transmasculinas no Candomblé e na sala de aula, em prol da vida e da felicidade dessas pessoas.

**Palavras-chave:** Tradições no Candomblé. Educação escolar. Travestilidades e transexualidades.

**Abstract:** Transsexual people's presence within Candomblé and classrooms have been demanding that both the worship and teachers' training communities recognize the material body of the subjects of the religious experience and the teaching-learning, beyond the essentialisms treated as natural traditions. As well as the material body matters for the relationships within the worship community, on education the body that learns is also important to think of how it learns and what it teaches within otherness relations. We aim at reflecting on how the traditions may receive new meanings by discussing our experiences, narratives from Candomblé's history and also the educational experience with

transvestites and transexuals. It receives theoretical contribution from the works by Ruth Landes (2002), Judith Butler (2015) and Emmanuel Lévinas (2010), among others. The essay develops as a reflection on the experiences of the authors with its subjects. Its results are thought of as basis for educational public debate with transvestites, transexuals and female-to-male people within Candomblé and classrooms, advocating for their lives and happiness.

**Keywords:** Candomblé's traditions. School education. Transvestitiness and transexualities.

**Resumen:** La presencia de personas transexuales en el Candomblé y en la escuela ha afirmado que las comunidades de culto y la educación docente necesitan reconocer el cuerpo material de los sujetos de la experiencia religiosa y la relación de enseñanza-aprendizaje más allá de los esencialismos naturalizados como tradiciones. Al igual que en la comunidad de culto, el cuerpo material es importante para las relaciones establecidas en la educación, el cuerpo que aprende también es importante para pensar cómo aprende y qué enseña en las relaciones de alteridad. Nuestro objetivo es reflejar sobre cómo las tradiciones pueden ser re-significadas a partir de una discusión de nuestras experiencias, basadas en narraciones de la historia con el candomblé y también de la experiencia educativa con travestis y transexuales. Dialogamos con el contenido teórico de las obras de Ruth Landes (2002), Judith Butler (2015) y Emmanuel Lévinas (2010). El ensayo se caracteriza como una reflexión acerca de las experiencias de los autores con los temas mencionados. El resultado de la discusión constituye una contribución al debate público y educativo con travestis, transexuales y personas transmasculinas en Candomblé y en el aula, a favor de su vida y felicidad.

**Palabras clave:** Tradiciones en el Candomblé. Educación escolar. Travestilidades y transexualidades.

### Primeiras reflexões sobre experiências e felicidade

O presente ensaio parte das experiências e reflexões de um homem negro, bissexual, candomblecista, professor universitário, pesquisador das relações étnico-raciais e das religiões brasileiras de matrizes africanas, ativista do movimento social negro e dos direitos humanos; e de uma mulher cis, socialmente considerada como branca, bissexual, atéia, transfeminista, professora universitária, com experiência em movimentos feministas, em pesquisas e ativismo LGBTI. Além disso, atua em parceria com travestis, mulheres e homens transexuais e pessoas transmasculinas em entidades como a ANTRA e IBRAT, visando o aumento do acesso e permanência dessa população na educação, além de ampliação da qualidade de vida desses sujeitos. Os aprendizados compartilhados pelos autores a partir de suas vivências com travestis, mulheres transexuais e pessoas transmasculinas no Candomblé e na Educação provocam a reflexão sobre como nesses dois espaços de tradições são questionadas ou ressignificadas a partir da chegada de corpos que promovem o encontro com a alteridade, ainda que, a maior parte do tempo, possam estar apenas requerendo o direito de existir. Dessa forma, não propomos um discurso que substitua ou tome o lugar de fala desta população, mas

que assumam nosso lugar de fala, como sujeitos da religião de das instituições educacionais, implicados com nossos papéis em relação a suas vivências.

As possibilidades de intervenção nos corpos humanos com hormônios, implantes, cirurgias e procedimentos estéticos para adequá-los às experiências de si e o reconhecimento do direito de acesso desses sujeitos (travestis, mulheres e homens transsexuais) aos diversos espaços sociais têm reivindicado mudanças de atitudes e de interpretação no Candomblé<sup>1</sup> e na educação. As transições realizadas pelas pessoas estão diretamente fundamentadas na saúde corporal e na serenidade do espírito, que são condições para uma existência feliz. Aceitar ou rejeitar a convivência social e religiosa com corpos travestis, transexuais e transmasculinos, cujas materialidades não se encaixam nos binarismos interpretados como naturais, nesses ambientes de culto e de aprendizagem, tem sido objeto de debates calorosos tanto no Candomblé quanto na educação, como agências de socialização secundária. Conforme assevera Guacira Lopes Louro, “o debate sobre as identidades e as práticas sexuais de gênero vem se tornando cada vez mais acalorado, especialmente provocado [...]” (LOURO, 2010, p. 9-10) pelos movimentos sociais ligados a diferentes vertentes feministas e de direitos da população travesti e transexual. No entanto, em grande parte dos espaços de socialização, o discurso sobre a naturalidade dos binarismos de gênero parece ainda inquestionável e é aplicado para impor restrições às vidas e ao acesso dos corpos que ali circulam.

Até a sua chegada nesses espaços de culto religioso e de aprendizagem sistematizada, travestis, transexuais e pessoas transmasculinas já enfrentaram uma longa batalha em busca de reconhecimento e afirmação nos diferentes espaços sociais, sendo frequente o afastamento das famílias (voluntário ou resultante de expulsão de casa) por considerarem inaceitável a existência de vidas travestis, transexuais e transmasculinas. Mesmo nos casos em que há apoio incondicional da família, essa transição é marcada por altos e baixos momentos de autoestima, devido ao reconhecimento nos demais espaços de socialização. Desde a primeira infância, os corpos sofrem intervenções que ditam o que é ser feminino ou masculino, como processos disciplinares de atribuição de performances, as quais são consideradas adequadas a cada corpo com base na identidade de gênero que lhe foi atribuída ao nascer. Conforme assevera Preciado, o gênero é então “prostético, ou seja, não se dá senão na materialidade dos corpos. É puramente construído e ao mesmo tempo inteiramente orgânico. Foge das falsas dicotomias metafísicas entre o corpo e a alma, a forma e a matéria.” (PRECIADO, 2019, p.

---

<sup>1</sup> Termo Candomblé será utilizado aqui como religião brasileira de matriz africana, que segundo relatos históricos apareceu registrado na imprensa soteropolitana em 1826, referindo-se a um espaço de culto na região do Quilombo do Cabula. (OLIVEIRA; SPINOLA; REIS, 2016, p.8)

416-417). Ainda assim, volta e meia a questão do que é ser uma “pessoa normal” (em relação ao binarismo de gênero) surge nos mais diferentes contextos, em conversas atravessadas, piadas de mal gosto ou mesmo em atitudes preconceituosas. Vejamos um relato de um dos autores deste ensaio:

Antes de uma festa em um Candomblé em Salvador, aguardávamos sentados do lado de fora do salão de festas: uma iyalorixá, dois babalorixás (sacerdotisa e sacerdotes do Candomblé), uma equedi (sacerdotisa auxiliar) e um senhor branco, cadeirante, que apresentava ser alguém pertencente à hierarquia de algum terreiro de Candomblé. Enquanto conversávamos, passou em nossa frente uma travesti negra que usava trajes masculinos nos quais a blusa deixava à vista o tamanho dos seios, mas calçava uma sandália rasteira feminina. Não usava pano na cabeça, nem o famoso pano da costa que é considerado uma indumentária exclusivamente feminina. Logo que ela terminou de passar, o senhor sentado na cadeira de rodas vociferou: “Ele devia tomar vergonha na cara e não entrar para dançar na roda de um Candomblé como este, cujo responsável é uma pessoa de grau de importância e reconhecimento na religião.” Indignado, na condição de babalorixá, negro, intelectual e ativista dos direitos humanos, reagi imediatamente ponderando com ele o fato de que a travesti estava ali em virtude do respeito e do acolhimento que ela recebia na casa. Sendo assim, a discriminação e o questionamento só revelavam a dificuldade que continuamos a ter com a presença desses corpos no Candomblé. Efetivamente a minha indignação maior se devia ao fato de ouvir aquilo de alguém que, cotidianamente, enfrenta discriminação e problemas da ordem da acessibilidade. Uma pessoa da hierarquia do Candomblé (a equedi) concordou comigo e as outras pareciam concordar com ele, mas não disseram nada.

Esse relato poderia se somar a tantos outros em que presenciamos travestis, mulheres, homens e transsexuais sendo vítimas de discriminação e exclusão em liturgias do Candomblé, nas quais são estigmatizados como pessoas inadequadas para integrarem a roda de dança durante o xirê<sup>2</sup>. Embora a discriminação de homossexuais no Candomblé seja registrada desde os estudos realizados por Ruth Landes no final da década de 1930 e início de 1940, há no senso comum uma ideia de que homossexuais, lésbicas, travestis e transexuais são bem acolhidos no Candomblé. Nossas experiências de atuação no Candomblé e na escola têm nos levado a refletir sobre os significados das atitudes, relações e dos discursos estabelecidos nas lógicas da tradição religiosa e da pedagogia da normalidade dos corpos. Decidimos elaborar e tornar públicas estas reflexões, justamente porque, muitas vezes

<sup>2</sup> Ordem em que são cantadas e dançadas as invocações aos orixás no início das cerimônias festivas ou internas. (CACCIATORE, 1977, p.266).

ativistas e acadêmicos se referem ao Candomblé como um ambiente religioso sem discriminações que “pode ser uma salvaguarda para os estigmas e discriminações usualmente dirigidas aos ‘homens que gostam de homens’ e às ‘mulheres que gostam de mulheres’, [...]”(TEIXEIRA, 1987, p.39). Assim, ele seria diferente da escola que muitas vezes funciona como uma das instâncias realizadoras de “uma pedagogia que reitera identidade e práticas hegemônicas enquanto subordina, nega ou recusa outras identidades e práticas [...]” (LOURO, 2010, p. 25). Almejamos que esta reflexão se torne um aporte para o debate público sobre o acesso e permanência de travestis, mulheres e homens transexuais e pessoas transmasculinas no Candomblé e na educação, em prol da vida e da felicidade dessas pessoas.

Quando nos deslocamos do ambiente do Candomblé e entramos no espaço da escola, nos deparamos com situações em que travestis e transsexuais reivindicam direitos e respeito. A mulher cis, autora deste texto, na condição de professora, já acompanhou situações em que um estudante de ensino médio, pessoa transmasculina, dependia da ajuda de colegas que vigiavam o corredor da escola para ter certeza de que a coordenadora pedagógica não estava vindo quando ia usar o banheiro masculino; além de atender servidores de uma universidade pública que pediam ajuda por compreenderem que não sabiam como atender estudantes travestis e transexuais na garantia de seus direitos ao fazerem registros acadêmicos considerando que a instituição não havia oferecido formação alguma. Percebemos então, o estabelecimento de relações de fortalecimento e ampliação das possibilidades de vida de travestis, mulheres e homens transexuais e pessoas transmasculinas, a partir da criação de redes de reconhecimento.

Essas relações são estabelecidas a partir de diferentes níveis de compreensões que tanto têm a ver com as condições materiais de vida quanto com os horizontes de busca do bem-viver e da felicidade, que transcendem as condições materiais. Ainda que projetos de vida humana direcionados para a felicidade venham recebendo críticas racionais desde o nascimento da filosofia grega até nossos dias, mesmo assim, sua busca continua sendo almejada na ordem do bem viver. Na história da Filosofia Grega, a busca pela vida feliz foi objeto de uma carta que o grego Epicuro escreveu a Meneceu três séculos antes da era cristã. Nessa carta, além de encontrarmos uma crítica ao fatalismo e aos determinismos naturais, a saúde do corpo e a serenidade do espírito são indicadas como condições para a finalidade da vida feliz (EPICURO, 2002, p.35). Na história do pensamento africano e nas práticas rituais do Candomblé, as noções de força vital e de axé estão diretamente vinculadas ao bem viver e à felicidade.

Embora a doutrina epicurista tenha sido “confundida com o gozo imoderado dos prazeres mundanos, como se não se distinguisse do hedonismo puro e simples.” (LORENCINI; CARRATORI, 2002, p. 10), na verdade a reflexão de Epicuro o constitui na condição de um pensador que mais criticou o fatalismo e os determinismos naturais, advindos da filosofia de Demócrito. Em razão disso, após produzir uma crítica sobre falsos juízos atribuídos aos deuses por uma maioria que tem opiniões equivocadas sobre a ação das divindades, ele assevera que: “Mais vale aceitar o mito dos deuses, do que ser escravo do destino dos naturalistas: o mito pelo menos nos oferece a esperança do perdão dos deuses através das homenagens que lhes prestamos, ao passo que o destino é uma necessidade inexorável.” (EPICURO, 2002, p.49).

A crítica que Epicuro faz às falsas opiniões que a maioria das pessoas têm sobre os deuses, bem como aos determinismos dos naturalistas, pode ser bastante útil para refletir sobre um argumento muito utilizado para a distribuição de papéis sociais e fundamentar a relação das divindades com adeptos do Candomblé. Baseados no argumento biológico essencializante de que existe uma energia natural relacionada ao feminino e ao masculino, que é reconhecida e acolhida pelas divindades, hierarquias e séquitos do Candomblé reproduzem atitudes de exclusão, sofrimentos físicos e perturbações na alma de travestis, mulheres e homens transsexuais e pessoas transmasculinas. Há um caso em que a iyalorixá (sacerdotisa principal) foi ameaçada de um processo legal por se recusar a chamar uma travesti pelo nome feminino que legalmente estava registrado em sua carteira de identidade. Com efeito, esse tipo de reação só foi possível porque a travesti em questão já havia adquirido o grau de senioridade iniciática, através das obrigações rituais de sete anos. Na maioria das vezes, a pessoa é obrigada a afastar-se da comunidade de culto porque os sacerdotes responsáveis não aceitam que elas usem indumentárias e realizem papéis de acordo com sua identidade de gênero.

As travestis, transexuais e pessoas transmasculinas que procuram viver sua dimensão de religiosidade no Candomblé buscam o fortalecimento de sua força vital, no seio de uma comunidade de culto, através do axé enquanto “a força que assegura a existência dinâmica [e feliz], que permite o acontecer e o devir. Sem o àse, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. [...]” (SANTOS, 1986, p. 39). Não há como pensar o axé senão na perspectiva da saúde corporal e da serenidade do espírito, na mesma lógica do que Epicuro entende como felicidade. Em razão disso, quaisquer formas de produção de embaraços para impedir e ou dificultar o acesso dessas pessoas ao axé, seja

utilizando argumentos de uma presumida “tradição sobre o que é o natural” ou mesmo com bases em um tipo de moral estática, podem ser interpretadas como limitações para compreender e viver a dinâmica do movimento das formas de transmutação do sagrado e do divino e, também, como negação ao direito de uma vida feliz no seio de uma comunidade humana.

O argumento da existência de uma energia natural presumidamente reconhecida pelas divindades, utilizado por autoridades e adeptos do Candomblé para impedir ou dificultar a existência harmoniosa e feliz de travestis e transsexuais no seio da comunidade religiosa, pode muito bem ser caracterizado como uma opinião falsa sobre a ação das divindades. No entanto, tal argumento é apresentado como algo baseado em noções inatas da tradição. Esse, aliás, é um conceito utilizado muitas vezes de maneira arrogante, mas com fundamentação ingênua em uma ideia de verdade ritual e canônica que teria sido transmitida pelos mais velhos da tradição. Todas as pessoas que discordam dessas opiniões passam a ser consideradas como alguém que está pretendendo mudar a tradição que os mais velhos nos legaram.

A pergunta que temos de fazer é muito simples e tem a ver com a noção de revelação contínua nas religiões africanas, a qual é discutida pelo africanista John Thornton (2004, p. 312 - 354): No Candomblé, as divindades e o oráculo continuam realizando revelações visando contribuir para a saúde física e a serenidade do espírito dos seus seguidores ou essas revelações já foram realizadas e estão registradas em um livro sagrado? Se a resposta para esta pergunta não for suficiente em termos de reeducação de nossa prática, então por qual motivo um orixá feminino “toma a cabeça” (expressão êmica) e se apresenta no corpo de um homem, de uma mulher, de uma travesti ou uma pessoa transmasculina? Se é para recorrer aos ensinamentos das pessoas mais velhas no Candomblé, então vamos citar a posição de uma famosa ebome (uma pessoa mais velha em senioridade iniciática) do Candomblé de Salvador, que durante uma fala nossa argumentando contra a homofobia e a heteronormatividade na religião<sup>3</sup>, vociferou em indagações: “Se o orixá não discrimina, se toma a cabeça da pessoa travesti, quem somos nós para discriminar? Será que queremos ser mais do que o orixá?”. Tradições e essencialismos carecem de uma problematização aqui, antes de apresentarmos como essa discussão está presente na obra de Ruth Landes.

---

<sup>3</sup>III Encontro de Nações do Candomblé e 1º Simpósio de Estudos da Religião Afro-Brasileira. MESA 5 - Tema: Diversidade, Direitos e Diálogo Inter-Religioso. Centro de Estudos Afro-Orientais - CEAO. Salvador, 24 a 26 de setembro de 2013.

## Tradições e essencialismos

Como demonstrado acima, nos ambientes de culto, as tarefas são atribuídas aos sujeitos com base em expectativas sobre as performances de gênero relacionadas à materialidade de seus corpos. Sendo assim, em muitos desses espaços, mulheres trans e travestis não podem desempenhar funções femininas e homens trans não podem desempenhar funções masculinas por não serem reconhecidos em suas identidades de gênero. Essas interdições funcionam como se seus corpos, suas performances e suas identidades de gênero fossem descolados uns dos outros e como se houvesse algo de prévio, de dado, de não produzido sobre eles. Também nos ambientes escolares separam-se em gênero os brinquedos que desenvolvem o pensamento abstrato e maior compreensão espacial versus brinquedos que desenvolvem habilidades sociais e maturidade afetiva. No ensino fundamental e médio atividades são divididas em grupos de “meninos” e “meninas”. E no ensino superior é possível perceber a feminilização de profissões como a pedagogia e o controle masculino de áreas como a programação, como uma generificação das práticas de intervenção didática, ampliando as possibilidades de vida e existência para uns e reduzindo para outros.

Ao realizar uma reflexão que discuta a presença de travestis, mulheres e homens transexuais nesses ambientes, estamos pretendendo evidenciar experiências e tensões relacionadas às atitudes e interpretações produzidas nesses encontros de alteridades. Para refletir sobre travestilidades e transsexualidades, estamos partindo do pressuposto antropológico de que o ser humano não nasce e nem é pronto e acabado. Ao aceitar a condição de ser inacabado do ponto de vista material e espiritual somos levados a constantes avaliações e ressignificações das nossas concepções de natureza e de cultura. Essas tarefas se constituem como condição de possibilidade para pensar as relações entre o natural e o cultural, a tradição e a mudança, o corpo material e corpo espiritual, o divino e o humano.

Quem acompanhou a luta e a conquista de alguma travesti em favor do direito de acesso ao banheiro feminino em espaços escolares e públicos pode compreender, nas posições contra e a favor, como a identidade de gênero é considerada de forma essencialista pela sociedade em geral (RIOS; RESADORI, 2015). Na análise dos resultados apresentados por um projeto que visou a problematização das representações de gênero e sexualidade em uma escola de Santa Catarina, Oliveira (2015) refere-se à relação que os alunos estabelecem entre as palavras “heterossexual” e “pessoa normal” “como um forte indicativo de como as hierarquias que dizem respeito às relações de gênero e orientação sexual se apresentam entre

esses alunos, [...]” (OLIVEIRA, 2015, p.144). A ideia de normalidade relacionada à palavra heterossexual indica um essencialismo nos discursos dos estudantes, colocando em questão quais outros discursos estão sendo disponibilizados nesses espaços educativos sobre o que é possível ou não aos corpos que ali circulam.

Sendo assim, consideramos que tanto nos ambientes de culto do Candomblé, quanto nos ambientes escolares, o discurso da tradição e manutenção da ordem embasada em essencialismos é reproduzido para justificar a disciplinarização dos “indivíduos a serem corrigidos”, bem como as “intervenções específicas” e “técnicas familiares e corriqueiras de educação e correção” (FOUCAULT, 2010, p.50) utilizadas. Dessa forma, os indivíduos passam a sentir-se validados e induzidos a excluir desses espaços aquelas e aqueles que não se adequam às tradições ali aplicadas e que não se submeteram da maneira esperada às técnicas de correção que lhes foram imputadas para interditar a circulação de seus corpos nesses ambientes (desde as informais, como piadas e agressões, até as institucionalizadas, como advertências e suspensões).

A manutenção dos modos de fazer e consumir (CERTEAU, 2011) o que se faz nos cultos e nas escolas recorre ao dispositivo da tradição para impedir as mudanças demandadas pela chegada de subjetividades que não ocupavam esses espaços e que não se modificam perante os mecanismos de correção institucionalizados (oficialmente ou não). Desta forma, Certeau (2011), nos desafia a reconhecer que

Se é verdade que por toda a parte se estende e se precisa a rede da “vigilância”, mais urgente ainda é descobrir como é que uma sociedade inteira não se reduz a ela: que procedimentos populares (também “minúsculos” e cotidianos) jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los; enfim, que “maneiras de fazer” formam a contrapartida, do lado dos consumidores (ou “dominados”?) [...] (CERTEAU, 2011, p. 40-41)

Isso significa, neste ensaio, pensar como travestis, mulheres e homens transexuais e pessoas transmasculinas reinventam e “jogam com os mecanismos da disciplina” nos modos de estar com seus corpos nos cultos e de se colocar nas escolas. Impõem que os demais sujeitos que ocupam essas instituições também repensem as origens de suas tradições, considerando o contexto em que foram inventadas, os motivos de sua criação e as formas como as consomem. “É mais difícil descobrir essa origem quando as tradições tenham sido em parte inventadas, em parte desenvolvidas em grupos fechados (onde é menos provável que o processo tenha sido registrado em documentos) [...]” (HOBSBAWM, 2014, p.11), ainda assim é possível refletir sobre seus significados para as relações estabelecidas no momento em

que se vive. Ao pensarmos que toda tradição é inventada, estamos compreendendo tradição como

[...] um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regra tácita ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. (HOBSBAWM, 2014, p.8)

Esse passado, recente ou não, real ou inventado, é tomado como marcador dos limites a serem vividos e impostos ao outro em cada espaço nos tempos presente e futuro. Porém, como o estudante que, com a ajuda de seus colegas de sala acessava o banheiro masculino, a despeito das regras impostas pela coordenação que limitavam os espaços que seu corpo poderia ocupar com base em um gênero que lhe era atribuído, mas com o qual não se identificava, muitas outras travestis, mulheres transexuais e pessoas transmasculinas criaram estratégias de enfrentamento e resistência às tradições impostas até garantir em espaços educacionais o acesso aos banheiros designados a pessoas que se identificam com seu gênero. Consideramos então, que cada vez que nos deparamos em espaços de culto e educação com demandas emergentes de corpos para os quais as tradições não foram pensadas, em vez de impor a esses corpos estratégias de correção e conformação com a ordem imposta (que é a negação de si), há a possibilidade de surgirem novos conhecimentos proporcionados pelos encontros com o outro, se evitarmos reduzir o reconhecimento à formulação de juízos morais que estabelecem hierarquia entre quem julga e quem é julgado (BUTLER, 2017). “Em outras palavras, para que o juízo influencie as deliberações autorreflexivas de um sujeito com chance de agir de maneira diferente no futuro, ele deve pôr-se a serviço de sustentar e promover a vida.” (BUTLER, 2017, p. 69).

As precariedades e limitações vividas pelos sujeitos, postos em lugar de outro só existem por haver também privilégios e possibilidades oferecidas ao “eu” como forma de diferenciação e recompensa por sua submissão às regras impostas pelas tradições estabelecidas. Reconhecer esses privilégios e recompensas é também um caminho para avaliação dos sistemas semânticos utilizados para validar as existências de dadas normas e práticas reificadas na manutenção das tradições.

O si-mesmo em questão é claramente “formado” dentro de um conjunto de convenções sociais que suscitam a pergunta sobre se é possível ter uma boa vida dentro de uma má, e se deveríamos, ao nos reinventarmos com o outro e pelo outro, participar da recriação das condições sociais. Dar um relato de si tem um preço não só porque o “eu” que apresento não pode apresentar

muitas condições de sua própria formação, mas também porque o “eu” que se entrega à narração não pode abranger muitas dimensões de si mesmo [...] (BUTLER, 2017, p.170).

Percebemos que perante essa reinvenção, os estudantes que vigiam o corredor para o colega, os servidores que buscam formação para melhor atender estudantes trans e a ebome que questiona a imposição de regras que os orixás não seguem aos sujeitos dos cultos se posicionam pela recriação das tradições na tentativa de possibilitar a reinvenção de si com o outro e pelo outro em busca de uma vida boa, no enfrentamento às condições sociais impostas. De forma oposta, a professora que usa uma lista de chamada que tem o nome social dos estudantes, mas ao final apresenta o número de mulheres e de homens naquela sala, e a faz circular para assinaturas, expondo a existência de uma travesti, transexual ou pessoa transmasculina, mesmo depois de informada os constrangimentos que gera, está disposta a manter seus privilégios e recompensas sociais pela adesão às tradições a despeito dos processos de exclusão que possa reificar.

Curioso é perceber que mesmo os discursos essencialistas utilizados para embasar a adesão às práticas de manutenção das tradições têm sido ressignificados, visto que

As categorias de homem e de mulher não são naturais, são ideais normativos culturalmente construídos, sujeitos à mudança no tempo e nas culturas, dizem-no os construtivistas. Quanto aos essencialistas, estes encontram refúgio, em nossos dias, em alguns modelos extraídos do *kitsch* psicanalítico (“o nome-do-pai” ou a “ordem simbólica”) e em modelos biológicos para os quais a diferença de sexo e de gênero depende de estruturas físicas e psíquicas, de invariáveis que perduram para além das diferenças culturais e históricas. [...] Não obstante, a posição essencialista e a posição construtivista têm um mesmo fundamento metafísico. Os dois modelos dependem de um pressuposto moderno: a crença segundo a qual o corpo resguarda um grau zero ou uma verdade última, uma matéria biológica (o código genético, os órgãos sexuais, as funções reprodutivas) “dada”. (PRECIADO, 2014, p.156-157)

Ao contrário do que tal crença faz parecer, não é possível isolar os corpos das intervenções sociais de construção das sexualidades, como aponta o autor. Sendo assim os essencialismos que abordam a consciência como imaterial e o corpo material como puramente orgânico/mecânico (de funcionamento maquínico, não influenciado pelo meio social) desconsideram todas as intervenções que ocorrem em cada corpo desde antes de seu nascimento. Passando por vitaminas e suplementos, ou mesmo fome da gestante durante o desenvolvimento do feto, não há corpos pré-operação (pré-op), todos sofreram e sofrem intervenções de diversos tipos.

Essa percepção cria um campo de tomada de decisões nas relações existentes entre os sujeitos dos cultos e dos espaços de ensino-aprendizagem que possibilitam ampliar ou reduzir os encontros com a alteridade (LÉVINAS, 2010). Compreendemos com Butler (2017) que o investimento no reconhecimento do rosto do outro é o que permite a produção do eu e sua narrativa de vida ao mesmo tempo em que viabiliza a ampliação de possibilidades de uma vida boa a sujeitos cujas materialidades corporais tragam marcas de performances de gênero divergentes das designadas pelos binarismos socialmente impostos.

### **Narrativas do passado**

O Candomblé da nação keto, como hierarquia e liturgia religiosa, cujas bases matriciais são originárias do grupo étnico-linguístico iorubá da Nigéria, Togo e do Benin, é uma ressignificação (invenção) de africanos e seus descendentes no Brasil. Na diáspora atlântica africana, em Cuba, por exemplo, temos a Santeria como outro tipo de organização diferente da brasileira. O primeiro texto escrito como um estudo etnográfico sobre o Candomblé data de 1896. Trata-se da obra “O animismo fetichista dos negros baianos” de autoria de Raimundo Nina Rodrigues (2006). Com efeito, a obra que se refere à nossa temática foi escrita pela antropóloga estadunidense Ruth Landes, que introduz o resultado de sua pesquisa com as seguintes informações:

Pouco antes da Segunda Guerra Mundial, a Universidade de Colúmbia me enviou ao Brasil para realizar uma pesquisa antropológica sobre a vida dos negros naquele país. Ouvíramos contar que sua grande população negra vivia fácil e livremente em meio à população geral e queríamos conhecer pormenores. Desejávamos, também, saber de que forma a situação inter-racial diferia da nossa, nos Estados Unidos. (LANDES, 2002, p. 35)

A chegada desta pesquisadora ao Brasil ocorreu após os dois grandes Congressos Afro-Brasileiros, realizados em Recife (1934) e em Salvador (1937). Pesquisadores(as) estadunidenses estiveram presentes nesses dois Congressos com o intuito de conhecer e iniciar o desenvolvimento de pesquisas sobre a situação inter-racial e a cultura afro no Brasil. Ao iniciar sua pesquisa, Ruth Landes contou com o auxílio do jornalista e intelectual baiano, Édson Carneiro, a quem ela o chama de “um jovem etnólogo baiano” (LANDES, 2002, p.49), que havia sido um dos responsáveis pela organização do II Congresso Afro-Brasileiro e mantinha vínculos com o Candomblé de Salvador, tendo sido feito ogã por D. Aninha,

iyalorixá do Axé Opô Afonjá, gozando de amizade com autoridade da religião, como Martiniano Eliseu do Bonfim, que conforme a narrativa da antropóloga estadunidense,

Era uma instituição na Bahia, e na verdade no Brasil; consideravam-no um sábio no seu mundo. Nascido no Brasil sob a escravidão, de progenitores que haviam comprado a sua liberdade, foi enviado pelo pai mais ou menos aos 14 anos a Lagos, na África Ocidental, e estudou as tradições tribais de seus antepassados da selva e aprendeu inglês nas escolas missionárias. Isso significa que embora católico e praticante, como os pais, Martiniano passou pelas provas e cerimônias pagãs. (LANDES, 2002, p.60).

A atuação de Martiniano Eliseu do Bonfim no Candomblé já foi objeto de estudos por pesquisadores como Júlio Braga (1995) e Lisa Earl Castillo (2003). Aqui nos interessa enfatizar parte da entrevista que Martiniano deu para Ruth Landes destacando a referência a uma presumida tradição do Candomblé em que homens não poderiam dançar para os deuses, atribuindo aos novos templos de nação de caboclo a responsabilidade de estarem jogando fora a tradição: “Meu Deus, estão acabando com tudo, estão jogando fora as nossas tradições! E permitem que *homens* dançam para os deuses!” (LANDES, 2002, p. 70). Após a entrevista com Martiniano, Ruth Landes continua sua narrativa, apresentando uma conversa com Édson Carneiro que depois de definir o lugar dos homens e das mulheres, afirma o seguinte sobre dois homossexuais do Candomblé daquele período histórico:

[...] Há um sacerdote de Angola que dirige o seu próprio templo. É Bernardino; os fiéis o respeitam porque o seu trabalho é bom. É um homem grande e forte, que dança maravilhosamente bem, mas em estilo feminino. Há um simpático e jovem pai Congo, chamado João, que quase nada sabe e que ninguém leva a sério, nem mesmo as suas filhas-de-santo, como se chamam em geral as sacerdotisas; mas é um excelente dançarino e tem um certo encanto. Todos sabem que é homossexual, pois espicha os cabelos compridos e duros e isso é blasfemo, - Qual! Como se pode deixar que um ferro quente toque a cabeça onde habita um santo! - exclamam as mulheres. (LANDES, 2002, p.78).

Poderíamos tomar o artigo de Ruth Landes sobre “Matriarcado cultural e homossexualidade masculina” que se encontra como anexo na edição da obra “A cidade das mulheres” (LANDES,2002) para auxiliar a nossa reflexão, mas no excerto supracitado do seu diálogo com Édson Carneiro encontra-se o discurso sobre o qual queremos problematizar como sendo indício de uma tradição homofóbica e heteronormativa no Candomblé. Embora Édson Carneiro se refira ao pai Congo chamado João como pessoa de pouca credibilidade no seio da religião, é no mínimo muito estranho alguém que não era levado a sério, além de participar do II Congresso Afro-Brasileiro em 1937, ser chamado para conceder uma entrevista ao jornal Estado da Bahia em 1936, na qual diz o seguinte:

Acho que o Congresso dará bom resultado e, ainda mais, se conta com outros pais de santo da Bahia. Por mim, farei o que puder pelo Congresso. Já prometi a Edson Carneiro, encarregado do Congresso, dar uma festa aos intelectuais, mandar alguns orixás e alguns instrumentos para exposição, aparecer nas sessões e levar gente para assistir os trabalhos. Já é coisa hem? Tenho, por exemplo, uma imagem de anamburucu [sic.] muito velha. Essa vai para o Congresso. [Entrevista para o Jornal da Bahia, 7 de agosto de 1936] (BRAGA, 1995, p. 82.).

Ora, o pai Congo chamado João, ao qual se refere Édson Carneiro, deve ter tido uma participação ativa e colaborativa no II Congresso. No entanto, ele não se portava em conformidade com o padrão heteronormativo vivenciado por outros sacerdotes homossexuais da época, como Bernardino do Bate Folha. O pai Congo é o mesmo Joãozinho da Goméia, cujo estilo de vida irreverente diante dos heteronormativos, e de sua capacidade de liderança religiosa transformaram a cidade de Salvador muito pequena para ele que sofria com as críticas ao seu estilo de vida. (GAMA, 2013). Em razão disso, ele se mudou para o Rio de Janeiro em 1946, onde iniciou centenas de pessoas na religião e passou a ser conhecido como o Rei do Candomblé. É importante ressaltar que ele não somente “espichava” o cabelo e andava num “semibamboleio pelas ruas” de Salvador nas décadas de 1930-40(LANDES, 2002, p.310), mas também, quando se mudou para o Rio de Janeiro, trabalhou no Cassino da Urca dançando como vedete e desfilou em uma escola de samba em 1956, como destaque, em traje feminino como as travestis. Sua figura paradigmática continua reverberando no seio do Candomblé, mesmo após quase 50 anos de sua morte. Em 2020 ele é tema do samba enredo da Grande Rio, uma das escolas de samba do Rio de Janeiro.

Em relação à presença de corpos travestis, transexuais e transmasculinos na educação, a tese de Adriana Sales (2018) traz a história do movimento travesti e transexual no Brasil a partir de entrevistas com treze travestis, considerando suas histórias de socialização escolar e de adesão aos movimentos sociais. Dentre as narrativas presentes em sua tese, a de Fernanda Benvenutty, moradora de João Pessoa na Paraíba, chama a atenção por declarar que cresceu em uma cidade do interior onde havia muitos preconceitos e mesmo em sua família vivenciou discriminação, agravada pelo período de ditadura militar no Brasil. Ainda assim, segundo Sales (2018), foi na escola que Benvenutty se entendeu travesti e adotou o nome de Fernanda, o que nos surpreende se considerarmos que ela adolesceu no Brasil do final da década de 1970 e início de 1980. Por outro lado, Benvenutty relata compreender que as travestis que chegam ao final dos processos de escolarização e ao ensino superior são

resistentes aos processos de exclusão que existem nesses ambientes, ainda que algumas escolas se esforcem na contramão dos sistemas que excluem as travestis.

Em sua obra autobiográfica, João W. Nery (um dos primeiros homens trans brasileiros a passarem por processos de intervenção hormonal e cirúrgica), reconta como, na década de 50, em sua vivência escolar na infância a forma como a professora recompensava meninas e meninos por terem alcançado medalhas de honra ao mérito (distribuídas aos estudantes que se destacavam) o marcou:

No Dia das Crianças, finalmente, ganhei a primeira e única medalha do meu período estudantil. [...] Embora esse dia tenha me dado muita alegria, foi também nele que me aborreci pela primeira vez com dona Athalides. Para nos presentear, levou dois tipos de lembranças para os alunos: pulseirinha para as meninas e saquinho de bolas de gude para os meninos. Na minha vez, levantei-me e fui até a mesa. Passei rapidamente a mão nas bolinhas, mas fui agarrado pelo punho e advertido.

\_ Não, Joana, o seu é o daquele montinho ali.

Desta vez, me enchi de coragem e protestei baixinho:

\_ Quero esse aqui.

A turma inteira deve ter ouvido a minha reivindicação. Senti todos os olhares convergirem para mim. Sabia, perfeitamente, o que aquilo representava. Ela continuou:

\_ O número está certo. Nenhum menino vai querer usar pulseirinha. Portanto, se lhe der as bolas, alguém vai ficar sem presente.

Estava triste e com raiva, dela e de mim. Apanhei o embrulho das pulseiras encerrando o mais depressa possível aquele fatídico episódio. (NERY, 2011, p.40-41)

Percebemos que as narrativas sobre o Candomblé no início do século passado, a partir da obra de Ruth Landes, os relatos de vida de Joãozinho da Goméia (que vão de meados da década de 40 à década de 70), as narrativas de Fernanda Benvenutty na tese de Adriana Sales e a autobiografia de João W. Nery, nos trazem diferentes formas de intervenção corretiva sobre os sujeitos que diferem das normas de gênero estabelecidas e demonstram como essas intervenções se perpetuam. Porém, também indicam linhas de fuga às normas impostas e ao que é esperado, desde o pai de santo que trabalha como vedete até a travesti que assume seu nome social pela primeira vez no contexto escolar.

O que queremos demonstrar, como argumentamos anteriormente, é que as tradições seguidas por determinadas comunidades de culto e educacionais não são estanques e imutáveis. Mesmo dentro de suas regras e imposições, criam-se modos de fazer quando os sujeitos que compõem essas comunidades se dispõem ao encontro com a alteridade e a produção de novas possibilidades de vidas. O passado, nesse sentido é importante para compreendermos as violências que já imputamos e que não queremos repetir para que

possamos produzir ambientes de reconhecimento do outro sem apagamentos. Também é importante aprender com as experiências de criação de novas possibilidades que não desrespeitam as tradições, mas as ressignificam para ampliar as possibilidades de vida a todas as subjetividades ali presentes.

### **Reflexões para o presente e futuro**

Tanto a formação docente como a vivência ritual no Candomblé precisa considerar que o corpo material importa, mas mais importante que a narrativa tradicional que se impõe sobre ele, são as produções que os sujeitos fazem dos próprios corpos. Visto que nada está dado em sua fisiologia, usos e consumos, experiências e materialidade corporal não são desvencilháveis como a dicotomia construtivismo versus essencialismo quer fazer crer. Quer seja por vias de hormonização e cirurgias, quer seja pelo uso de aparatos culturais marcadores de expressões do gênero com o qual se identificam, travestis, mulheres e homens transexuais e pessoas transmasculinas comunicam em seus corpos suas narrativas de vida. A partir do encontro com seus rostos, do reconhecimento sem julgamento moral, é possível conhecê-los de fato, como o é com qualquer pessoa. O movimento de ir ao encontro do outro, sem impor-lhe sanções de correção e adequação a normas que não foram pensadas para suas existências é o que possibilita a ampliação das possibilidades de uma vida boa e feliz nesses espaços de socialização secundária e, esperamos, em outros espaços sociais.

Percebemos que a educação também pode ser um espaço potencializador de vida, como no caso de Fernanda Benvenutty, narrado por Adriana Sales (2018), que, apesar de apontar violências que sofreu em espaços educacionais, também foi neles que assumiu seu nome social pela primeira vez. Também nos atravessam as narrativas de servidores técnicos e docentes de universidades públicas em que atuamos que nos procuram com o objetivo de compreender melhor as diferenças entre gênero e sexualidade. Compreendem que podem buscar estratégias para melhorar o atendimento a travestis, transexuais e pessoas transmasculinas nessas instituições de ensino superior, nos quais a permanência depende em grande parte de sua capacidade de resistência, conforme afirma Benvenutty.

Também no Candomblé o presente ensaio demonstrou que mesmo um pai de santo, Joãozinho da Goméia, soube traçar sua história de resistência e recriação das tradições ao vivenciar experiências de feminilidade que iam desde o trato da textura de seu cabelo até o trabalho como vedete. Ainda assim manteve-se fiel aos cultos e consolidou sua influência

entre os sujeitos que os frequentavam. Mesmo uma ebome, sem desrespeitar as tradições, e justamente por reconhecer a autoridade dos orixás, consegue questionar os cerceamentos impostos a travestis, mulheres e homens transexuais e pessoas transmasculinas a vivenciarem sua fé exercendo funções condizentes com suas identidades de gênero. Percebemos que, como aponta Hobsbawm (2014), assim como as tradições podem se compor como uma continuidade em relação ao passado (inventado ou não) também podem ser produzidas novas tradições quando surgem em seus espaços de controle corpos e vivências para os quais elas não foram pensadas.

A implicação de todas as pessoas envolvidas nas comunidades de Candomblé e educacionais com o acesso e permanência de travestis, mulheres transexuais e pessoas transmasculinas não deve se dar com base em julgamento moral sobre as existências e subjetividades dessas pessoas, quer seja para excluí-las quer seja para criar empatia (hierarquizando as relações). A suspensão do juízo moral sobre o outro permite a compreensão da impossibilidade de narrar-se a si mesmo sem esse outro. Logo, garantir a ampliação das possibilidades de existência do outro com quem o “eu” (que não se pensa nas tradições estabelecidas) possa se reconhecer é se implicar nesse processo dialógico de produção. Na perspectiva da relação de alteridade de Emmanuel Lévinas, o “eu” produz o outro tanto quanto o outro produz o “eu”. Assim como nas tradições do Candomblé, as tradições educacionais podem se reinventar nos encontros com as alteridades que reivindicam existência nesses espaços se os sujeitos que os ocupam estiverem abertos ao reconhecimento da alteridade para pensar a ampliação de possibilidade de vida boa (BUTLER, 2017) e feliz (EPICURO, 2002) para travestis, mulheres e homens transexuais e pessoas transmasculinas tanto nos espaços de culto quanto nos de ensino-aprendizagem sistematizada.

Não estamos concluindo nossas reflexões, apenas terminando este artigo. O que apresentamos até aqui, esperamos que de fato possa ser utilizado para ampliar o debate público com pessoas cis, travestis, transsexuais e transmasculinas no Candomblé e na Educação em prol da vida e da felicidade.

## REFERÊNCIAS

BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço**: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: Edufba, 1995.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita nos candomblés da Bahia**. Salvador: Edufba, 2008.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 17ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)**. Trad. Álvaro Lorenceni e Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975)**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

GAMA, Elizabeth Castelano. Uma trajetória de muitas histórias: João da Goméia e o conflito entre Candomblé e Umbanda nos “anos dourados”. **XXVII Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social**. Natal-RN 22 a 23 de julho de 2013. Disponível em: <[http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364840767\\_ARQUIVO\\_TextoAnpuh.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364840767_ARQUIVO_TextoAnpuh.pdf)> Acesso em: 13/10/2019.

HOBBSAWM, Eric J.. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBBSAWM, Eric J.; RANGER, Terence (orgs.). Trad. Celina Cardim Cavalcante. 9ª ed. **A invenção das Tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Trad. Maria Lúcia do Eirado Silva. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: Ensaio sobre a alteridade**. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coord.). Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

LORENCINI, Álvaro; CARRATORE, Enzo Del. Introdução. EPICURO. **Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)**. Trad. Álvaro Lorenceni e Enzo Del Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

LOURO, Guacira Lopes (org.). **Pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010

NERY, João W. **Viagem solitária: memórias de um transexual trinta anos depois**. São Paulo: Leya, 2011.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira. Gênero, sexualidade e diversidade no currículo escolar: a experiência do papo sério em Santa Catarina. **Práxis Educativa**, Vitória da Conquista, v. 11, n.18, p. 131-151, jan./abr., 2015.

OLIVEIRA, Paulo Henrique; SPINOLA, Carolina de Andrade ; REIS, Renato Barbosa. As interfaces entre patrimônio cultural africano do bairro Cabula em Salvador-BA e a perspectiva dos seus moradores. **Revista Iberoamericana de Turismo - Ritur**. Penedo, v. 6, n.1, p. 4-21, jan./jun., 2016

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto Contrassexual**. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRECIADO, Paul B. O que é a contrassexualidade? HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (org.) **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

RIOS, Roger Raupp; RESADORI, Alice Hertzog. Direitos humanos, transexualidade e “direito dos banheiros”. **Direito & Práxis**. Rio de Janeiro, vol. 6, n.12, p.196-227, 2015.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Apresentação e notas Yvonne Maggie e Peter Fry, Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/ Editora UFRJ, 2006.

SALES, Adriana. **Travestis brasileiras e escolas (da vida): cartografias do movimento social organizado aos gêneros nômades**. 2018. 310 f. (Doutorado em Psicologia) Programa de Pós-Graduação em Psicologia e Sociedade, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista Júlio De Mesquita Filho, Assis, 2018.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nàgò e a morte: Pàde, Àsèsè e o Culto de Égun na Bahia**. 4ª edição. Petrópolis, 1986.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Lorogun - identidades sexuais e poder no Candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marconde de (Org.). **Candomblé desvendando identidades: novos escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: EMW Editores, 1987.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800**. Trad. Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

#### SOBRE OS AUTORES:

##### **Erisvaldo Pereira Santos**

Doutor em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais, com pós-doutorado em Estudos Afro-Orientais pela Universidade Federal da Bahia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Ouro Preto. Membro do Grupo de Pesquisa Formação de Professores e Relações Étnico-Raciais e Alteridade. Babalorixá do Ilê Axé Ogunfunmilayo em Contagem-MG. E-mail: erisvaldo@ufop.edu.br

 <http://orcid.org/0000-0003-3867-779X>

##### **Catarina Dallapicula**

Doutoranda em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Ouro Preto. Professora da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais. E-mail: catarina.dallapicula@uemg.br

 <http://orcid.org/0000-0002-0595-3236>

Recebido em: 27 de novembro de 2019

Aprovado em: 16 de fevereiro de 2020

Publicado em: 01 de abril de 2020