

“ADMITA QUE VC NÃO TEM ÚTERO”: VIOLÊNCIAS DE CANDOMBLECISTAS A MULHERES TRANSEXUAIS E TRAVESTIS DO CANDOMBLÉ NO FACEBOOK

"ADMIT THAT YOU DO NOT HAVE UTERUS": VIOLENCE OF CANDOMBLECISTAS THE TRANSSEXUALS AND TRANSVESTITES CANDOMBLÉ OF FACEBOOK

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão F^o¹

RESUMO: Nesse artigo, procuro apresentar algumas reflexões introdutórias e *inconclusivas* acerca das tentativas de aniquilar e estigmatizar mulheres transexuais e travestis candomblecistas, realizadas a partir de comentários de pessoas também candomblecistas no Facebook.

Palavras-chave: gênero, religião e Facebook; candomblé, travestis e transexuais; intolerâncias religiosas, sexuais e de gênero.

ABSTRACT: In this article, I try to present introductory and *inconclusive* reflections on the attempts of annihilation and stigmatization held from comments from candomble people on Facebook, to transsexuals and transvestites.

Keywords: gender and religion; gender, religion and internet; gender, religion and Facebook; religion, transvestites and transsexuals; diversities and religious, sexual and gendered (in)tolerances.

¹ Pós-Doutorando Júnior em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pós-Doutor em Ciências Humanas pelo Programa Interdisciplinar da UFSC. Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em História do Tempo Presente pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Presidente da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR, 2015-2017 / 2017-2019). E-mail: edumeinberg@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Apresento, nesse artigo, algumas considerações sobre as tentativas de *aniquilação* e *estigmatização* realizadas através de comentários do Facebook em 2014, por pessoas-auto-declaradas candomblecistas, a mulheres transexuais e travestis, também participantes de cerimônias de candomblé.

Esse trabalho² se divide da seguinte forma: inicialmente, apresento um contexto superficial acerca das situações de intolerância vivenciadas por candomblecistas transexuais e travestis no Brasil do tempo presente. Em seguida, comento brevemente sobre os conceitos de aniquilação e estigma, articulando-os a fragmentos de entrevista realizada durante o meu Doutorado em História Social.³ Na sequência, esboço alguns casos de discriminação de candomblecistas a mulheres transexuais e travestis do candomblé, iniciando com as (re)ações à imagem de Ariadna Arantes, ex-BBB (participante do Programa Big Brother Brasil, da Rede Globo de Televisão), em uma cerimônia dessa religião. Na sequência utilizo, de modo introdutório, o conceito de atos performativos generificados⁴ / religiosos para pensar o tema do artigo, especialmente em relação à questão das possíveis conexões entre identidades de gênero, concepções biológicas e aceitação (ou não) de orixás à participação de pessoas transexuais e travestis em cultos. Por “fim” (como se um assunto desses, na espessura da duração fugidia que é o tempo imediato, tivesse um final definido ou definitivo), apresento algumas reflexões *inconclusivas*.

² Parte da descrição deste episódio foi publicada, preliminarmente, com o título *A aniquilação de uma mulher transexual no Candomblé através do Facebook*, no livro *Estudos Feministas e Religião: tendências e debates*, de 2014, organizado por Sandra Duarte de Souza e Náira Pinheiro dos Santos. A pesquisa, realizada através do Facebook não detectou os lugares geográficos de fala das pessoas envolvidas.

³ As entrevistas citadas foram realizadas entre 2011 e 2014. Durante minha tese de Doutorado em História Social na Universidade de São Paulo (USP), procurei analisar algumas (re/des) carpintarias subjetivas de pessoas transexuais e travestis, ex-transexuais e ex-travestis, e em outras situações de inadequação ao sistema sexo-gênero outorgado no nascimento. A tese foi depositada em 2014 e defendida em 2015, foi denominada *(Re/des) conectando gênero e religião: Peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e do Facebook*, e orientada pelo professor José Carlos Sebe Bom Meihy. Um dos produtos da tese, além desse artigo e de outros, é o livro *(Re/des) fazendo gênero e religião: Entre igrejas inclusivas e ministérios de “cura e libertação” de travestis*, a ser lançado em breve.

⁴ O conceito de *atos performativos de gênero* se encontra, por exemplo, em *Problemas de Gênero*, de Judith Butler (2003).

UM CONTEXTO SUPERFICIAL SOBRE A INTOLERÂNCIA A PESSOAS DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRO

Inicialmente, é importante notar que praticantes do candomblé são muitas vezes alvos de intolerância religiosa por parte de pessoas de outras expressões religiosas. A pesquisadora Isabella Menezes lembra que:

O livre exercício dos cultos religiosos e a liberdade religiosa são direitos garantidos pela Constituição Federal de 1988⁵, sendo considerado crime pelo artigo 208 do Código Penal⁶, atentar contra uma religião e/ou impedi-la de exercer sua liberdade. Embora esses direitos sejam assegurados, o cenário religioso brasileiro nas últimas décadas aponta para um horizonte diferente: a intolerância religiosa. Ao passo que a diversidade religiosa foi se alargando no Brasil; cresceram também os números de ações violentas de alguns grupos religiosos, a fim de combater outras religiões, o exemplo mais expressivo são os cristãos neopentecostais contra as religiões afro-brasileiras (MENEZES, 2013, p. 1005).

A autora demonstra que, ainda que existam leis específicas garantindo a liberdade e diversidade religiosa, a violência religiosa é patente, muitas vezes perpetrada por pessoas participantes do neopentecostalismo. Um exemplo da concepção neopentecostal acerca das religiões de matriz afro está em *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?*, livro do bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em que o mesmo responde à pergunta do título:

Na realidade, orixás, caboclos e guias, sejam lá quem forem, tenham lá o nome mais bonito, não são deuses. Os exus, os pretos-velhos, os espíritos de crianças, os caboclos ou os “santos” são espíritos malignos sem corpos, ansiando por acharem um meio para se expressarem neste mundo, não podendo fazê-lo antes de possuírem um corpo (MACEDO, 2008, p. 18).

Nesta obra, cuja primeira publicação data de 1987, Macedo descreve as pessoas adeptas das religiões de matriz afro-brasileira de forma desrespeitosa. Tais pessoas, na opinião do mesmo, seriam “escravas dos espíritos malignos” (MACEDO, 2008, p. 18), renunciaram à salvação (Idem, 2008, p. 24), são oprimidas, cansadas, iludidas e vítimas de

⁵ Segundo o artigo 5º da Constituição Federal de 1988, inciso VI, “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.

⁶ De acordo com o artigo, “escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso. Pena - detenção, de 1 (um) mês a 1 (um) ano, ou multa; Parágrafo único - Se há emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência”.

“demônios cuja missão é enganar, arrasar e destruir” (Ibidem, 2008, p. 25) e comparadas a ratos alvos de gatos (Ibidem, 2008, p. 36). Seriam ainda “‘cavalo’, ‘burrinho’, ‘aparelho’, ‘porteira’ de um exu, um caboclo ou demônios semelhantes” (Ibidem, 2008, p. 43)⁷, participantes de falsas seitas, trabalhadoras do diabo e usadas pelo mesmo (Ibidem, 2008, p. 50).

Para Macedo, tais pessoas estariam vivendo “em um verdadeiro inferno com tudo e com todos”, sujeitadas “à vontade do diabo” (Ibidem, 2008, p. 43), apoderadas/apossadas pelos demônios (Ibidem, 2008, p. 51) através de hereditariedade (Ibidem, 2008, p. 51)⁸, com “participação direta ou indireta em centros espíritas”, que seriam ambientes “infestados de demônios”,⁹ “trabalhos ou despachos” o que “fatalmente terá resultados maléficos”,¹⁰ com “maldade dos próprios demônios”,¹¹ tendo “envolvimento com pessoas que praticam o espiritismo”,¹² “comidas sacrificadas a ídolos”,¹³ por “rejeitarem a Cristo”,¹⁴ possuídas por espíritos imundos e demônios (Ibidem, 2008, p. 75-76), em muitos casos “cheias de doenças” (Ibidem, 2008, p. 78-90; 119-128), e atoladas “no lamaçal do diabo” (Ibidem, 2008, p. 106).

Além dessa descrição que enuncia e reforça a *demonização* de orixás e entidades de religiões de matriz afro-brasileira, concebendo as mesmas como ambientes de *vitimização* e *escravização* das pessoas adeptas, Macedo vai além. O fundador da IURD infere que estas pessoas, relacionadas a pessoas usuárias de drogas (Ibidem, 2008, p. 107), “perturbadas, doentes e endemoninhadas” (Ibidem, 2008, p. 129), levadas pelos demônios “ao desespero, à

⁷ Importante ressaltar que a intolerância não está em citar expressões nativas como *porteira*, *burrinho*, *aparelho* ou *cavalo* ou a entidades e orixás como *caboclo* e *exu*, mas sim, em relacioná-las a “demônios semelhantes”.

⁸ Para Macedo, “em muitos casos, um espírito foi o “senhor” do corpo do pai ou da mãe que faleceu, e procura agora se apossar do filho ou da filha para completar a obra maligna”(ibidem, 2008, p. 52).

⁹ Macedo explica que “quando alguém visita um lugar infestado de demônios, corre o risco de sair contaminado também” (ibidem, 2008, p. 52-53).

¹⁰ Para este, “se um trabalho ou despacho é feito com o nome de uma pessoa que não tem o Espírito Santo em sua vida, fatalmente terá resultados maléficos” (ibidem, 2008, p. 53-54).

¹¹ Em tal caso, “existem demônios que se dizem responsáveis pelas encruzilhadas e vivem à espreita dos que passam por ali, para deles se apossarem” (ibidem, 2008, p. 54).

¹² Tal coisa ocorre, para o autor, porque “nos locais de trabalho, na vizinhança, nas escolas, etc., sempre encontramos pessoas que estão envolvidas direta ou indiretamente com as forças malignas” (ibidem, 2008, p. 55), ou seja, na concepção deste, relacionadas a religiões afro-brasileiras.

¹³ Para Macedo, “todas as pessoas que se alimentam dos pratos vendidos pelas famosas “baianas” estão sujeitas, mais cedo ou mais tarde, a sofrerem do estômago. Isso porque quase todas essas baianas são filhas-de-santo ou mães-de-santo e “trabalham” a comida para terem boa venda”. Para ele ocorre “a atuação de Satanás e seus anjos, através, até mesmo, de coisas simples como estas” (ibidem, 2008, p. 56).

¹⁴ Macedo nota que quando uma pessoa rejeita a Cristo “está colocando sua vida”(…) “à disposição de Satanás e seus anjos” (ibidem, 2008, p. 57).

loucura ou à morte”,¹⁵ seriam colocadas “em condição de desgraçar a vida de outras pessoas enquanto a sua já está sendo desgraçada pelos seus ‘guias’” (Ibidem, 2008, p. 50).

Para o mesmo, tais pessoas podem ser potencialmente causadoras de diversas “desgraças”, argumentando que uma vez na mão das entidades de umbanda, quimbanda e candomblé, receberiam obrigações como “matar, destruir casamentos, prejudicar a vida financeira, etc. empregos, encontros amorosos, morte de inimigos e coisas desse tipo são conseguidos em consultas com exus ou pretos-velhos” (Ibidem, 2008, p. 133).

Ora, se o objetivo do autor é detratir as religiões de matriz afro-brasileira, tem algo mais potente que anunciar as pessoas adeptas (“escravas de demônios”) como destruidoras de casamentos, finanças e, mais que isso, assassinas ou cúmplices de assassinatos? Macedo exemplifica:

[...] a mulher conta o seu drama e pede que o “guia” afaste a esposa do amante, e ele responde que fará isso. A pessoa, no entanto, tem de presenteá-lo com uma garrafa de cachaça e muitas coisas mais. Passados alguns dias, acontece alguma coisa com a esposa daquele homem, desde um ataque de loucura até um acidente que a leve à morte, e aí os dois passam a viver juntos (...) assim termina tudo que é conseguido mediante trabalhos na bruxaria (MACEDO, 2008, p. 135).

Assim, além de *diabolizadas*, as pessoas adeptas são relacionadas à *morte de outras pessoas* – o que demonstra o quão perigoso este discurso pode ser, ao fomentar tanto a ignorância cultural e religiosa quanto a intolerância violenta a fiéis de religiões afro-brasileiras (e em paralelo a pessoas praticantes de correntes da bruxaria, também satanizada pelo mesmo).

Como é de se esperar, a concepção estigmatizadora e demonizante de Macedo acerca das religiões de matriz afro-brasileira reverbera na produção intelectual e discursiva de outros líderes da IURD, como do bispo Marcelo Crivella.¹⁶ O jornalista Fernando Molica explica que, no livro *Evangelizando a África*, de 2002,¹⁷ em que relata sobre os 10 anos em que viveu

¹⁵ Macedo infere que “os demônios só não levam todos os seus seguidores à loucura porque não haveria quem espalhasse as suas doutrinas infernais” (ibidem, 2008, p. 114).

¹⁶ Crivella é, em 2016, bispo licenciado da IURD, senador da República e candidato a prefeito do Rio de Janeiro.

¹⁷ Segundo Molica, “com o título de “Mutis, Sangomas and Nyangas: Tradition or Witchcraft?” (“Mutis, sangomas e nyangas: Tradição ou feitiçaria?”), o livro foi publicado em inglês em 1999, quatro anos depois de Sérgio Von Helde, então bispo da Igreja Universal do Reino de Deus — a mesma de Crivella —, ter chutado uma imagem de Nossa Senhora Aparecida durante um programa da TV Record. Na ocasião, Von Helde classificou a imagem de boneco feio, horrível e desgraçado. A edição brasileira foi lançada pela Editora Gráfica Universal, que pertence à Igreja Universal, em 2002, ano em que Crivella seria eleito senador pela primeira vez.

neste continente, Crivella diz que as religiões africanas, assim como o hinduísmo e o espiritismo, abrigam “espíritos imundos”. Para o mesmo, as tradições africanas “permitem toda sorte de comportamento imoral, até mesmo com crianças de colo”, além de praticarem o sacrifício de crianças.¹⁸ E não seria só isso: diz ainda que a Igreja Católica e outras religiões auto-denominadas cristãs (certamente não incluindo a IURD neste rol) “pregam doutrinas demoníacas” e que a homossexualidade, “conduta maligna”, é um “terrível mal” (MOLICA, 2016).

Mas Macedo e Crivella são apenas mais dois entre diversos líderes neopentecostais que instauram e reproduzem falas estereotipadas e recheadas de execráveis comparações entre pessoas adeptas a religiões de matriz afro-brasileira e doenças, crimes e demônios¹⁹ – além de diabolizarem outras expressões religiosas, orientações sexuais/afetivas e diferentes marcadores identitários.

Acerca deste triste protagonismo de pessoas neopentecostais como discriminadoras de religiões de matriz afro-brasileira e de outras expressões religiosas, Christina Vital da Cunha comenta que “segundo a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa – CCIR/RJ, um dos atores de maior destaque em nível local e nacional, seriam os neopentecostais, responsáveis pela atualização e pela prática da intolerância religiosa no país” (VITAL DA CUNHA, 2011).

Como Menezes esclarece, além de neopentecostais figurarem como maiores combatentes das religiões afro-brasileiras, há “ocorrência expressiva de casos de intolerância religiosa em locais públicos” como “por intermédio da Internet”, meio utilizado para “depreciar a imagem de outras religiões” (MENEZES, 2013, p. 1016)²⁰.

Citado em pelo menos três publicações estrangeiras que tratam da atuação da Universal e de outras igrejas evangélicas na África, o livro, no Brasil, parece ter sido condenado à clandestinidade. Uma pesquisa no Google revela que “Evangalizando a África” é citado apenas em sites de livrarias que vendem publicações usadas e em duas edições de “Senadores - dados biográficos”, do Senado Federal. Por telefone, a editora informou que o livro está esgotado. A edição brasileira traz diversas fotos de cultos, alguns deles com a presença de um jovem Crivella no comando de rituais de exorcismo. Quando escreveu a obra, ele era um dos responsáveis pela implantação de sua igreja na África” (MOLICA, 2016).

¹⁸ Segundo Molica, “na introdução à edição brasileira, os editores afirmam que sangomas e nyangas “são feiticeiros e bruxos, conhecidos no Brasil como pais, mães e filhos-de-santo.”” (MOLICA, 2016).

¹⁹ A concepção de religiosidades de matriz afro-brasileira como associadas a demônios pode ultrapassar o universo destas expressões religiosas. Em trabalho de campo que realizei entre 2013 e 2014 no Alto Rio Negro, Amazônia, por exemplo, pessoas que eram missionárias de “cura e libertação” de indígenas homossexuais e indígenas travestis entendiam que o “homossexualismo” era causado por “demônios” como as pomba-giras, dentre elas, uma específica que foi relatada como “pomba-gira Lady Gaga” (MARANHÃO F°, 2016).

²⁰ Menezes fala também sobre os locais privados, que “não são isentos dessas agressões, o exemplo são as casas religiosas, que são alvos também da violência religiosa. As agressões também atentam não só os adeptos e os

Ampliando um pouco o que Menezes observa, perpetrar discursos intolerantes está longe de ser “privilégio” de pessoas neopentecostais, inclusive através da *internet*: a discriminação *via web* (e fora dela) pode adquirir contornos dos mais diversos e controversos.

Mas antes de avançarmos para estas reflexões, pensemos que talvez a intolerância se relacione com os conceitos de aniquilação e estigma.

RETÓRICA DA ANIQUILAÇÃO E ESTIGMA

Peter Berger e Thomas Luckmann denominaram *aniquilação* o uso de dicotomias para validar uma retórica de supremacia de um ser sobre o outro. Frank Usarski comenta que:

[...] tal elemento retórico surge tipicamente numa situação de competição entre ‘realidades sociais’ contraditórias, ou seja, quando diferentes ‘concepções do mundo’ se encontram e pelo menos um dos partidos sente a necessidade de defender o próprio ‘universo simbólico’ diante de dada alternativa.” Neste sentido, “degradando o “eles” em relação ao “nós”, a aniquilação tenta estabelecer um desnível em favor do “próprio” e em detrimento do “outro” e assim rejeitar o desafio potencial do seu competidor (USARSKI, 2001, p. 91).

Ou utilizando as palavras de Berger e Luckmann,

[...] a ameaça às definições sociais da realidade é neutralizada atribuindo-se um status ontológico inferior, e com isso um status cognoscitivo que não deve ser levado a sério, a todas as definições existentes fora do universo simbólico (BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 155, *apud* USARSKI, 2001, p. 91).

Como percebemos, uma das bases da aniquilação é o binarismo. Possíveis operações de binarismos amparados em referentes religiosos neopentecostais, por exemplo, estão em *santo e pecador, anjo e demônio, benção e maldição, pessoa cristã e pessoa não-cristã, crente e descrente*. Mas o binarismo pode estar relacionado a distintos marcadores sociais: pensando em cor da pele, destaca-se a dicotomia entre pessoas brancas e negras / brancas e indígenas, que pode remeter à oposição “civilização” e “primitivo/selvagem/bárbaro/atrasado”. Em termos socioeconômicos, entre pessoas ricas e pobres; em termos de sexo/gênero, homem e mulher; de identidade de gênero, pessoas

locais de culto, mas também são feitas contra o mundo simbólico dessas religiosidades. As imagens de entidades religiosas são alvos de depredações e de agressões físicas. Os atentados feitos contra essas religiões também são através de impedimentos de rituais” (idem, 2013, p. 1016). Menezes apresenta em seu trabalho diversas reportagens que comprovam esta forma de intolerância religiosa.

cisgêneras e transgêneras; de orientações sexuais, heterossexual e homossexual; em termos universitários, entre pessoa acadêmica e não-acadêmica, e daí por diante. Em relação a todos os marcadores descritos, costuma-se operar uma hierarquização, em que dependendo do lugar de fala, uma pessoa é considerada superior à outra. Por exemplo, “homem” é descrito/prescrito como superior à “mulher” (e englobante da mulher, que é englobada).

Talvez o conceito de aniquilação possa ser relacionado ainda ao conceito de *estigma*, como proposto por Erving Goffman (1988). Para este o estigma é atributo depreciativo que tem origem nas relações sociais, valores e significações da cultura de uma coletividade. Tais relações regem o que é considerado “normal” e enquadrado na norma social vigente e o que é entendido como desviante e depreciativo.²¹ Segundo o autor há duas categorias de pessoas estigmatizadas, as *desacreditadas* e as *desacreditáveis*. O segundo grupo refere-se a pessoas que seriam facilmente discriminadas caso os fatores de seu estigma fossem mais aparentes e reconhecíveis. É o caso, por exemplo, de homossexuais que “não dão pinta”, ou seja, passam incólumes diante de pessoas homofóbicas. Já as pessoas desacreditadas seriam as que não conseguiriam camuflar os caracteres que motivariam a intolerância, como no caso de parte das pessoas transexuais e travestis que realizam modificações corporais e não são consideradas *passáveis* o bastante como cisgêneras. Estas pessoas tornam-se, geralmente, mais vulneráveis à situações de violência.²²

²¹ Os processos de estigmatização são produzidos de acordo com o contexto sócio-cultural de determinado espaço e época, produzindo novas formas e absorvendo valores diferentes. Os discursos e práticas cotidianas constroem o estigma, bem como a identidade estigmatizada, que muitas das vezes, é apropriada pela pessoa discriminada, quando a internaliza. Neste caso, há uma naturalização da norma agressora pela própria pessoa agredida, como forma de violência simbólica introjetada.

²² Entre as pessoas trans*, as travestis, especialmente as que trabalham como profissionais do sexo nas ruas, são as que, em geral, recebem as piores consequências da identidade estigmatizada e deteriorada. E dentre as pessoas profissionais do sexo (mulheres prostitutas e michês, por exemplo), são também as que acumulam a maior parte das imagens e representações depreciativas. Ressalto que há algumas destas moças que *internalizam* o estigma, a ponto de não perceberem-se dignas de circular em outros espaços que não o do local de trabalho e o de satisfação das necessidades mais fundamentais, como o local de compras (quando pedem que entreguem as compras em casa, por exemplo). Contudo, é necessário atentar para as identidades trans* a partir de uma perspectiva não-essencialista, pois apenas destacar o estigma pode potencialmente reverberar o preconceito e a discriminação a estas pessoas e não contribuir para a complexidade do assunto, não identificando que tais pessoas possuem redes de sociabilidade e integração, táticas de subversão da opressão (ao estilo *certeauniano*), quando não são também agentes da discriminação e opressão. Assim, importa perceber a identidade estigmatizada sim, mas é crucial atentar para as demais possibilidades de negociação identitária que pessoas trans* (como todo mundo) fazem em relação aos seus pares nos diversos ambientes de circulação. Há travestis que se prostituem, mas que não fazem só isto. Algumas vão a agências religiosas. Outras se preparam academicamente para ‘saírem desta vida’, se assim entendem que devem fazer. E aí por diante. Tudo que uma pessoa cisgênera faz em seu cotidiano, a transgênera também pode fazer. Talvez a única coisa que traga impedimentos seja a *reverberação do estigma*. A estigmatização de gente trans* é usualmente feita por pessoas cis, mas ela pode ser desdobrada: trans* podem internalizar o estigma, e também promovê-lo em relação a outras

O estigma pode assumir diferentes configurações: uma delas é a pouca oportunidade de emprego a pessoas trans*,²³ especialmente as que Goffman categorizaria como *desacreditadas*. Como escutei na seguinte narrativa:

[...] eu ainda não sou operada porque não tenho dinheiro. Sou só esse pouquinho hormonizada. Por isso moro embaixo deste viaduto, porque ninguém quer me dar emprego por que sou travesti. Sou obrigada a me prostituir mas odeio. As pessoas não conseguem pensar como é isso. Já procurei emprego com camuflagem de menino mas não sou passável de menino. Saí de casa porque lá minha mãe me batia de Bíblia²⁴.

A narração apresenta que a pessoa – desacreditada por ser travesti – já procurou alternativas à prostituição, inclusive se disfarçar de menino, ou seja, camuflar ou eliminar signos que podem tornar-se símbolos do estigma, mas mesmo assim, demonstrando sinais de feminilidade/travestilidade perceptíveis, não recebeu oportunidades de trabalho. Esta é uma das razões pelas quais pessoas trans* muitas vezes procuram *passar* por pessoas cis: para escapar das múltiplas formas de violência e discriminação. Além disto, esta moça contou que sua mãe usava a Bíblia para agredi-la: isto parece metafórico, no sentido da mãe utilizar o discurso bíblico de modo discriminatório, por exemplo. Mas não, era no sentido literal, sua mãe usava a Bíblia para agredir a filha. Trata-se assim de caso de violência associada à estigmatização e esforço de aniquilação da identidade travesti da pessoa. Durante meu trabalho de campo, que convencionei provisoriamente como *etnografia ciborgue* (2014), escutei e observei dezenas de discursos semelhantes – alguns deles, expressos no Facebook, como no caso que veremos a seguir.

peças trans* através de outras cadeias de hierarquizações e opressões. Além disso, é necessário sublinhar que nem toda pessoa trans* se sente ou declara se sentir estigmatizada. Assim, a questão tem uma série de porosidades (e muitas não relacionei aqui) que devem ser levadas em conta.

²³ Uma alternativa recente de empregabilidade a pessoas trans* é o *TransEmpregos*. Trata-se de um *site* direcionado a empregar pessoas trans*, cujo *slogan* é *onde gente talentosa se encontra*. Como me explicou sua fundadora, a advogada travesti Márcia Rocha, este “surgiu em uma conversa com o João Nery que me falou sobre um rapaz de Minas (Paulo Bevilaqua) que tinha essa ideia. Entrei em contato com ele, nos reunimos com outras pessoas e eu banquei o site. O objetivo dele é facilitar o acesso de trans ao mercado de trabalho disponibilizando vagas, e o público-alvo é qualquer trans (homem ou mulher), não binária, etc” (ROCHA, entrevista a Maranhão Fº, 2014). Entrevistei Márcia Rocha em outras ocasiões, como em relação à questão do uso do nome social e retificação de prenome de pessoas transexuais e travestis (MARANHÃO Fº, 2012, 2013). O artigo de 2012, por exemplo, foi utilizado em 2014 para garantir o direito de uso do nome social a travestis e pessoas transexuais na Secretaria de Educação de Roraima, demonstrando a utilização de um trabalho acadêmico na promoção de políticas públicas.

²⁴ ENTREVISTADA H, entrevista a Maranhão Fº, 2011. Por mais inusitado que pareça, escutei três narrativas diferentes de pessoas TLGB que haviam “apanhado de Bíblia” de parentes. Em um caso era uma moça lésbica, e nos outros, duas pessoas trans*.

“MESMO COM A APARÊNCIA FEMININA ELES SÃO APENAS HOMENS ‘OPERADOS’”: O CASO DE ARIADNA, EX-BBB, NO FACEBOOK

Outro exemplo de tentativa de aniquilação/estigmatização, fundamentada no binarismo cisgeneridade versus transgeneridade²⁵ (ou cis *versus* trans*),²⁶ está nas reações à experiência religiosa de Ariadna Silva Arantes,²⁷ ex-Big Brother Brasil (BBB) (11ª temporada, de 2011) e ex-Playboy (2011), autodeclarada *mulher transexual*, em cerimônias do candomblé. Em janeiro de 2013, foram publicadas na *internet* fotos da mesma em uma cerimônia de sua religião, o que gerou grande repercussão e polêmica, com destaque em *sites*, *blogs* e redes sociais. No FACEBOOK, por exemplo, a foto foi compartilhada em diversos perfis, acompanhada de textos com teores distintos e recebendo opiniões das mais variadas. Acompanhei algumas destas postagens, e em todos os casos o conteúdo era ofensivo à presença de transexuais e travestis em terreiros de candomblé. Tais textos, assim como a maior parte dos comentários que se seguiram, procuraram operar uma aniquilação de Ariadna e da figura de pessoas transgêneras²⁸ nesta religião. Abaixo reproduzo um destes *textimagens*²⁹ do FACEBOOK, bem como parte dos comentários relacionados ao mesmo.

²⁵ *Cisgeneridade* é a condição sócio-política de *adequação* às normas e convenções sociais esperadas da pessoa que é designada de um dado sistema sexo-gênero no nascimento ou gestação. *Transgeneridade* é a condição sócio-política-cultural de *inadequação* às expectativas sociais relativas à pessoa outorgada de determinado sistema sexo-gênero no nascimento ou gestação.

²⁶ Cis é diminutivo de pessoa cisgênera, assim como trans* é diminutivo de pessoa transgênera.

²⁷ A mesma também refere a si mesma como Ariadna Thalia, aludindo à cantora mexicana famosa, homônima, de quem é admiradora confessa.

²⁸ Pessoas transgêneras, aqui, não se refere a uma identidade específica, mas à condição sócio-política de *transgressão* às normas e expectativas sociais a quem é designada/o/e “mulher” ou “homem” ao nascer ou na gestação. Entre as identidades que podem ser consideradas transgêneras (ou transgressoras de tais expectativas), encontram-se, por exemplo, travestis, mulheres transexuais e homens trans.

²⁹ Denomino *textimagem* este tipo de imagem postada no Facebook que é imbricada com texto, em que a mensagem é reforçada pela mescla de ambos.



Imagem 1: Ariadna em cerimônia de candomblé³⁰

O autor do textimagem faz indagações mescladas com uma afirmação: “mesmo com a aparência (sic) feminina eles são apenas homens “operados””. Ao entender/denominar travestis e mulheres transexuais como homens, parece desconhecer ou não levar em conta as concepções de tais pessoas, que preferem ser identificadas e referidas no feminino. A expressão “apenas homens operados” apresenta o esforço de aniquilação em três referentes: *apenas, homens, operados*. As demais referências masculinas complementam tal exercício de destruição/estigmatização da figura “do outro” (na perspectiva do autor do textimagem, nem se pode pensar na figura *da outra!*): “um transexual operado”, “um pai de santo Transexual”, “um Ogã trevesti (sic)”, “eles são apenas homens “operados”, “como se fossem MULHERES”). Ele indaga ainda: “o Orixá passa a ver seu filho como filha?”.

Mas, admitindo a existência de orixás,³¹ não seria possível que estes/as já soubessem da trajetória de identificação ao sexo/gênero de auto-reconhecimento? Tais entidades não poderiam vê-las como *filhas* já anteriormente às adequações à identidade de gênero? Ou ainda, no caso de pessoas que vão aos poucos descobrindo sua condição de mulher, os/as

³⁰ *Travestis e transexuais devem ser tratados como se fossem mulheres dentro do candomblé?* A postagem, de 2013, foi feita por um homem que justifica a postagem assim: “eu tirei essa foto de um site que varias fotos da obrigação da ariadna e se ela ou algum representante quiser que eu retire a foto eu vou retirar sem problemas. Ela é uma artista e tenho certeza que não há problema na imagem de uma pessoa publica (sic)”. Este comentário foi feito pelo autor após ser indagado por uma mãe de santo transexual sobre se Ariadna sabia do conteúdo, entendido pela mesma como transfóbico.

³¹ Como a pessoa que lê este artigo perceberá, optei em chamar orixás no feminino e no masculino (*as orixás / os orixás*). É possível, ainda, que orixás *metá-metá*, que aludam a uma não-binariade, possam ser chamades de *es orixás*, em que a letra *e* aluda à não-binariade de gênero, no lugar do masculino *o* e do feminino *a*.

orixás não podem ir também aos poucos *atualizando o cadastro*? Não querendo responder a estas questões meramente hipotéticas e provocativas, uma coisa é certa: tal retórica procura operar a aniquilação/estigmatização desta pessoa que (ao menos supostamente) desafia preceitos de gênero e religião. Fica outra questão: teria o corpo relação com a alma em tais concepções? Porque afinal a questão da aceitação ou não de uma pessoa trans* como tal pelo *santo* é tão preciosa para algumas pessoas candomblecistas?

Também não conseguindo responder a isto, sigamos analisando (n)etnograficamente algumas das 76 mensagens postadas abaixo do testemunho acima, recordando que a maioria trabalhava com a mesma lógica da destruição/estigmatização.

“ADMITA QUE VC NÃO TEM ÚTERO”: ANIQUILAÇÃO / ESTIGMATIZAÇÃO DE MULHERES TRANSEXUAIS E DE TRAVESTIS NO FACEBOOK

Iniciemos com as seguintes mensagens:

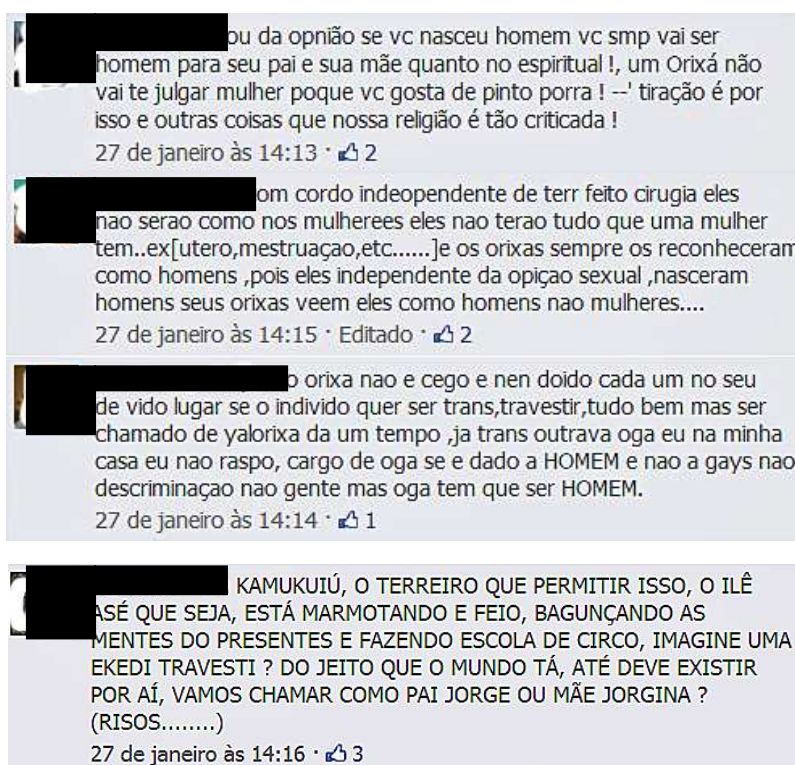


Imagem 2: Opiniões sobre Ariadna no candomblé

Há, contudo, opiniões que demonstram a inquietação em relação a tais atitudes/afirmações devastadoras da identidade generificada/religiosa de pessoas transgêneras

no candomblé. Uma das poucas pessoas que rebatem tais mensagens é uma *yalorixá* (mãe de santo) autodeclarada transexual. Ela comenta que:

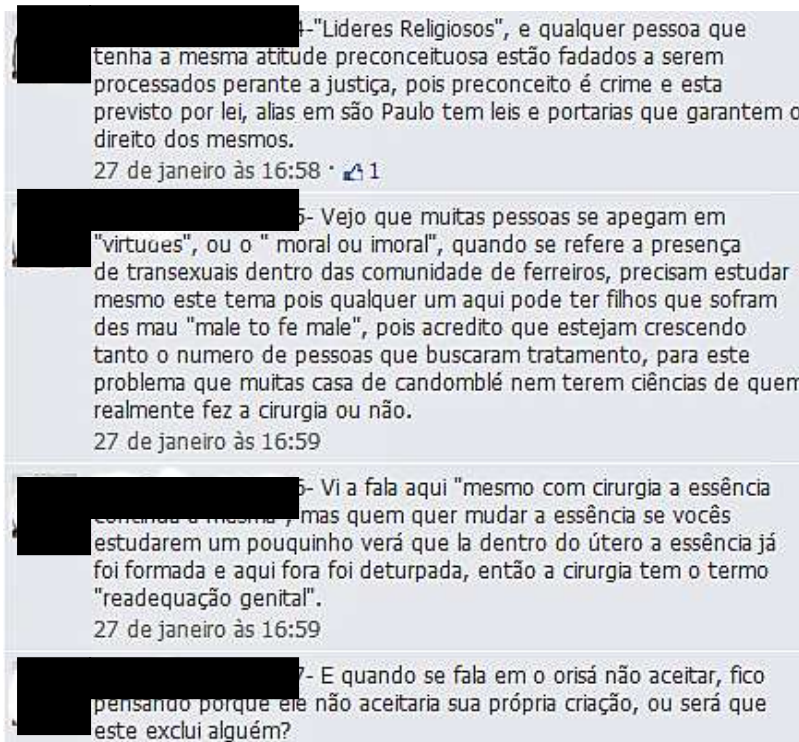


Imagem 3: Opiniões de mulher transsexual yalorixá

Logo em seguida “choveram” respostas aniquiladoras/estigmatizadoras. Uma afirmou:

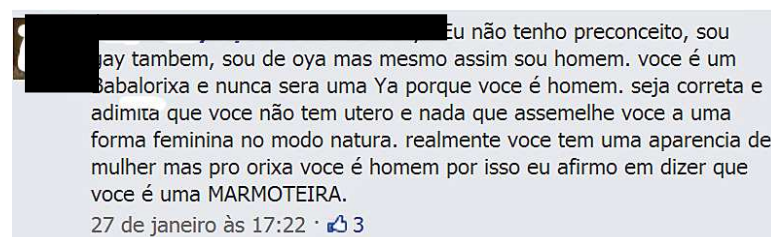


Imagem 4: Post respondendo à yalorixá

As que se sucederam mantiveram o mesmo processo de aniquilação/estigmatização:

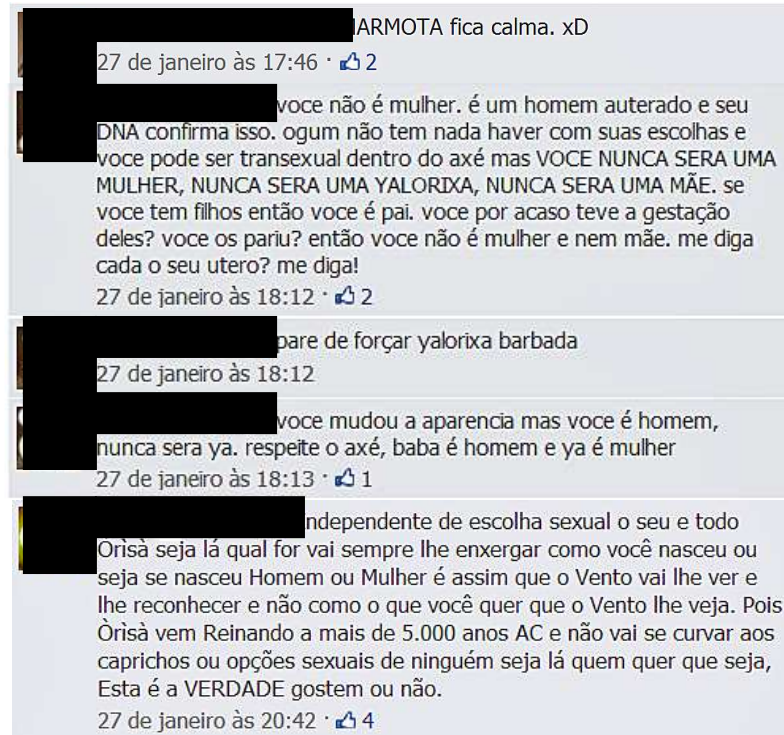


Imagem 5: Posts de ataque à mesma

O assunto polêmico demonstra postagens ofensivas e defensivas à presença da mulher transexual e da travesti no candomblé. Num primeiro movimento, há a deslegitimação/ridicularização de uma líder religiosa travesti em “vamos chamar de Pai Jorge ou de Mãe Jorgina?”; a (con) fusão entre identidade de gênero e orientação sexual em “um Orixá não vai te julgar mulher porque vc gosta de pinto porra!”; a possível discriminação de orientação sexual/afetiva e o uso de um referente de gênero, “homem”, como sinônimo de hétero, em “cargo de ogã se é dado a HOMEM e não a *gays*”; e a *assunção* do biológico como determinante de gênero “eles não serão como mulheres, eles não terão tudo que uma mulher tem...ex [útero, menstruação, etc...]”. Num segundo momento, surge uma *yá* que retoma o assunto *útero* notando que dentro do mesmo “a essência já foi formada e aqui fora foi deturpada” daí a cirurgia ter o nome “readequação genital”, indagando porque o orixá “não aceitaria sua própria criação” e se este excluiria alguém. No terceiro movimento transbordaram reações à postagem desta *yá*, representando variações das falas citadas acima. As respostas variaram em enunciar a líder religiosa como “*yalorixá* barbada”; em confundir sua identidade de gênero com uma orientação sexual *gay*; em reivindicar/prescrever à mesma uma identidade masculina fundamentada no aspecto biológico (“admita que vc não tem

útero”, “me diga cadê o seu útero?”, “você nunca será uma mulher”, “nunca será uma mãe”), ou relacionada à genética (“você não é mulher, é um homem auterado (sic) e seu DNA confirma isso”); em deslegitimar seu cargo religioso (““*babá* é homem e *yá* é mulher”, “você é um *Babalorixá* e nunca será uma *yá*”); e em dizer que o orixá não pode ser enganado pois o que conta a este é o sexo/gênero de nascença (“você tem aparência de mulher mas pro orixá vc é homem”, “o Orisá seja lá qual for vai sempre lhe enxergar como você nasceu ou seja se nasceu Homem ou Mulher é assim que o Vento vai lhe ver e reconhecer”). Nestas concepções a mulher transexual e a travesti recebem não apenas um estigma de *desacreditadas*, mas, ampliando o sentido de Goffman, de *desacreditadas por orixás*.

Tais considerações demonstram que para estas pessoas o candomblé se fundamenta – conectando gênero/sexualidade/religião –, na *binariedade feminina-o/masculina-o* – vista a partir do nascimento, da biologia e/ou da genética: se a pessoa nasce homem, não tem útero ou tem DNA masculino será *sempre homem* e pode vir a ser um pai-de-santo (*babalorixá*), mas nunca mulher, mãe ou mãe-de-santo (*yalorixá*).

A *yá* foi chamada ainda de *marmota* ou de *marmoteira* o que significa, sinteticamente, que a pessoa é uma *fraudadora* dentro da religião, o que se relaciona diretamente à visão de que a mulher transexual não é mulher de verdade – em tal concepção, talvez podendo ser considerada uma *marmoteira sexual ou de gênero*.

Uma possível contribuição à reflexão pode estar no conceito de *atos performativos de gênero*, como proposto por Judith Butler, mas que pode ser aplicado também às religiões/religiosidades (ou a qualquer marcador social).

ENTRE ATOS PERFORMATIVOS GENERIFICADOS / RELIGIOSOS, DNAS E ORIXÁS

Como diz Butler (2003), *atos de fala performativos* são aqueles que, ao serem enunciados/proclamados, produzem ações, fazem acontecer aquilo que proclamam/enunciam, especialmente quando recitados, repetidos. Os performativos de gênero, por exemplo, são citados e recitados em contextos diversos, como na religião, na escola, na família, na medicina, nas áreas psi, na mídia, nas regulamentações judiciais. Os efeitos dos performativos, entretanto, são imprevisíveis: há pessoas que se adequam aos mesmos enquanto outras os subvertem/transgridem/transcendem. Assim, a falha ou insucesso é

intrínseca aos atos performativos e pode ser produtiva: é nela que moram as possibilidades de ressignificação e de subversão.

Mas podemos pensar os atos performativos em relação à religião, como mencionado, ou ainda, refletir acerca de atos performativos simultaneamente generificados/religiosos, quando se trata da identificação de uma pessoa como *transexual candomblecista*, por exemplo. É possível pensarmos, ainda, em atos performativos, metaforicamente, como espécies de *migalhas de pão que conduzem e reconduzem a caminhos*, mas que podem *levar a descaminhos e desvios*. Nesse sentido, teçamos algumas considerações possíveis.

Ariadna, ao participar da cerimônia, apresenta a conexão entre atos performativos (ainda que não de fala) generificados e religiosos: é uma pessoa que se declara mulher transexual e candomblecista. Podemos considerar que tais atos – ou *migalhas metafóricas* – auxiliem a mesma a se encontrar/situar no mundo confirmando sua localização identitária no mesmo.

A imagem de Ariadna, fotografada, pode representar nova forma de ato performativo, num exercício conjunto de visibilidade, empoderamento e legitimação próprias e em conjunto com um *regime de validação mútua e/ou comunitária do crer* que é, não apenas religioso como narra Hervieu-Lèger (2008), mas também generificado. Entretanto, assim como a enunciação performativa muitas vezes pode falhar, o ato performativo nem sempre obtém o efeito desejado. Não creio que Ariadna tenha desejado ou imaginado passar por situações de violência simbólica por viver de demonstrar simultaneamente sua transexualidade e devoção candomblecista.

A imagem de Ariadna no culto, ao ser transformada em textimagem, agregando considerações do postador, apresenta um ato duplo de enunciação+ato performativo. Por um lado, o autor do textimagem demonstra suas próprias concepções generificadas/religiosas binárias, exemplarmente percebidas em sua primeira pergunta: “travestis e transsexuais devem ser tratados como se fossem MULHERES dentro do candomblé?”, e tais concepções podem reforçar sua própria identidade: são atos performativos que mantem o postador no seu próprio *caminho binário generificado/religioso* e em seu próprio *lugar cis/candomblecista*.

Por outro lado, seu textimagem enuncia/descreve/prescreve *como deveria ser* a experiência religiosa/generificada de Ariadna em sua concepção, funcionando como outro ato performativo que pode ou não ser *curtido, seguido e compartilhado* por outras pessoas, que

podem ou não se sentirem (re)conduzidas ao mesmo *lugar cis/candomblecista* através do mesmo *caminho binário*. Estas *migalhas metafóricas* jogadas no FACEBOOK, são assim, concomitantemente generificadas/religiosas (e cibernéticas) e adquirem duplo sentido: são atos performativos do postador, e enunciações direcionadas às mulheres transexuais e travestis – e de algum modo, à comunidade candomblecista em geral, com quem ele busca dialogar dentro de um regime de validação religiosa/generificada e comunitária ampla, e da qual o próprio autor não possui controle, visto que sua postagem foi compartilhada por inúmeras pessoas.

Tais migalhas (atos/enunciações) são levadas pelos ventos do ciber em múltiplas direções, aportando nesta análise, por exemplo, que procura demonstrar parte das controvérsias acerca do textimagem. Um primeiro efeito, como demonstrado, está nos *comments* que apoiam o postador. As pessoas comentaristas ratificam a posição do textimagem *seguem e compartilham* suas migalhas: reforçam seu movimento de fixação num binário que é ao mesmo tempo generificado e religioso e se fundamenta na concepção de que os *orixás* (aliás, *os orixás*, pois nesta concepção o tratamento é no masculino) *fizeram homem e mulher*, semelhantemente à concepção de grande parte das pessoas cristãs a respeito de Deus; e *migalham/espalham* tais concepções prescritivas em direção à mistura entre gênero/sexualidade/religiosidade de outras pessoas, inclusive à *yalorixá* que se revolta com a postagem.

A *yalorixá* é descrita/prescrita como *marmoteira*, mas não parece aceitar a enunciação, o que equivale a dizer que a prescrição não obtém o sucesso possivelmente esperado. Por sua vez, a *yalorixá* deixa *outras migalhas* pelo caminho, concomitantemente enunciadoras, e atos *ativistas* e performáticos. Seus comentários agem na defesa de travestis e mulheres transexuais na religião; em seu próprio empoderamento/legitimação de gênero/religiosa enquanto *yá+mulher trans*; reivindicam a benção das/os orixás que são cientes da identidade das pessoas adeptas, e denunciam a opressão binária, ao menos aquela que se fundamenta na (suposta) congruência entre sexo/corpo/gênero de outorga e *respectivo sistema reprodutivo* e de sexo/corpo/gênero de identificação.

No caso descrito, ficam contrapostas duas visões distintas do candomblé, uma como *lugar cis* em que se chega ou permanece através de uma *rota binária generificada/religiosa* fundamentada na reprodução e nascimento, a pessoa sendo abençoada pelos orixás (no

masculino); e outra que pleiteia a benção das/os orixás (*provavelmente femininas e masculinos*) num *novo lugar* concomitantemente *generificado e religioso*, através de uma *estrada alternativa*: esta pode ser *não-binária* em relação aos supostos de congruência entre nascimento e identificação, ou também *binária*, ainda que de modo distinto, em relação à chegada final a um *pólo binário* de um *novo lugar* metafórico.

Entre caminhos e *descaminhos*, DNAS e orixás, migalhas são *curtidas/seguidas/compartilhadas* ou aniquiladas/esmagadas/pisoteadas.³² Como ocorre na sociedade em geral, tentativas de transgressão de gênero não são vistas com bons olhos por parte dos indivíduos candomblecistas.³³ Isto é bem explicitado por Layla El Ishtar, autodefinida mulher transexual, que publicou:³⁴

[...] impressionante é ver essas religiões que surgiram de raças consideradas inferiores por uma sociedade má e hipócrita (Africano/indígena - Umbanda, Africano – Candomblé), religiões que tanto lutam por inclusão social e respeito, fazendo o caminho inverso no que diz respeito à inclusão de adeptos com orientação ou condição sexual diferente do que é considerado normal pela sociedade dita “normal”. Nesses 20 anos de vida religiosa vi muita coisa nociva acontecer dentro dessas religiões, charlatãs, mercenários da fé, ataques de outras religiões, enfim coisas que devem sim acontecer em outras religiões, mas nunca pensei ler e participar dessa discussão sobre sexualidade em religiões que buscam o entendimento, que pregam a fraternidade e a caridade (ISHTAR, 2013).

El Ishtar prossegue:

³² Enfatizo que os comentários da postagem, ao menos enquanto a acompanhei, demonstraram estas duas possibilidades: uma grande maioria de pessoas refratárias a travestis e mulheres trans na religião, ou ao menos em cargos de liderança, e poucas pessoas contrárias, sendo a *yá* mencionada a protagonista de tal resistência. Eu poderia ter dado visibilidade a outros tipos de comentários de não-aniquilação/estigmatização, mas estes eram menos contundentes que o da líder religiosa, que procurei destacar.

³³ Como eu já havia assinalado, não dá para ser reducionista ou essencialista quando se trata de (in)tolerância. Há agentes pontuais dentro de todas as religiões que podem ser mais ou menos (ou nada) acolhedores em relação à comunidade trans*. Se há determinados terreiros que estigmatizam gente t*, há unidades de igrejas neopentecostais (costumeiramente vistas como intolerantes) que acolhem tais pessoas sem pedir-lhes que convertam seus gêneros, como já escutei em algumas (poucas) narrativas. É bom outra ressalva: se em alguns terreiros a resistência a pessoas trans* se dá em relação à (im)possível liderança destas; em igrejas neopentecostais que incluíram travestis (casos que escutei) isso se deu em termos de participação do culto. Não soube da possibilidade de tais narradoras galgarem algum posto de protagonismo ou liderança em tais agências religiosas.

³⁴ Vale realçar que há trabalhos que comentam sobre a feminilização no ato (performativo) de ser montada/o/e pela/o orixá; acerca das relações entre gênero da pessoa adepta e gênero outorgado pelo/a orixá, mãe ou pai de santo, e sobre outros aspectos. Entretanto, até o momento, não tomei ciência de estudos acadêmicos que sinalizem para as diversas formas de *intolerância praticadas contra pessoas trans* no candomblé por outras pessoas candomblecistas*. É possível que o texto de El Ishtar referido, de 2013, seja um inaugurador destes estudos.

[...] muitas perguntas me vêm sobre essa questão e repasso agora como meio de reflexão a todos para que esse assunto não termine sem uma resposta a travestis e transexuais que têm sua fé e direito à religião roubados por sacerdotes aprisionados a conceitos homofóbicos, transfóbicos e fundamentalistas herdados de religiões patriarcais opressoras. [...] A polêmica foi gerada por uma transexual estar usando vestes ritualísticas femininas. Até onde roupas interferem em nossos cultos? Roupas definem o caráter de alguém? Nossas Divindades dão mais importância a roupas que usamos em nossos ritos ou aos nossos valores, nossa devoção como adeptos? Sobre cargos e funções: quais seriam os critérios para a distribuição de cargos no universo trans? Cargos são definidos pelas Divindades ou pelo Sacerdote? Religiões espiritualistas que acreditam e manipulam energia vegetal, mineral etc., não deveriam levar em consideração também a energia do ser humano no que diz respeito à transexualidade? [...] Até onde esses mitos e tradições devem ser seguidos à ferro e fogo quando existem vidas envolvidas? Em religiões que combatem preconceitos, buscam inclusão social e respeito, se apegar a esses mitos que talvez tenham absorvido conceitos judaicos/cristãos também não é segregar? (Idem, 2013).

Muitas pessoas entendem que as religiões de matriz africana e afro-brasileira como o candomblé e a umbanda sejam sempre flexíveis e tolerantes em relação às pessoas enfeixadas na “sopa de letrinhas” LGBT (ou em suas variações, como T*LGB, GLBT, GLS, LGBTQQIG...). Pois bem, talvez a partir do textimagem exposto, de parte dos comentários que o seguiram e do texto de El Ishtar, esta visão possa ser problematizada, repensada ou até *aniquilada*.

Ainda que a aceitação de pessoas transexuais e travestis em terreiros seja dependente de condições diversas, como as normas da casa, a opinião do pai ou mãe-de-santo ou da/o orixá, e que muitas casas-de-santo aceitem tais pessoas, inclusive em cargos de liderança, é certo que a tolerância e respeito às mesmas está longe de ser algo *sine qua non*. Depende muito de casa para casa (de terreiro para terreiro) e de pessoa para pessoa. E certamente, outros ambientes religiosos que se promovem como “inclusivos” demonstram suas intolerâncias internas – bem como ambientes “excludentes” operam a inserção de sujeitos mal-quistos em outros locais (inclusive nos includentes), daí a necessidade de se pensar a (in)tolerância do modo mais dessencializado/desnaturalizado possível.

Podemos ampliar um pouco mais este controverso contexto de inclusão/exclusão de pessoas trans* no candomblé através das narrativas de pessoas trans* candomblecistas. Um relato foi:

[...] minha mãe biológica é também minha mãe de santo. Eu trabalho no terreiro da gente, que é de umbanda, mas sempre tenho de me vestir de homem. Minha mãe não permite que eu vá de mulher, pois para ela o que importa é o sexo que a pessoa nasceu³⁵.

Uma frequentadora de candomblé ketu narrou:

[...] eu uso nome masculino – ainda – mas me sinto uma mulher transexual. Fora daqui costume me vestir de mulher. Meu orixá é Oxóssi, e nem ele nem meu pai-de-santo permitem que eu me vista como mulher aqui no terreiro. Fico num armário. É claro que eu obedeco, mas fico triste com a situação. Sei que sou de Oxóssi, mas ao mesmo tempo, sei que o orixá quer a gente feliz³⁶.

Homem trans e candomblecista, Apolo H. falou:

[...] hoje em dia, vou ao terreiro como homem. Mas é assim, como homem eu sou aceito como membro do terreiro, mas não conseguiria me tornar pai-de-santo nunca. Para tal, eu teria de me vestir de mulher, o que para mim seria uma afronta³⁷.

Outra história contada apresentou: “eu sou mãe-pequena do candomblé, e serei mãe de santo um dia, logo que abrir a minha casa. E eu sempre fui bem aceita como mulher trans, nunca tive problema e sempre fui muito bem acolhida assim”³⁸. No mesmo sentido, “tenho 21 anos, sou trans desde o começo da adolescência, e sempre frequentei o mesmo terreiro de umbanda. Sempre fui muito bem aceita assim, e no tempo certo serei mãe de santo”³⁹.

Em outro sentido,

[...] eu nasci no biológico de menino mas sempre fui menina. Meu pai-de-santo sabia disso e viu minha transição. Me conheceu com o corpo antigo. Fiz santo e a confirmação de mãe de santo no candomblé de keto. Nunca me operei e sou tratada normal, como mulher e como mãe-de-santo. E não participaria duma casa que não me aceitasse como eu sou. Eu ouvi falar de uma menina trans, que um irmão-de-santo viu ela nua e ela não era operada e ele entendeu então que ela era homem por possuir o pênis. Diz que ele contou pro pai-de-santo deles e ela começou a ser tratada no masculino na casa e foi obrigada a se vestir com roupa masculina. Hoje em dia não sei se

³⁵ ENTREVISTADA A., entrevista a Maranhão Fº, 2012.

³⁶ ENTREVISTADA B., entrevista a Maranhão Fº, 2011.

³⁷ ENTREVISTADO A., entrevista a Maranhão Fº, 2011.

³⁸ ENTREVISTADA D., entrevista a Maranhão Fº, 2012.

³⁹ ENTREVISTADA E., entrevista a Maranhão Fº, 2012.

ela está nesta casa, espero que não. Também ouvi falar duma trans que era Yalorisá mas que num terreiro foi recebida como Babalorisá⁴⁰.

Uma moça frequentadora do batuque ou religião africanista do Rio Grande do Sul comentou: “minha mãe-de-santo é uma mulher transex. Hoje sou mãe-pequena e em breve, mãe-de-santo. No batuque não interessa se a pessoa é trans, se é biológica, se é operada ou qualquer coisa desta. O orixá não está preocupado com estas coisas.”⁴¹ Como vemos, as concepções “nativas” sobre o assunto são plurais.

O pesquisador Tássio Acosta Rodrigues, em seu trabalho de campo, notou assim a inclusão de mulheres trans em terreiros:

[...] a heterogeneidade presente nas casas de santos faz com que as condições individuais dos frequentadores não sejam o foco e muito menos motivos de questionamentos. Todos estão ali com o mesmo objetivo: adorar a divindade incorporada nos médiuns. Naquele momento, a aceitação das trans.mulheres e o respeito passam a ser o pensamento e filosofia dos frequentadores, o que é extremamente necessário para elas. Tudo o que a trans.mulher gostaria de ser, mas por algum motivo (questões jurídicas, laudos médicos etc.) não ocorre, ela tem durante aquelas horas de festividade e religiosidade, o direito integral de ser quem de fato ela sempre foi e pertenceu: gênero feminino (RODRIGUEZ, 2013, p. 1607)⁴².

Tal contexto também é percebido por Manuela Rodriguez, que estudou o tema na Argentina. Para ela, há intolerância social às travestis naquele país, e as religiões de matriz afro são ambientes de inclusão,⁴³ aliás, “as travestis não só estão porque é a única religião que as aceita, estão também, porque encontram ali práticas e saberes que dão conta, resignificam e

⁴⁰ ENTREVISTADA F., entrevista a Maranhão Fº, 2011. *Yalorisá*: mãe de santo; *babalorisá*: pai de santo.

⁴¹ ENTREVISTADA G., entrevista a Maranhão Fº, 2011.

⁴² O autor demonstra que a feminilidade de mulheres trans em terreiros alinha-se à binariedade: “feminilidade das quais essas respectivas trans.mulheres afirmaram ter como objetivo e desejo mantêm-se na dicotomia de gênero onde segue aquela ordem de que a mulher é feminina, meiga, sensual e passiva. Dentro do imaginário dessas trans.mulheres a imagem do gênero feminino tem que seguir essa normatização” (RODRIGUEZ, 2013, p. 1607).

⁴³ Veja em: RODRIGUEZ, *Travestis buscando axé*: Gênero e sexualidade em religiões de matriz africana na Argentina, 2013. Uma referência sobre o assunto no Paraguai é DOBRÉE, *Travestismo y liminalidad. Una aproximación a través de un relato sobre la Pomba Gira*, 2009. Há em território brasileiro diversos trabalhos que relacionam travestilidade/transsexualidade feminina e religiões afro-brasileiras. Dentre estes, LANDES, *A cidade das mulheres*, 2002; BIRMAN, *Fazer estilo criando gêneros*, 1995 e *Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo*, 2005; BOTELHO; STADTLER, *Os orixás fazem gênero dentro dos rituais*, 2012; JIMENEZ; ADORNO, *O sexo sem lei, o poder sem rei: sexualidade, gênero e identidade no cotidiano travesti*, 2009; MATORY, *Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras*, 1988. Acerca da feminilidade em terreiros, entre outras pessoas: ZIKÁN, *Assombrações do Feminino. Estórias de pombagiras e o poder do feminino*, 2011. Sobre homossexualidade em terreiros, dentre muitos, lembro FRY, *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*, 1982.

estruturam suas próprias experiências de vida” (RODRIGUEZ, 2013, pp. 495-496).⁴⁴ Retornando ao contexto brasileiro, para Luis Felipe Rios, a lógica da *metanidade* – ou de orixás *metá-metá* – seria a responsável pelo respaldo às pessoas trans* e pessoas homossexuais transitarem no terreiro:

[...] na lógica da metanidade, utilizada indistintamente por todos os deuses, e também a sua atualização concreta, quando uma iabá baixa num homem e/ou um deus incorpora numa mulher, mudando gestualidade e modo de ser, demonstram que os trânsitos de sexo-gênero são possíveis. Homossexuais e/ou transgêneros encontram, então, respaldo sagrado para suas experiências relacionadas ao sexo, gênero e erotismo, consideradas desviantes em outros contextos (RIOS, 2011, p. 288).

Vagner Gonçalves da Silva e Raul Lody também já haviam identificado a importância no candomblé dos orixás *metá-metá* e da lógica de metanidade – por exemplo em Oxumaré e em Logun Edé – entidades ambivalentes que se aproximam ora mais do feminino, ora do masculino (SILVA; LODY, 2002). Mas ao menos pelo que parece – superficialmente falando –, tais concepções nem sempre são suficientes para que em alguns terreiros específicos desta religião determinadas pessoas trans* sejam tratadas de acordo com seu gênero de identificação e não com o “sexo e gênero biológicos”.

Estas controvérsias entre terreiros e entre pessoas frequentadoras a respeito de interdições acerca das expressões homossexuais – e no candomblé muitas vezes as identidades trans* são enfeixadas no guarda-chuva da homossexualidade – já haviam sido apontadas por Rios, que infere que em terreiros mais tradicionais se proíbe a raspagem de orixás femininos em cabeça de homem (RIOS, 2004). Observamos que existem diferentes negociações relativas às (in)tolerâncias de identidades de gênero em ambientes religiosos de matriz afro e afro-brasileira. Como comentado, a (in)tolerância pode variar de terreiro para terreiro (como pode variar de unidade para unidade de uma mesma igreja evangélica, por exemplo).

Pensando neste episódio de tentativa de aniquilação à Ariadna, me vem à mente uma frase de Hervieu-Léger, para quem “parece que vai se instalando uma espécie de tolerância tranquila em relação às crenças dos outros” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 44). Não creio que isto ocorra em relação às trans-religiosidades brasileiras – menos ainda acerca das transgeneridades. Mas porque muitas vezes há uma tolerância maior com a religiosidade

⁴⁴ Rodriguez se refere em seu texto à umbanda e à quimbanda.

alheia, mas não com a generidade da outra pessoa? Seria gênero *mais sagrado* que a própria religião?

Fica fácil imaginar que uma das possíveis razões para a internalização da transfobia sejam os discursos escutados em alguns ambientes religiosos e/ou seculares e que relacionam identidades trans* e formas bizarras de demonização e/ou deslegitimação da pessoa fiel. Mas Ariadna parece ter se mantido firme em suas crenças religiosas e de gênero e seguido adiante como mulher trans e candomblecista. Mas nem todas as pessoas trans* que escutam tais discursos têm desejo de persistir em suas identidades de gênero ou em suas identidades religiosas.

Entre *filhas de Deus e de santo* que por algumas pessoas são vistas/aceitas como filhas, por outras não, uma questão está em ser ou não agradável aos olhos do Sagrado e do próximo – ou da/e Sagrada/e e da/e próxima/e. Se pessoas como Ariadna são analisadas como não-autênticas, e assim passíveis de estigmatização/aniquilação, em um dado momento, em outro podem ser vistas com “bons olhos”. Basta, por exemplo, *adaptarem* seu sexo/gênero para se tornarem agradáveis aos olhos de quem *se julga no direito de definirem* as identidades e interfaces de gênero alheias.

Em relação aos “olhos” das/os orixás, ou como estas/es percebem as pessoas trans*, e sinalizando para provocação que fiz no início do texto, comentei o seguinte com Laylah Felix, em um grupo de diálogos do Facebook:

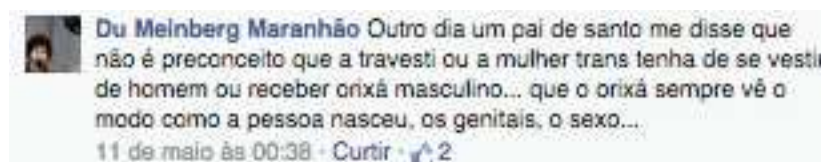
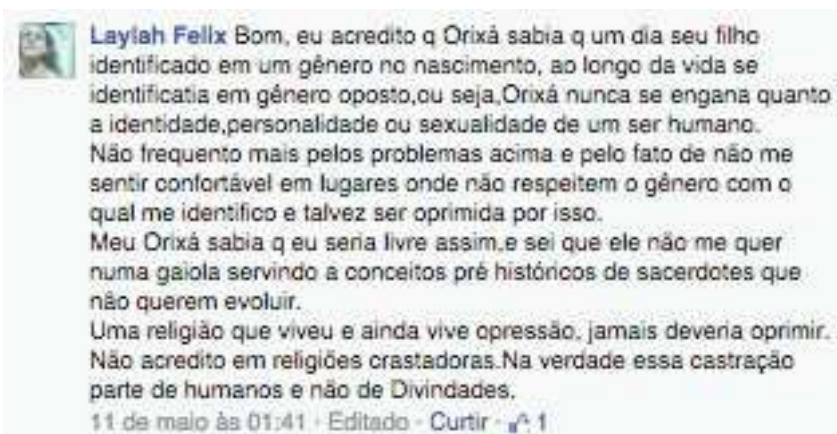


Imagem 6: Comentário

Laylah respondeu:⁴⁵

⁴⁵ Reprodução da postagem devidamente autorizada pela autora.



Imagens 7 e 8: Comentários de Du Meinberg Maranhão e Laylah Felix em grupo do Facebook

Em relação à concepção de que a/o orixá vê o sistema sexo/corpo/gênero “de nascimento”, Laylah argumenta que “o Orixá sabia que um dia seu filho identificado em um gênero no nascimento, ao longo da vida se identificaria em gênero oposto, ou seja, Orixá nunca se engana quanto à identidade, personalidade ou sexualidade” da pessoa, e infere que seu orixá sabia que ela seria livre e não gostaria de vê-la “numa gaiola servindo a conceitos pré-históricos de sacerdotes que não querem evoluir”. Tal concepção demonstra que as entidades das religiões afro não discriminam pessoas trans* por causa de sua identidade de gênero, ao contrário, parodiando Goffman, tais pessoas são muito bem *acreditadas* pelas/os orixás.

Mas, para um pouco além da questão da (não) aceitação de pessoas transexuais e travestis candomblecistas no próprio candomblé, é importante ainda realçar que muitas vezes as pessoas adeptas de religiões afro-brasileiras, são *desacreditadas* – não por orixás, por Deus ou por qualquer entidade transcendental – mas por líderes e fiéis de outras religiões, enfaticamente de adeptas dos neopentecostalismos, como apresentado no início desse trabalho (e obviamente isso não é realizado por todas as pessoas neopentecostais).

CONSIDERAÇÕES INCONCLUSIVAS

Ainda que cientes de que grande parte dos casos de intolerância / aniquilação / estigmatização a pessoas de religiões de matriz africana e afro-brasileira em geral foram historicamente (inclusive no tempo recente) realizados por pessoas auto-declaradas neopentecostais, como comentam diversos trabalhos acadêmicos⁴⁶, realço a necessidade da questão ser vista de modo abrangente.

⁴⁶ É importante destacar que muitos trabalhos demonstraram a intolerância religiosa promovida por pessoas adeptas do neopentecostalismo a religiões de matriz afro-brasileira e relações (in)tensas entre ambas as religiões. Dentre estes, é importante citar: ALMEIDA, *A Universalização do Reino de Deus*, 1996; *Dez anos de 'chute na santa': a intolerância com a diferença*, 2007; BIRMAN, *Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens*, 1996; *Males e Malefícios no discurso pentecostal*, 1997; *Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos*, 2001; CAMURÇA, *Entre sincretismo e Guerras Santas: dinâmicas e linhas de força do campo religioso afro-brasileiro*, 2009; CORTEN, *Os pobres e o Espírito Santo. O pentecostalismo no Brasil*, 1996; CONCONE, NEGRÃO, *Umbanda: da repressão a cooptação*, 1987; *A Umbanda e os números*, 2014; GIUMBELLI, *O 'chute na santa': blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil*, 2003; *Um projeto de cristianismo hegemônico*, 2007; GOUVEIA, *Xô Satanás! Mas afinal, quem é satanás?*, 1996; HERRERA, *Guerra Santa e globalização*, 1997; JUNGBLUT, *Deus e nós, o diabo e os outros: a construção da identidade da Igreja Universal do Reino de Deus*, 1992; *A guerra santa de evangélicos contra o neopentecostalismo*, 1997; *Os domínios do maligno e seu combate: notas sobre algumas percepções evangélicas atuais acerca do mal*, 2003; *O mal e os malvados: as crenças polidemonistas na Igreja Universal do Reino de Deus*, 2005; MARIANO, *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*, 1995; *Guerra religiosa em Brasil*, 1996; *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*, 1999; *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*, 2001; *Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais*, 2003a; *A Igreja Universal no Brasil*, 2003b; *O reino de prosperidade da Igreja Universal*, 2003c; *Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros*, 2007; MARIZ, *Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e o neopentecostalismo*, 1995; *A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia*, 1999; *O demônio e os Pentecostais no Brasil*, 2000; MIRANDA, GOULART, *Combate à intolerância ou defesa da liberdade religiosa: paradigmas em conflito na construção de uma política pública de enfrentamento ao crime de discriminação étnico-racial-religiosa*, 2009; MIRANDA, *Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro*, 2010; *A força de uma expressão: intolerância religiosa, conflitos e demandas por reconhecimento de direitos no Rio de Janeiro*, 2012; OLIVA, *Ação diabólica e exorcismo: A Igreja Universal do Reino de Deus*, 1995; OLIVEIRA, *Psicanálise da religiosidade. O marketing da intolerância ou de como a IURD oprime a umbanda*, 2012; *Educação e produção de subjetividades da intolerância: as novas fronteiras da intolerância com a Umbanda*, 2014; ORO, BEM, *A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje*, 2008; ORO, *Neopentecostais e Afro-Brasileiros: quem vencerá esta guerra?*, 1997; *Igreja Universal: um poder político*, 2003; *O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul*, 2005; *O neopentecostalismo macumbeiro*, 2006; *Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul*, 2007; PEREIRA NETO, *O lugar afro-brasileiro na guerra: sincretismo e religiosidade*, 1997; PRANDI, *Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu*, 2001; RABELO, *Rodando com o santo e queimando com o espírito: possessão e a dinâmica de lugar no Candomblé e Pentecostalismo*, 2005; RAMOS NEY, *Demonização: a intolerância reavivada no campo religioso*, 1997; REINHARDT, *Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*, 2006; ROCHA, José Geraldo. *A intolerância religiosa e religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro*, 2011; RODRIGUES, SENRA, *O crescimento da identificação religiosa no cenário político do Rio de Janeiro: uma guerra santa nas páginas dos jornais*, 2005; RODRIGUES JR., *Liberdade religiosa ou uma questão de política de identidade?*, 2012; SEMAN, *Identidades religiosas e concorrência no campo religioso*, 1997; SERRA, *Candomblé e Intolerância Religiosa*, 2002; SILVA, *Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo*, 2007a; *Prefácio ou Notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil*, 2007b; *Entre a*

O que ocorreu com Ariadna e outras mulheres transexuais, bem como a travestis, como vimos, demonstra tentativas de aniquilação / estigmatização / intolerância praticadas por fiéis candomblecistas em relação a adeptas da mesma religião, por conta de conexões feitas entre concepções de sexo/gênero, fatores espirituais e biológicos – demonstrando que a intolerância pode apresentar diversas e tristes máscaras, ser de caráter *intra-religioso* e *interseccional*, conectando diferentes marcadores sociais.

Certamente, muito poderia ter sido aprofundado nesse despretensioso artigo. Mas esse é um campo em aberto, e convido outras pessoas a pesquisarem as diversas porosidades e nuances que (des) envolvem as questões relacionadas às diversidades e (in)tolerâncias religiosas / generificadas no tempo presente e imediato.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter Ludwig; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*, Petrópolis, Vozes, 1985.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC S.A., 1988.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

ISHTAR, Laylah E. Identidade de Gênero X Umbanda e Candomblé. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). Dossiê (In)visibilidade Trans. In: *História Agora*, São Paulo, 1, 15, 2013.

gira de fé e Jesus de Nazaré: Relações socioestruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras, 2007c; *Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica*, 2012; *Exu Brasil: o Senhor de Muitos Nomes*, 2013; SOARES, *Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro*, 1993; SOARES, *Guerra Santa no País do Sincretismo*, 1990; TADVALD, *Direito litúrgico, direito legal: a polêmica em torno do sacrifício ritual de animais nas religiões afro-gaúchas*, 2007; VIEIRA FILHO, Domingo na Igreja, sexta-feira no terreiro": As disputas simbólicas entre Igreja Universal do Reino de Deus e Umbanda, 2006; VITAL DA CUNHA, *Traficantes Evangélicos'*: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas, 2011; WYNARCZYK, *La Guerra Espiritual en el Campo Evangélico*, 1995. Uma das referências mais recentes é BORTOLETO, "Não viemos para fazer aliança". Faces do conflito entre adeptos das religiões pentecostais e afro-brasileiras, 2014. Este último autor oferece um panorama acerca da produção teórica acerca das tensões entre tais religiões e da intolerância às segundas e apresenta a incorporação de léxicos como *intolerância e liberdade religiosa* pelos indivíduos (neo)pentecostais, "complexificando o debate público que agora em diante precisa dialogar com a relação "liberdade de expressão religiosa" e "intolerância religiosa""(2014, p. 107). Acerca da IURD, acima citada, há centenas de trabalhos se incluirmos TCCs, artigos de revistas, dissertações, teses, por exemplo, sendo esta a igreja neopentecostal mais analisada no Brasil. Além de algumas referências que foram lembradas na nota anterior, ressalto o trabalho de CAMPOS, *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um estabelecimento neopentecostal*, 1997.

MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos & Guias*. Deuses ou demônios? Rio de Janeiro: UNIPRO Editora, 2008.

MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque. A aniquilação de uma mulher transexual no candomblé através do Facebook. In: SOUZA, Sandra Duarte de; SANTOS, Naira Pinheiro dos (Orgs.). *Estudos Feministas e Religião: tendências e debates*. Curitiba: Prismas, 2014.

_____. Anotações sobre a “inclusão” de travestis e transexuais a partir do nome social e mudança de prenome. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). Dossiê (In) Visibilidade Trans 1. *História Agora*, São Paulo, v.1, n. 15, p. 29-59, 2013.

_____. A Pomba-gira Lady Gaga e a travesti indígena: (Re/des) fazendo gênero no Alto Rio Negro. In: Mouseion (UniLasalle), v. 22, pp. 151-175, 2015.

_____. “Falaram que Deus ia me matar, mas eu não acreditei”: intolerância religiosa e de gênero no relato de uma travesti profissional do sexo e cantora evangélica. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). Dossiê Gênero em Movimento. *História Agora*, São Paulo, n. 12, p. 198-216, 2011.

_____. “Inclusão” de travestis e transexuais através do nome social e mudança de prenome: diálogos iniciais com Karen Schwach e outras fontes. *Oralidades – Revista de História Oral da USP*, dossiê Diversidades e Direitos, p. 89-116, 2012.

_____. *(Re/des)conectando gênero e religião*. Peregrinações e conversões trans* e ex-trans* em narrativas orais e do Facebook. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

MENEZES, Isabella. *Intolerância religiosa no espaço público: estudos de casos*. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). Anais do 1º Simpósio Sudeste da ABHR, 1º Simpósio Internacional da ABHR, Diversidades e (In)Tolerâncias Religiosas. São Paulo, ABHR, 2013 (p. 1005-1012).

MOLICA, Fernando. *Em livro, Crivella ataca religiões e homossexualidade: ‘terrível mal’*. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/brasil/em-livro-crivella-ataca-religoes-homossexualidade-terrivel-mal-2029673>>. Acesso em: 16/out/2016.

RODRIGUEZ, Manuela. Travestis buscando axé: Gênero e sexualidade em religiões de matriz africana na Argentina. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). (In)Visibilidade Trans 1. *História Agora*, v.15, nº 1, p. 260-282, 2013.

RODRIGUEZ, Tássio Acosta. A pomba-gira sou eu: aspectos da identidade transexual com a religiosidade afro. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). Anais do 1º Simpósio Sudeste da ABHR, 1º Simpósio Internacional da ABHR, Diversidades e (In)Tolerâncias Religiosas. São Paulo, ABHR, 2013 (p. 1603-1611).

RIOS, Luis Felipe. *Em busca da tradicionalidade: geração, gênero e sexualidade no*

candomblé baiano-carioca. Boletim sexualidade, gênero e sociedade, n. 17. Rio de Janeiro: Cepesc/UERJ. 2004.

_____. “Loce loce metá rê-lê!”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. *Revista Pólis e Psique*, vol. 1, 2011.
SILVA, Vagner Gonçalves da; LODY, Raul. *Joãozinho da Goméia: O lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé*. Caminhos da Alma – Coleção Memória Afro-Brasileira, vol. 1. São Paulo: Selo Negro, 2002.

VITAL DA CUNHA, Christina. “*Traficantes evangélicos*” e intolerância religiosa nas favelas hoje: o caso de Acari, no Rio de Janeiro. ANAIS do XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2011.

USARSKI, Frank. A retórica da aniquilação. Uma reflexão paradigmática sobre recursos de rejeição e alternativas religiosas. In: *REVER* (PUCSP), 1, 1, São Paulo, p. 91-111, 2001.

Entrevistas

ENTREVISTADA A., *Entrevista*. São Paulo, 2012. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

ENTREVISTADA B., *Entrevista*. São Paulo, 2011. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

ENTREVISTADA C., *Entrevista*. São Paulo, 2012. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

ENTREVISTADA D., *Entrevista*. São Paulo, 2012. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

ENTREVISTADA E., *Entrevista*. São Paulo, 2011. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

ENTREVISTADA F., *Entrevista*. São Paulo, 2011. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

ENTREVISTADA G., *Entrevista*. São Paulo, 2011. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

ENTREVISTADA H., *Entrevista*. São Paulo, 2011. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

ENTREVISTADO A., *Entrevista*. São Paulo, 2011. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

ROCHA, Márcia. *Entrevista*. São Paulo, 2014. Entrevista concedida a Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho.

RECEBIDO EM: 16/12/2015
APROVADO EM: 20/07/2016