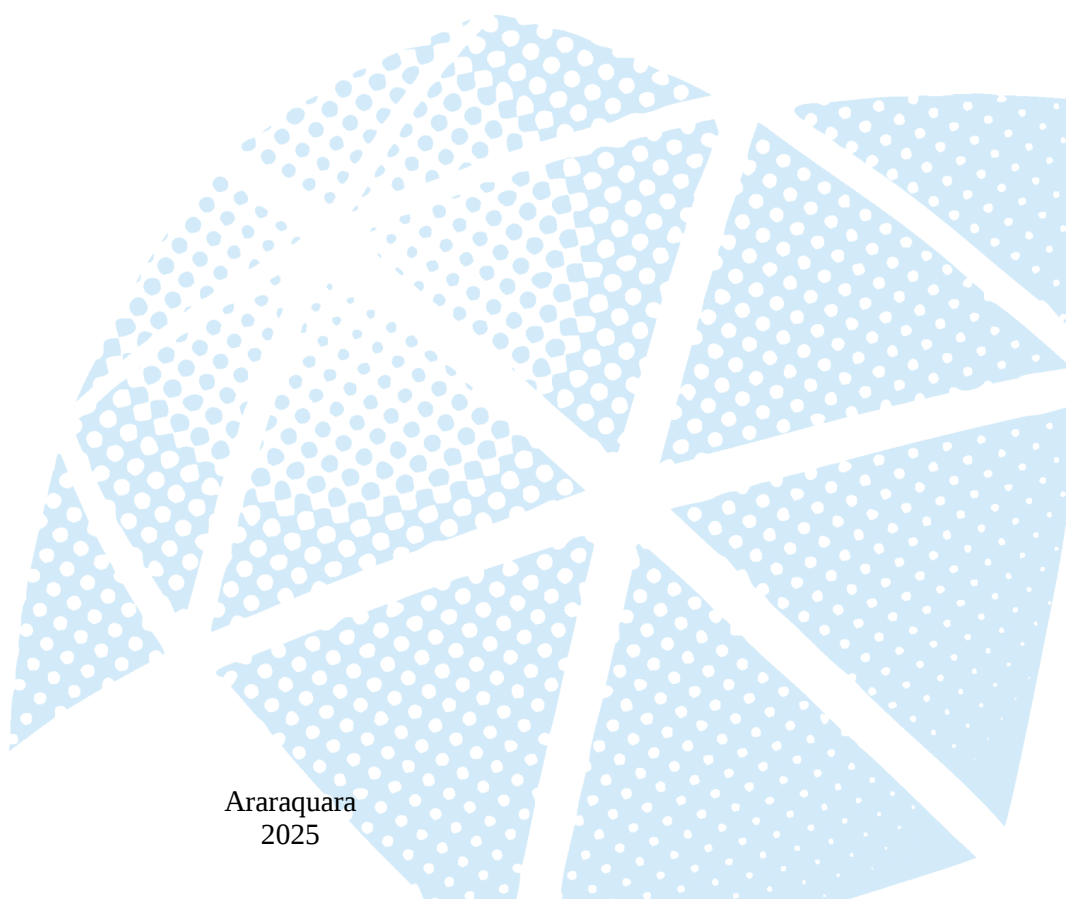


**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS - ARARAQUARA**

ERIKA MATHEUS SILVA DOS SANTOS

**UMA ANÁLISE SEMIÓTICA DE REPRESENTAÇÕES DE MULHERIDADES
TRANS NO CANDOMBLÉ EM MÍDIAS DE COMUNICAÇÃO**

Araraquara
2025



ERIKA MATHEUS SILVA DOS SANTOS

**UMA ANÁLISE SEMIÓTICA DE REPRESENTAÇÕES DE MULHERIDADES
TRANS NO CANDOMBLÉ EM MÍDIAS DE COMUNICAÇÃO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara – UNESP para obtenção do título de Mestra em Linguística e Língua Portuguesa.

Área de Concentração: Estrutura, Organização e Funcionamento Discursivos Textuais.

Orientador(a): Profa. Dra. Matheux Nogueira Schwartzmann

S237a

Santos, Erika Matheus Silva dos

UMA ANÁLISE SEMIÓTICA DE REPRESENTAÇÕES DE
MULHERIDADES TRANS NO CANDOMBLÉ EM MÍDAS DE
COMUNICAÇÃO / Erika Matheus Silva dos Santos. -- Araraquara,
2025

106 p. : fotos

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP),
Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara

Orientadora: Profa. Dra. Matheux Nogueira Schwartzmann

1. Semiótica. 2. Gênero e Sexualidade. 3. Travestilidade. 4.
Candomblé. 5. Resistência simbólica. I. Título.

IMPACTO POTENCIAL DA PESQUISA

Esta pesquisa apresenta potencial impacto científico, social, educacional e cultural ao propor uma análise semiótica de representações de mulheridades trans e travestis no Candomblé em mídias de comunicação, articulando debates sobre linguagem, gênero, religiosidade afro-brasileira e decolonialidade. O estudo contribui para o avanço da Semiótica Discursiva ao ampliar o campo de investigação para epistemologias decoloniais, afro-diaspóricas e experiências trans, tensionando paradigmas eurocêntricos, cisnormativos e hegemônicos ainda predominantes nas teorias da linguagem e da significação.

Na área da inovação e técnica, a pesquisa desenvolve uma abordagem metodológica interdisciplinar que articula semiótica discursiva, análise documental e perspectivas decoloniais, possibilitando ferramentas analíticas para compreender os processos de representação, invisibilização e resistência simbólica em discursos midiáticos e religiosos. Esta contribuição favorece a produção de conhecimento crítico voltado às dinâmicas sociais contemporâneas, especialmente no enfrentamento à transfobia, ao racismo religioso e às violências estruturais que atravessam corpos negros e trans.

Quanto às contribuições e impactos sociais, o estudo possui relevância por fortalecer debates sobre inclusão, reconhecimento e direitos humanos, promovendo visibilidade às experiências de mulheres trans e travestis em espaços de fé afro-brasileiros. Ao colocar narrativas de acolhimento, resistência e reexistência de corpos dissidentes na centralidade temática, a pesquisa contribui para o combate a estigmas e para a valorização dessas identidades⁷⁸⁶⁶, colaborando com práticas sociais mais plurais, democráticas e comprometidas com a diversidade religiosa, de gênero e cultural.

No âmbito educacional e cultural, a pesquisa amplia discussões acerca das religiões de matriz africana, da diversidade de gênero e das produções simbólicas de povos de terreiro e de todo contexto afro-diaspórico, incentivando reflexões críticas em espaços acadêmicos, escolares e socioculturais. Além disso, fortalece a preservação e valorização dos saberes ancestrais do Candomblé enquanto patrimônio cultural, político e epistemológico brasileiro.

A pesquisa, ainda, apresenta potencial de internacionalização ao dialogar com debates contemporâneos globais sobre colonialidade, dissidências de gênero, estudos culturais, mídia e religião, possibilitando intercâmbios teóricos com pesquisadores de diferentes países e áreas do conhecimento. Existe uma forte valorização das experiências brasileiras afro-religiosas e trans,

especialmente em contextos historicamente marginalizados, contribuindo para a produção de políticas de reconhecimento e justiça social.

Por fim, o estudo está alinhado aos princípios do desenvolvimento sustentável ao promover inclusão social, redução das desigualdades, valorização da diversidade cultural e fortalecimento de práticas de respeito às diferenças. Dessa maneira, a pesquisa busca contribuir para uma produção científica ética, crítica e socialmente comprometida com a construção de sociedades mais inclusivas, plurais e democráticas.

POTENTIAL IMPACT OF THE RESEARCH

This research presents potential scientific, social, educational, and cultural impact by proposing a semiotic analysis of representations of trans women and travesti identities within Candomblé in communication media, articulating debates on language, gender, Afro-Brazilian religiosity, and decoloniality. The study contributes to the advancement of Discursive Semiotics by expanding the field of investigation toward decolonial, Afro-diasporic epistemologies and trans experiences, challenging Eurocentric, cisnormative, and hegemonic paradigms that still predominate in theories of language and meaning-making.

In the field of innovation and technique, the research develops an interdisciplinary methodological approach that combines discursive semiotics, documentary analysis, and decolonial perspectives, enabling analytical tools to understand processes of representation, invisibilization, and symbolic resistance in media and religious discourses. This contribution fosters the production of critical knowledge aimed at contemporary social dynamics, especially in confronting transphobia, religious racism, and the structural violence affecting Black and trans bodies.

Regarding social contributions and impacts, the study is relevant for strengthening debates on inclusion, recognition, and human rights, promoting visibility for the experiences of trans women and travestis in Afro-Brazilian religious spaces. By placing narratives of acceptance, resistance, and re-existence of dissident bodies at the center of the discussion, the research contributes to combating stigmas and valuing these identities, collaborating toward more plural, democratic social practices committed to religious, gender, and cultural diversity.

In the educational and cultural sphere, the research broadens discussions on African-based religions, gender diversity, and the symbolic productions of terreiro peoples and the broader Afro-diasporic context, encouraging critical reflection in academic, school, and sociocultural spaces. Furthermore, it strengthens the preservation and appreciation of the ancestral knowledge of Candomblé as a Brazilian cultural, political, and epistemological heritage.

The research also demonstrates potential for internationalization by engaging with contemporary global debates on coloniality, gender dissidence, cultural studies, media, and religion, enabling theoretical exchanges with researchers from different countries and fields of knowledge. There is a strong appreciation of Afro-religious and trans Brazilian experiences, especially in historically marginalized contexts, contributing to the development of policies of recognition and social justice.

Finally, the study aligns with the principles of sustainable development by promoting social inclusion, reducing inequalities, valuing cultural diversity, and strengthening practices of respect for differences. In this way, the research seeks to contribute to ethical, critical, and socially engaged scientific production committed to building more inclusive, plural, and democratic societies.

ERIKA MATHEUS SILVA DOS SANTOS

**UMA ANÁLISE SEMIÓTICA DE REPRESENTAÇÕES DE MULHERIDADES TRANS
NO CANDOMBLÉ EM MÍDAS DE COMUNICAÇÃO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara – UNESP para obtenção do título de Mestra em Linguística e Língua Portuguesa.

Área de Concentração: Estrutura, Organização e Funcionamento Discursivos e Textuais.

Data da defesa: __15__ / __08__ / __2025__

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Matheus Nogueira Schwartzmann
UNESP - Faculdade de Ciências e Letras - Araraquara

Profa. Dra. Sara Wagner York
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof. Dr. Thiago Moreira Correa
UNESP - Faculdade de Ciências e Letras - Araraquara

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todas as pessoas que cultuam Orixá, Vodun e Inkise, especialmente às minhas irmãs travestis e mulheres trans, e irmãos homens trans e transmasculinos, em um esperar de TRANSformações afetivas e acolhedoras em todos espaços de fé e cultura afro-diaspóricas.

AGRADECIMENTOS

FARINHA E ÁGUA NA RUA: ENTRE TROCAS E AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Pela minha ancestralidade de base africana e das águas iorubás das quais bebo: Ọlọrun Mo dúpé! Àṣẹ.

Agradeço a Èṣù que é Dono da Palavra, do caos e da disciplina, permitindo que, mesmo entre as dinamicidades e reorganizações, permitiu a entrega deste ẹbọ epistêmico. À Bàbá mi Ọṣọ̀ṣí e a Ìyá mi Ọṣun pelo direcionamento acertado e objetivo e a fluidez potente para a elaboração dos encantamentos aqui elaborados.

À toda Comunidade de Candomblé espiritualizada, política e atuante – mesmo aos ajoguns (negativos) que, em sua transfobia tentam nos impedir e, na verdade, nos impulsionam a fazer mais e transformar esses espaços – meu agradecimento maior, pois é dessa água que meu Orí bebe para me estruturar, refazer-se e atuar.

A cada gota de ẹjẹ (sangue) vertido sobre minha cabeça, visando meu fortalecimento em vida - Mo dúpé.

À minha querida orientadora Matheux Schwartzmann - a gratidão, respeito e admiração, onde para além dos vínculos acadêmicos, houve uma construção genuína de amizade e trocas em vivências.

Ao Grupo de Estudos em Semiótica da FCLAr, meu agradecimento aos insumos oferecidos em cada discussão e encontro.

Um agradecimento profundo a todo Movimento Travesti e Transexual Brasileiro do qual me forjo e sou fruto de ativismo e entrega para uma emancipação de nossas corporalidades e reivindicações efetivas no saber e no viver.

À minha querida amiga Josy Maria, mestra e quase doutora, também deste Programa, que em desesperos, me acolheu e orientou, efetivando a irmandade travesti.

À Sara York pelos constantes de saberes transdisciplinares, as trocas políticas, de vida, sociais, acadêmicas e de bons humores.

Agradeço, também, a banca de qualificação que se dispôs de tempo e confiança em um trabalho possível com objetivos emancipatórios.

Agradeço, ainda, a cada pessoa que nesse percurso atravessou-me e me constituiu e se permitiu ser constituída pelas trocas e relações de afeto.

Pelo hoje e sempre, Mo dupe lẹwọ gbogbo awọn Òrìṣà.

Òóre Yèyè O!

Òké Arole

EPÍGRAFE

*“Quero ver meus filhos de anel no dedo
(formados) aos pés de Xangô (do Orixá)”
- Mãe Ana de Xangô (Obá Bìyí), 1869 – 1938.*

RESUMO

Este estudo propõe uma análise semiótica das construções discursivas acerca da mulheridade trans e travesti no espaço do Candomblé, articulando a leitura de matérias jornalísticas e do documentário *Religare Queer* (GNT), promovendo uma compreensão aprofundada das imagens, linguagens e práticas que configuram as representações, invisibilizações e reexistências desses corpos no campo religioso e midiático. Ao longo do percurso analítico, evidencia-se como os discursos estabelecidos, muitas vezes marcados por normatividades coloniais e islamofóbicas, perpetuam uma compreensão binária e opressiva de gênero, ao mesmo tempo em que surgem contra-narrativas travestis que rearticulam o corpo e a palavra como territórios de resistência e de decolonização simbólica. A travestilidade, nesta trama, assume uma estratégia de afronta e de reafirmação do sagrado, atuando como uma força de tensionamento dos sentidos hegemônicos. A semiótica revela assim os marcadores lexicais e enunciativos de exclusão, assim como os signos visuais e performáticos de uma poética travesti que desafiam as normatividades tradicionais do sagrado. A análise do corpo como arquivo de memória, resistência e poeticidade mostra-se fundamental para compreender a emergência de uma religiosidade travesti que dialoga com as matrizes ancestrais, contudo, transgride os limites coloniais da representação de gênero. Por fim, o estudo convida à reflexão por uma travestilidade decolonial, que reconhece no corpo, na palavra e na imagem uma potência de reembarque epistemológico, político e espiritual, promovendo a reivindicação de espaços de fala e ação que transcendem as imposições coloniais e celebram as multiplicidades do sagrado e do corpo negro e trans.

Palavras-chave: Semiótica; Gênero e Sexualidade; Travestilidade; Candomblé; Resistência simbólica; Decolonialidade; Corpo como signo.

ABSTRACT

This study proposes a semiotic analysis of the discursive constructions surrounding trans womanhood and travesti identities within the space of Candomblé, articulating the reading of journalistic materials and the documentary *Religare Queer* (GNT). It seeks to promote a deeper understanding of the images, languages, and practices that shape the representations, invisibilizations, and re-existences of these bodies within religious and media fields. Throughout the analytical trajectory, it becomes evident how established discourses—often marked by colonial and Islamophobic normativities—perpetuate a binary and oppressive understanding of gender. At the same time, travesti counter-narratives emerge, rearticulating the body and language as territories of resistance and symbolic decolonization. Within this framework, travestility assumes a strategic role of confrontation and reaffirmation of the sacred, operating as a force that tensions hegemonic meanings. Semiotics thus reveals the lexical and enunciative markers of exclusion, as well as the visual and performative signs of a travesti poetics that challenge traditional normativities of the sacred. The analysis of the body as an archive of memory, resistance, and poetic expression proves fundamental to understanding the emergence of a travesti religiosity that engages with ancestral matrices while transgressing colonial limits imposed on gender representation. Finally, the study invites reflection on a decolonial travestility that recognizes, within the body, language, and image, a powerful site of epistemological, political, and spiritual reconfiguration. It advocates for the reclaiming of spaces of voice and action that transcend colonial impositions and celebrate the multiplicities of the sacred and of Black and trans bodies.

Keywords: Semiotics; Gender and Sexuality; Travestilidade; Candomblé; Symbolic Resistance; Decoloniality; Body as Sign

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Mãe de santo Luysa Ofadeomin, 24, no terreiro Aldeia do Malungos Inzo Ofadeomin, no Jardim Iguatemi (zona leste de São Paulo)	80
Figura 2 - Mãe de Santo Luyza Odafeomin	81
Figura 3 - Ariadna Arantes com vestimenta litúrgica de Candomblé	93

LISTA DE SIGLAS

Ex-BBB: Ex participante do Big Brother Brasil

LGBTQIA+: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Queer, Intersexo, Assexual e todas as identidades e orientações não heterocisnormativas

GNT: Globo News Television.

Sumário

Introdução	20
CAPÍTULO I - METODOLOGIA E PROCEDIMENTOS ANALÍTICOS	34
CAPÍTULO II - ENQUADRAMENTO TEÓRICO: PERSPECTIVAS DA SEMIÓTICA	38
O Percorso Gerativo de Sentido	43
Semiótica plástica.....	49
CAPÍTULO III- O CANDOMBLÉ, A ORDEM DO SAGRADO E A ORDEM DO GÊNERO	53
A construção do conceito de gênero a partir da Colonialidade	53
Travestilidade e o corpo no Candomblé	62
Mulheridade, sacralidade e pedidos de reconhecimento na tradição.....	66
CAPÍTULO IV - REPRESENTAÇÕES MÍDIÁTICAS: PERFORMANCE E CONTRA-NARRATIVA	73
Corpo como arquivo social marcado.....	73
As representações da travesti no espaço religioso e midiático	75
Corpo travesti e estética do sagrado	82
Performatividade trans e os atos de afirmação na cena queer e religiosa.....	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
BIBLIOGRAFIA.....	104

Introdução

A religião, como um fenômeno cultural e social permite uma vasta possibilidade de interpretação. A semiótica discursiva, que se concentra na análise dos processos de significação dentro de contextos comunicativos, proporciona uma lente poderosa para examinar como os discursos religiosos moldam e são moldados por práticas, crenças e identidades culturais. De modo geral, vc deixou as adjetivações que deveriam ter sido reduzidas.

Cabe dizer que essa área do estudo do signo e manifestações da significação dos discursos, traz um denso histórico acerca da temática “religião”, sobretudo e especialmente na prevalência de análises acerca de religiões monoteístas e abrahâmicas. Desde meados dos anos 1970, a Semiótica tem fornecido contribuições importantes para a hermenêutica bíblica. Um exemplo proeminente dessa atuação é o Centre pour l’Analyse du Discours Religieux (Cadir), da Universidade Católica de Lyon (França). Este centro edita a revista *Sémiotique et Bible* há quase 40 anos, o que demonstra uma produção científica grande e constante na área.

Baquião (2011) no artigo “Signo, significação e discurso” examina o uso da figura de Cristo em publicidade e cultura ocidental contemporânea, fazendo a articulação semiótica das paixões e tensiva aplicadas a símbolos cristãos e valores de compaixão e martírio. Silva (2019) em “A semiótica greimasiana no quadro epistemológico das teorias da linguagem e dos estudos da religião” elabora uma proposta teórica que posiciona a semiótica greimasiana como base epistemológica para interpretar a linguagem da religião cristã, diferenciando-a de abordagens comunicacionais ou midiáticas. Esses são alguns dos muitos estudos na semiótica discursiva que tecem a analítica de questões bíblicas e cristãs.

O privilegiar do texto bíblico dentro dos estudos promove um reforçar semióticos de uma concepção canônica da religiosidade, em detrimento de outras semiosferas espirituais, rituais ou místicas que escapam à lógica escritural. A vinculação do texto e leitura semiótica quase exclusivamente à Bíblia, corre o risco de naturalizar um *ethos* cristocêntrico como paradigma analítico, obscurecendo as formas plurais de construção do sagrado e a performatividade dos sistemas religiosos não-abrahâmicos.

Em contraponto, temos alguns estudos marcantes na área de semiótica que possibilitam enxergar a maneira pela qual as análises da religiosidade trazem uma nova perspectiva analítica no campo discursivo, sobretudo quando se estendem além do paradigma convencional. Santana Jr. (2001) em seu livro "A gíria dos pretos velhos: semiótica e umbanda", oferece uma perspectiva semiótica sobre como a crença e a fé estruturam o comportamento do médium,

transformando-o em um canal que, ao se reificar, permite a personificação do espírito e a sacralização de sua própria função, tudo isso em um "dever-fazer-crer" que sustenta a comunicação e o prestígio.

Silva (2012) na publicação intitulada “As Cartas de Chico Xavier: Uma Análise Semiótica” apresenta uma análise semiótica das obras psicografadas de Francisco Cândido Xavier, com foco especial nas cartas. O livro de Silva é de extremo interesse ao nos ajudar a compreender, do ponto de vista semiótico, a maneira como se dá a construção dos diversos *éthe* (imagens de enunciador) manifestados na epistolografia psicográfica de Chico Xavier, concebida enquanto prática semiótica. A autora, ainda, procura analisar os mecanismos enuncivos e enunciativos envolvidos na construção da identidade do enunciador, identificar os principais *éthe*, observar a coerência na autoria ao longo do tempo e demonstrar como a configuração da carta psicografada a caracteriza como um tipo de texto particular

Este trabalho visa investigar aspectos da religiosidade-cultura¹ do Candomblé, a partir da perspectiva da semiótica discursiva, focando em como as figuras e os temas acerca das mulheres trans e travestis são construídos e reinterpretados dentro do contexto desse espaço. Ao analisar os discursos sobre candomblecistas através da semiótica, este trabalho pretende oferecer uma visão mais rica e nuançada sobre o modo como valores e crenças dessa religiosidade são representados nas mídias e como essas representações podem moldar a experiência religiosa individual e coletiva.

Quando adentramos para tal temática de gênero e religião, especialmente no que tange o culto afro-brasileiro de matriz africana, é possível observar aspectos de riqueza cultural, historicidade prática e contextos de resistência como: a dinâmica interna desses espaços, sua linguagem, práticas litúrgicas, etc. Ainda que existam algumas pesquisas, o debate sobre as questões de gênero e sexualidade se mostra movediço para as relações dentro desses ambientes, mais especificamente dentro do Candomblé.

Iury Pedro Bento Barbosa, Fernanda Priscilla Pereira Calegare, André Luiz Machado das Neves e Iolete Ribeiro da Silva (2018) trazem a intersecção desses estudos, mesmo que de forma pontual, sendo possível notar que o campo acadêmico e os próprios discursos religiosos ainda trabalham com muita cautela — ou mesmo resistência — quando incentivados a posicionar-se com as questões de gênero que fogem a norma no interior dos terreiros. Essas

¹ É de interesse evidenciar a tratativa do Candomblé com base na definição “religiosidade-cultura” e “religiosidade” não em detrimento de outras manifestações religiosas, mas sim, para destacar que para além de ritos e da própria fé, os aspectos da vida cotidiana estão inseridos nesse contexto. O Candomblé não apenas preserva tradições quanto a espiritualidade, culinária, músicas, danças e outros elementos, como também, um padrão antropológico que envolve a família espiritual e tradicional.

tensões apontam que, embora o Candomblé ofereça condições culturais e espirituais para o acolhimento, isso não define a eliminação de valores patriarcais, cisnormativos ou mesmo transfóbicos que, por vezes, são reproduzidos dentro desses espaços, muitas vezes de forma silenciosa ou naturalizada.

O Candomblé é uma religiosidade afro-brasileira que tem sua constituição a partir do sequestro e escravização de africanos, fato este que gradativamente tem sido reconhecido enquanto crime histórico e sendo proposta formas de reparação social. Em consequência deste crime de sequestro e escravização, os sujeitos que estiveram neste solo, elaboraram uma história de resistência não só espiritual mas, também epistemológica, em vista da produção de conhecimento cultural, religioso e de todo um sistema político e social que tais povo trouxeram e abarcaram. Logo, por haver sua incidência enquanto instituição em solo brasileiro e durante a colonização, valores e práticas desse sistema acabaram por serem aderidos em algumas das internalidades da religiosidade, havendo problemáticas de cunho estrutural que balançam marcadores sociais caros de nosso cotidiano.

A criação e a sustentação do Candomblé em território brasileiro efetivam uma resposta ativa à colonização, uma forma de resguardar e reinventar uma identidade embasada no conceito de comunidade que se pavimenta por valores ancestrais, em uma cosmovisão centrada na sacralidade da natureza e na presença constante de suas Divindades. Trata-se de um saber religioso e político que resiste à invisibilização e à destruição cultural promovidas desde a colonização.

Os povos de cultura Bantu foram os primeiros a sofrerem tal atrocidade colonial, seguidos pelos daomeanos e, por último, sujeitos da iorubalândia. Consequentemente, na condição da preservação de seus cultos e culturalidade, formaram-se nações dentro desta religiosidade-cultura que passou a ser conhecida como Candomblé - uma manifestação aglutinada da fé e da prática não somente litúrgica, mas experiencial desses povos trazidos para cá, respectivamente conhecidos e marcados em nações de Candomblé: Congo-Angola, Jeje e Ketu.

Vê-se, portanto, que o Candomblé não é uma religião homogênea, mas sim uma manifestação plural e dinâmica, forjada a partir da tentativa e intencionalidade de preservar, reconfigurar e transmitir os saberes espirituais, cosmogônicos e civilizatórios desses diferentes povos africanos de forma continuada. Dos traços linguísticos, musicais e cosmológicos das nações citadas, explica-se:

- a **Nação Congo-Angola** (ou Angola/Bantu), ligada à matriz bantu, cujos ritos pavimentam-se na relação com os ancestrais *Minkisi* (forma plural de *Nkisi*),

possuindo uma musicalidade marcante e o culto à natureza com forte base comunitária, além de conectarem seu culto de maneira latente aos ancestrais indígenas do solo brasileiro, denominados de cablocos;

- a **Nação Jeje**, de origem daomeana, com seus ancestrais denominados *voduns*;
- e a **Nação Ketu**, associada aos povos iorubás, cuja estrutura religiosa é consideravelmente sistematizada, com destaque para o culto aos Òrìṣà (Orixá), para o uso do idioma iorubá e aos sistemas de iniciação e hierarquia.

É interessante salientar que, em dinâmicas tão institucionalizadas comumente observadas cotidianamente, essas denominações não devem ser entendidas como divisões institucionais e, sim, como formas da manutenção simbólica da ancestralidade africana diante da violência colonial. A construção das nações dentro do Candomblé, fazem parte de um gesto de reafirmação da identidade e da resistência cultural, possuindo um modo de organizar o mundo e de inscrever os corpos afro-diaspóricos num universo simbólico coerente com suas origens, mesmo diante da tentativa de cerceamento e apagamento promovida pelo colonialismo cristão e pela lógica escravocrata.

Para além disso, a escolha do termo nação deve-se a um parâmetro político-social da tentativa reconstituir, no plano simbólico e ritual, os vínculos coletivos e geográficos que foram rompidos pela diáspora forçada. Assim, o Candomblé se torna, mais do que uma prática religiosa, um território existencial político, onde os sujeitos negros e afrodescendentes constroem memórias, curas, saberes e estratégias de sobrevivência.

Entretanto, cabe salientar que a origem construtora e de estruturação deste culto em solo brasileiro, deu-se por mulheres negras, de uma forma extremamente particular e intersubjetiva, tornando essa manifestação religiosa matriarcal (seria bom trazer fontes). No Brasil, os principais e primeiros espaços de Candomblé conhecidos foram forjados por mulheres negras trazidas na condição de escravizadas: Ìyá Nassô Oká, que fundou a Casa Branca do Engenho Velho, sendo um marco institucional do Candomblé, fundado em 1830, conduzido por ela e as princesas Ìyá Detá e Ìyá Kalá, advindas da cidade de Ketu e Oyó em solo iorubá. A partir dessa matriz, foram criados outras Casas de prestígio como o Terreiro do Gantois (Ilê Ìyá Omi Axé Ìyámassê) e o Ilê Axé Opô Afonjá, que tiveram suas fundadoras iniciadas na Casa Branca e preservaram uma tradição de liderança feminina no comando das casas de culto.

Dessa forma, é possível refletir que “A valorização do trabalho feminino no Candomblé redimensiona o papel da mulher tanto em uma esfera mística quanto no sentido social, de modo que o Candomblé acaba se configurando não apenas como uma possibilidade que a mulher

negra possui para realizar-se religiosamente, mas também política e socialmente” (Correia, 2017, p. 9).

Essa configuração matriarcal, construída nas encruzilhadas da espiritualidade e resistência, apresenta uma das mais radicais e potentes expressões de agência negra feminina na história brasileira. Em um contexto histórico em que mulheres negras eram sistematicamente desumanizadas, sexualizadas e subalternizadas pelo regime da escravidão, a liderança e condução religiosa exercida pelas *Ìyálòrísàs* (mães de Santo) rompe com as regras coloniais ao posicionar essas mulheres no centro das decisões rituais, organizacionais e comunitárias. Para além de atuarem como figuras religiosas, essas mulheres foram — e continuam sendo — as legítimas guardiãs de saberes, articuladoras de redes de proteção social e exercendo um papel de fio condutor entre o visível e o invisível, entre o mundo material e o espiritual. Ao redor de Awon Ori (suas cabeças) e de Awon Ara (seus corpos), casas, famílias, linhagens e territórios simbólicos se ergueram e ressignificaram a experiência da dor da diáspora em potência de vida e continuidade ancestral.

É nesse sentido que o Candomblé passa a se constituir como um espaço profundamente contra-hegemônico, não apenas por manter a preservação de tradições africanas em solo colonizado, mas por manter e sustentar uma lógica de poder centrada em princípios diferentes dos moldes ocidentais e patriarcais. A autoridade das *Ìyás* se baseia na ancestralidade e no tempo de iniciação, não no gênero como aparato de dominação. Isso cria uma disposição simbólica onde as práticas e saberes do feminino não são secundarizadas, mas estão na centralidade, e onde a oralidade, a escuta, o cuidado, a circularidade e a interdependência se tornam valores organizadores da vida comunitária.

Contudo, é importante frisar que a matriz de liderança feminina não é estática nem homogênea. Com o passar do tempo, os terreiros também foram atravessados por disputas internas, influências externas e transformações sociais que reconfiguraram o modo como o gênero e a autoridade são vividos. Apesar da intensa presença de *Ìyálòrísàs*, há a presença crescente de homens em posições de liderança, demonstrando que nem sempre essa inserção ocorre em condições de simetria ou equidade, como trataremos posteriormente.

No Candomblé existem papéis sociais específicos que devem ser respeitados mediante um protocolo hierárquico da senioridade. A hierarquia no Candomblé também está ligada às relações sociais e ao respeito dentro da comunidade. Tal estrutura hierárquica ajuda a manter a ordem e a coesão dentro dos terreiros e garante que as práticas religiosas sejam conduzidas de acordo com as tradições e os ensinamentos.

A princípio, essa hierarquia se apresenta como diferente das características e modos de operação ocidentais de poder, especialmente por não se basear diretamente na idade cronológica, na escolarização ou na autoridade patriarcal. Todavia, essa estrutura não está pactuada nas normatividades externas que, o percorrer da história, foram sendo agrupadas nos discursos e práticas das Casas de Candomblé, muitas vezes de modo naturalizado.

Assim, ser um(a) mais velho (a) de Santo (expressão utilizada para marcar sujeitos com maior tempo cronológico de iniciação no culto) é galgar de um lugar de poder simbólico que produzirá outros efeitos sociais e políticos dentro do espaço religioso. Logo, quando esse lugar é assemelhado a determinadas corporalidades cisnormativas, masculinas ou racializadas de forma hegemônica, a senioridade pode operar como um regime de exclusão, silenciando corpos dissidentes que, embora iniciados, não correspondem às expectativas normativas do terreiro. Dessa forma, se estabelece um sistema de relações imbricados em outros atravessamentos que necessitam de um cuidado analítico criterioso para um bem-viver dentro deste espaço.

Com o advento colonial e a formação da religiosidade do Candomblé em solo brasileiro a partir das resistências escravocratas, algumas outras nuances foram incorporadas nas relações sociais e seus papéis. Logo, para além da senioridade, a partir de arquétipos específicos e estereotipados que produzem relações delimitadas e marcadas de forma fixa, há a absorção de um papel de gênero pautado pelo patriarcado ocidental cristão, deixando de lado um sistema que não hierarquiza este.

Em vista da importância da mulher dentro do Candomblé, alguns papéis são, por vezes, delineados na execução e elaboração do culto como um todo, além da própria representação de sua articulação política e social. Nesse sentido, é possível perceber liturgias específicas, vestes e posições de poder e decisão, muitas vezes marcadas por um sistema de resquício colonial acerca do sexo-gênero. Dessa forma, é criada uma baliza existencial e prática para outras maneiras de ser mulher que fogem à concepção da colonialidade.

A construção imagética sobre a cultura de Òrìṣà no Brasil perpassa, ainda hoje, uma hegemonia do sistema sexo-gênero onde os mitos, de alguma maneira, também sofreram com os apagamentos perpetrados pela colonização, haja visto que “em uma sociedade racista, sexista e cisheteronormativa, é difícil escapar das ideologias opressoras no que tange ao gênero e à sexualidade” (Passos, 2021, p. 27).

Ao observarmos a questão dos Òrìṣà no Brasil, sobretudo em seu trabalho tradicional pela difusão oral, percebemos que eles sofreram, ao longo dos séculos, uma série de operações de reinterpretação, tradução e normatização, que frequentemente ignoraram ou reconfiguraram

as nuances de gênero, multiplicidade corporal e a própria perspectiva da fluidez sexual presentes nas cosmologias africanas originárias. Como afirma Nego Bispo (2015), o colonizador não apenas tomou terras, mas também desconfigurou os modos de narrar a própria história de sujeitos que vivenciavam a mesma e as formas de se imaginar e de existir. Nesse sentido, os mitos afro-brasileiros ainda têm grande dificuldade de serem lidos e trabalhados fora da mediação colonial, que os atravessa e, por vezes, os silencia ou os enquadra.

Na tradição iorubá, por exemplo, a maneira de identificação em gênero das Divindades não é rígida e muito menos estática. Diversas Divindades manifestam comportamentos atributos que, na lógica do Ocidente, poderiam ser lidas como "ambíguas", "exóticas" ou "transgressoras" das normas binárias. O próprio Òṣòṣí (Oxóssi), caçador ágil, estratégico e silencioso, pode ser representado tanto com traços considerados "masculinos" quanto com expressões "femininas" em determinadas famílias que o cultuam ou em determinadas passagens dos itans (lendas das passagens dessas Divindades na Terra); Yemojá (Iemanjá), associada à maternidade e às águas, possui uma força viril e guerreira que desafia o estereótipo da feminilidade passiva, trazendo consigo um arquétipo de uma disciplina dura e direcionadora; Nàná (Nanã), por sua vez, expressa ancestralidade, rigidez, sabedoria e poder que escapam aos códigos normativos de gênero. No entanto, ao serem traduzidos e difundidos no Brasil sob os auspícios do imaginário cristão e da gramática colonial, esses mitos foram sistematicamente encaixados em padrões de masculino e feminino, excluindo ou ignorando suas potências.

O apagamento das identidades e expressões de gênero e sexualidade nos mitos de Òrìṣà acabam por serem intensificados pelo fato de vivermos em uma sociedade que traz consigo os mais diversos tipos de discriminizador, seja pela cor, pela sexualidade ou mesmo pelo gênero, na qual os marcadores sociais da diferença não apenas definem aonde os sujeitos estão, mas também configuram os próprios critérios de inteligibilidade das narrativas e das performances religiosas. A cultura do Òrìṣà, ao ser reinterpretada sob este panorama, sofre a injunção de uma estética e de uma ética do corpo que exclui o que se dissuade à norma, silenciando outras experiências, inclusive nos níveis mais sutis das práticas como o gestual, o vestuário, a dança e os atributos sagrados.

Para além disso, elencamos a necessidade do trabalho com a temática em razão da carência epistemológica do assunto dentro das veredas da Semiótica. Partindo dessa lógica, onde existe um parâmetro canônico da pesquisa científica nas áreas internas da Semiótica, este trabalho se propõe romper com a colonialidade epistêmica criada a partir de reproduções de narrativas que tendem a não enxergar identidades dissidentes no campo empírico e das relações

de sentido no seio social macro e micro. Matheux Nogueira Schwartzmann e Thiago Moreira Correa (2023, p. 3) disserta a partir dessas dinâmicas da hegemonia teórica e a sociabilidade:

Essa suposta universalidade das categorias e conceitos utilizados pela semiótica discursiva acabou por relegar questões relacionadas a raça, gênero e sexualidade, por exemplo, problemas caros a um país como o Brasil, a um segundo plano ou a meros elementos temáticos de construção de isotopias no discurso. Desse modo, aquilo que poderia ser isto como autonomia — um certo “grau zero” da análise — se converteu, na verdade, em ângulo morto marcado por valores hegemônicos do analista, especialmente aqueles de uma cultura francófona, europeia, branca, heterossexual e cisgênera.

Em consonância com tal proposição existe, também, uma falta da temática sobre mulheridade na área. Ao realizar buscas com lexemas específicos do tema (mulheridade e semiótica; mulheres e semiótica), existe uma linha única enunciativa a partir do aspecto cisgênero e biológico binário na representação da mulher, dando um sentido monopolizado e universal dentro das relações semióticas de análise e objeto de trabalho.

A escassez de referências no âmbito da semiótica voltadas às epistemologias do Candomblé, às corporalidades trans e travestis, bem como as mais variadas expressões da mulheridade negra, produz um hiato considerável dentro da própria disciplina, que tende a privilegiar objetos estabilizados, formais e universais.

Nesse sentido, esta pesquisa parte do reconhecimento de uma carência epistêmica que evidencia lacunas do campo quanto às expressividades do sul global, e propõe, ainda, uma inflexão teórica e metodológica que rompa com a colonialidade do saber ainda presente no interior da teoria da significação. A colonialidade, aqui compreendida nos termos de Aníbal Quijano (2000) e Maria Lugones (2008), refere-se à persistência dos esquemas de dominação de produção, de posse e de vida herdados da colonização, que naturalizam certos saberes como universais e relegam outros à condição de exotismo, folclore ou informalidade.

Ao abordar o Candomblé, por exemplo, podemos notar que muitos trabalhos ainda reduzem a análise ao plano simbólico formal, desconsiderando a oralidade, a performance corporal, a ritualística e a dimensão afetiva como fontes que produzem sentido, imbricados a gerar produções enunciativas e isotopias próprias. Do mesmo modo, quando corpos trans e travestis são colocados meramente como objetos discursivos híbridos, frequentemente são agenciadas pela perspectiva do “desvio”, da “ruptura” ou da “marginalidade” e não como sujeitas efetivas de agência de si, capazes de elaborar reconfigurações semióticas em seus contextos sociais e espirituais.

Assim, quando pautamos a questão da descolonização junto à metodologia de uma *práxis* científica, podemos notar que a ciência tem a constante prática inerente de universalizar

os seus referenciais, produzindo uma exclusão dos saberes de povos racializados, de mulheres negras, indígenas, pessoas trans e travestis ou mesmo que não demonstram um posicionamento na fé cristã, além de outros campos historicamente silenciados

Mais uma vez, há concordância com as palavras de Schwartzmann e Correa (2023, p. 3) na continuação do artigo:

Esses valores hegemônicos, quase nunca descortinados, acabam por organizar a maneira de pensar o mundo, fazendo com que, antes mesmo da produção dos discursos, sejam estabelecidos “[...] padrões de beleza, lugares e papéis sociais, a valorização ou a pejoração de crenças e costumes” (Schwartzmann, 2021, p. 224). É assim, por exemplo, que se estabelecem estruturas como o racismo e o sexismo, que frequentemente ficam de fora do campo de visão do analista, concentrada nos critérios da representatividade, da exaustividade e da homogeneidade (Greimas, 1966), na abordagem de seu objeto.

Antes mesmo da articulação enunciativa dos signos, podemos notar uma operação de um regime de valores hegemônicos naturalizados, que definem o que é ou não visível, legítimo, belo, verdadeiro ou digno de análise. Dessa forma, percebemos que os valores dominantes em uma sociedade (como normas sobre beleza, papel social e crenças) moldam nossa percepção do mundo de maneira invisível e não questionada. Esses valores podem sustentar e perpetuar sistemas de opressão como o racismo e o sexismo, que muitas vezes ficam fora da análise de estudiosos que se concentram em critérios mais simplificados, sem considerar essas desigualdades estruturais.

Quando a semiótica ignora os demasiados marcadores estruturantes de nossa sociedade que fazem parte da composição dos sujeitos - os atravessamentos de gênero e os códigos culturais periféricos ou não ocidentais - ela participa de todo um processo expansivo de apagamento, permitindo uma reprodução excludente, mesmo dentro das ciências humanas, dos discursos que negam a complexidade das múltiplas existências.

O aspecto pré-discursivo de que fala a Profa. Dra. Schwartzmann e o Prof. Dr. Correa (2023), que se impõe como senso comum ou como naturalidade da perspectiva, não é uma falta de sentido, mas sim uma demarcação invisibilizada de parâmetros de valor que antecede a própria estrutura narrativa. É dessa maneira que percebemos a gravidade do que está em jogo ao refletirmos nas nuances das pesquisas: o deslocamento metodológico. Assim, fica evidente que é necessário que a semiótica discursiva, em sua vertente mais contemporânea, abra mão do conforto do objeto estável e se abra à escuta das fissuras, das dissonâncias e das margens.

Como analistas, promovemos a profundidade de enunciações e interpretações situadas, e é na assunção desse fato que é possível reelaborar a própria semiótica como uma teoria aberta a diversificação dos mundos e dos sentidos, inclusive aos que foram historicamente marginalizados pelo aparato científico moderno.

Partindo das inquietações desses aspectos teóricos e sociais, este trabalho elege objetos que promovam uma ligação detalhada não somente da análise de determinado tema em si, mas, além disso, da maneira com a qual o senso público-comum elabora perspectivas do mesmo. Assim, de uma forma lúdica e estratégica, escolhemos materiais de composição jornalística e documental para trazer nuances particulares e de contrapontos de forma que se prove o que desejamos.

Do corpus a ser observado, portanto, temos a reportagem da Folha de São Paulo de janeiro de 2023 com o tema “Transfobia é mal interreligioso que vai do terreiro à igreja; o documentário da série da GNT *Religare Queer - Diversidade e Fé*” (2023), mais especificamente no episódio 2; e a matéria do Jornal da USP “Mesmo com discriminações, mulheres trans encontram acolhimento no candomblé”, de outubro de 2022. Todos esses gêneros textuais e discursivos propiciam um *ethos* próprio que carregam consigo posições ideológicas mediante a forma e disposição das narrativas.

Esse corpus é formado por gêneros textuais e discursivos plurais sendo jornalístico, audiovisual e institucional-acadêmico, o que ajuda a abranger as possibilidades de análise ao permitir observar como outras formas de produção e construção de sentido operam na representação das mulheres trans e travestis em espaços de fé. A reportagem da Folha de S. Paulo, importante de estimado alcance nacional, atua como uma prática discursiva de legitimação e visibilidade social, abordando a maneira pelas quais as tensões e violências que atravessam os corpos trans em ambientes religiosos diversos, da igreja cristã aos terreiros de matriz africana. Já o episódio do *Religare Queer* apresenta uma linguagem detalhada do audiovisual que é construída com base em narrativas de experiências pessoais, performances da identidade da sujeita em destaque e cenas ritualísticas, demonstrando como a fé, a ancestralidade e o acolhimento são significados por sujeitos LGBTQIA+ a partir de suas próprias vozes. Por fim, matéria do Jornal da USP, elaborado em um contexto universitário, propicia a articulação de dados, entrevistas e comentários especializados que promovem uma tensão na relação entre a discriminação social e o acolhimento simbólico no âmbito das religiões afro-brasileiras, promovendo um olhar institucionalizado e crítico diante do tema.

Quando pensamos na proposição de progresso dos objetos em questão, é possível refletir na maneira pela qual os gêneros que carregam se desenrolam juntamente à temática das narrativas. Assim, o gênero reportagem, por exemplo, estando inscritos dois de nosso corpus, traz a veiculação de determinadas ideologias do ponto de vista social. Segundo Lage (1987, p. 6), a reportagem “é um gênero jornalístico que consiste no levantamento de assuntos para contar uma história verdadeira, expor uma situação ou interpretar fatos”.

Nesse sentido, a reportagem da Folha de S. Paulo e a matéria do Jornal da USP atuam como forma de mediação entre o fato e o público, mas também como instrumentos de produção de sentido que fortalecem ou questionam determinadas normatividades da sociedade. Assim, ao trabalhar a vivência de mulheres trans e travestis em espaços da religiosidade, esses textos mobilizam vozes múltiplas, alternando entre narrativas em primeira pessoa, dados estatísticos, posicionamentos de especialistas e construções de relatos que tornam vivas as situações de violência ou acolhimento. Essas escolhas que não são meramente estilísticas, mas, enunciativas e ideológicas, orientam a maneira pela qual os (as) sujeitos (as) trans e o Candomblé são representados no discurso.

O gênero reportagem buscar detalhar do que ocorreu, suas causas e efeitos, a opinião dos sujeitos próximos, a repercussão social provocada etc. É nessa perspectiva que Santos (2015, p. 45) afirma que “a reportagem não olha o fato como um mero acontecimento, mas analisa a fundo razões, causas e efeitos que esse fato provocou ou provocará na sociedade”, configurando-se como uma prática social. Assim, escolha dos fatos a serem contados, das fontes a serem ouvidas e da forma como os sujeitos são representados no discurso explicita quais são os posicionamentos ideológicos que atravessam o texto. Desse modo, abre-se mão de um lugar neutro e instaura-se um campo e enunciação marcado por disputas simbólicas e relações de poder.

Com isso, fica claro que a reportagem não apenas conta ou narra uma determinada história, mas constrói uma determinada leitura do mundo, estabelecendo-se em um panorama ideológico mais abrangente que tanto pode reforçar estigmas quanto promover deslocamentos simbólicos.

Semelhante e na mesma linha da proposta jornalística, o gênero documentário também tem como intuito ir a fundo na averiguação dos fatos aos quais deseja mostrar. Tomando, nesse caso, o documentário em uma perspectiva linguístico-discursiva, além do aparato jornalístico/audiovisual/televisivo, há a possibilidade de enxergar as outras enunciações de cada papel dado e as interferências ou não-interferências deste processo.

No entanto, um importante aspecto diferencial da reportagem, cuja forma tende a ser elaborada em uma objetividade factual e ao imediatismo da notícia, o documentário se permite uma construção mais interna/subjetiva e com um tom mais interpretativo da realidade, conectando imagens, sons, depoimentos e atuações que comprimem a noção de verdade.

O documentário analisado — o segundo episódio da série *Religare Queer – Diversidade e Fé*, veiculado pelo canal GNT (Globo News Television) — oferece uma materialidade discursiva de grande consideração, uma vez que une diversas vozes sociais da comunidade

LGBTQIA+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Queer, Intersexos, Assexuais e todas as identidades e sexualidades não heteronormativas) que trocam em semelhança, embora cada qual em seu lugar social, experiências de espiritualidade e religiosidade. Há, então, uma construção de rompimento de uma hierarquia tradicional da voz de autoridade e secundária que domina os discursos hegemônicos sobre religião. Assim, o documentário reconfigura o foco da enunciação institucional para que as próprias personagens possam exercer de um estatuto de narradoras legítimas de suas trajetórias.

Por essa via, o gênero documentário adota uma função político-discursiva ao demonstrar o senso espiritual de pessoas LGBTQIA+ e, em especial, de mulheres trans e travestis no Candomblé. Dessa forma, desenvolve uma intervenção nas múltiplas maneiras de representação, tensionando os limites do que é tradicionalmente considerado sagrado dentro das instituições religiosas e, também, nos meios de comunicação.

Por fim, compreendendo o documentário como gênero que atua como mediador de novas formas de visibilização e reconhecimento, pode-se dizer que o mesmo opera como espaço em que sujeitos dissidentes possam performar sua fé, identidade e história. A análise dessa materialidade exige, portanto, uma leitura atenta na multimodalidade da produção discurso seja ele verbal, visual, gestual ou sonoro e nas estratégias de construção do real que este gênero mobiliza.

Assim, na intenção de observar e analisar ambas as formas de conhecimento social e popular, cabe atenção a maneira pela qual as escolhas enunciativas e de trabalho com a realidade são realizadas e, ao mesmo tempo, os posicionamentos oferecidos não somente aos sujeitos interpelados e sobre quem se diz de tais textos mas, também, da figura ideológica elaborada por cada ferramenta discursiva, visto que a condução e interpretação dos objetos se dá pelas ações de percepção dos mesmos mediante os lugares em disposição de seus produtores.

Diante desse corpo estrutural, podemos dizer que a questão norteadora desta pesquisa se posiciona em responder de que forma a análise dos parâmetros dentro da semiótica discursiva, sob um olhar decolonial, pode desvelar as construções, negociações e tensões que estão presentes nas representações midiáticas das mulheridades trans e travestis no Candomblé, propiciando uma demonstração de como essas narrativas contribuem para o dispositivo da discriminação transfóbica ou se promovem acolhimento e a resignificação das identidades de gênero nesse espaço religioso e cultural. Essa questão surge da emergência do reconhecimento de que os discursos sociais, mesmo quando parecem ser progressistas ou mesmo neutros, trazem marcas ideológicas que operam na delimitação de pertencimentos, validações e exclusões. Dessa maneira, analisar de forma crítica a tais narrativas é fundamental para a

compreensão de como os regimes de verdade se sustentam nas vivências de mulheres trans e travestis no contexto religioso, além da identificação das fissuras e contranarrativas que apontam para as novas possibilidades de existência e resistência.

Para que possamos obter uma visão horizontal do que consideraremos, efetivamente, neste trabalho, dividimos o mesmo em algumas seções práticas que mais se relacionam com o percurso enunciativo do que se propõe. Assim, iniciamos com os processos metodológicos apontando a escolha do teor teórico quanto as exposições documentais que tem como base fontes previamente produzidas, ajudando-nos a elaborar premissas conjuntas acerca de gênero, religiosidade e mídia.

No capítulo I, traçamos a maneira pela qual os processos metodológicos e analíticos do trabalho serão desenvolvidos, esboçando justificativas do campo religioso e cultural que trazem bases importantes na lógica de escolha de percurso. Ainda, realizamos um parâmetro interseccional para problematizar as forjas do conhecimento que privilegiam estudos euro-cristãos.

No capítulo II, abarcamos resumo histórico da construção da teoria semiótica discursiva e a maneira pela qual a mesma atua a partir de objetos densos e críticos. Justamente, no contexto desta pesquisa, a teoria é mobilizada como uma ferramenta crítica e interpretativa, construindo a possibilidade de desvelar processos simbólicos que atuam nas representações das mulheridades trans e travestis em documentos religiosos e midiáticos. Além do mais, abordaremos como os sentidos são produzidos a partir de elementos visuais e sensoriais e que estes auxiliam no movimento de galgar reconhecimento, existência e significação.

No capítulo III, tratamos de esmiuçar pontos específicos quanto a questão de gênero e seu conteúdo nas abordagens históricas do conhecimento. Nele apresentamos fundamentações teóricas que orientam a pesquisa com abordagens que, em especial, problematizam as normas da cisheteronormatividade e da colonialidade. Tentamos, também, beber de fontes africanas e do sul global para compreender, de maneira particular, os tensionamentos de enfrentamento criados quanto a questão e as dinâmicas coloniais.

Além do mais, neste capítulo, tecemos um parâmetro originário vs atual das dinâmicas de gênero e sexualidade em suas experiências nos terreiros de Candomblé em suas variadas dinâmicas, apreendendo as disparidades que têm sido formuladas nesses espaços e quais são as representações que têm sido dadas as mesmas na popularidade social e na mídia.

No capítulo IV, adentramos ao conteúdo de análise do *corpus* da pesquisa que é conduzida a partir da conexão entre a pesquisa documental e a semiótica discursiva, promovendo maior atenção na produção de sentidos dos discursos midiáticos na representação

de mulheridades trans e travestis no campo religioso e cultural do Candomblé. É importante dizer que esse *corpus*, por si só, carrega uma grande relevância na figurativização das experiências de identidades e modos de fé dissidentes. Cada documento é lido e interpretado em sua materialidade, processos enunciativos e formações ideológicas que considerem, para além do conteúdo verbal, a produção de sentidos nos regimes de verdade, reconhecimento e exclusão.

Por fim, abordamos conclusões que possam explicitar um horizonte possível para análises que se colocam como partícipes do mesmo cunho teórico e prático ou similar, possibilitando o entendimento das resistências de gênero e sexualidade nos espaços da religiosidade de forma que possam fortalecer as instâncias da atuação político-discursiva dessas identidades e do que podem reconfigurar. Nesse sentido, procuramos ressaltar a necessidade de práticas epistemológicas que contenham um posicionamento decolonial e afetivo, valorizando vozes dissidentes na contribuição de uma semiótica engajada e comprometida.

CAPÍTULO I - METODOLOGIA E PROCEDIMENTOS ANALÍTICOS

Esta pesquisa colabora com um processo de abordagem qualitativa, interpretativa e crítica a partir de valores ancorados na semiótica discursiva como matriz motora e no teor documental como procedimento metodológico. Assim, adotamos como foco a análise de representações discursivas de mulheridades trans e travestis nos contextos da afro-religiosidade brasileira, especificamente no Candomblé, estruturando o estudo a partir da interpretação dos documentos como práticas enunciativas ideológicas e figurativas que articulam quais são os sentidos sobre gênero, fé e dissidência. Dessa forma, nos posicionamos na atuação de uma epistemologia de fronteira com um gesto analítico que atue como operador simbólico e político.

Nesse sentido, adotamos a pesquisa documental enquanto método em razão de compreender como o uso sistemático de fontes previamente produzidas carregam uma densidade de elementos simbólicos. Conforme destacam Antônio Carlos Gil (2008), Marina de Andrade Marconi e Eva Maria Lakatos (2011), esse tipo de pesquisa diferencia-se da pesquisa bibliográfica em razão de atuar sobre documentos que não foram elaborados com fins científicos diretos, mas que demonstram sua materialidade e circulação na maneira do saber, da norma e da visibilidade serem produzidas. Assim, é uma metodologia que assume o documento como vestígio e fonte de insumos discursivos.

A análise documental, além do mais, exige uma criticidade que interrogue o documento em sua origem, função, intencionalidade, historicidade e ideologia, conforme proposto por André Cellard (2008). Por esta razão, o documento tomado como um ato enunciativo situado, produzindo, reforçando e tensionando regimes de verdade, além de operar dentro de formações discursivas marcadas por narrativas simbólicas e assimetrias de poder (Foucault, 1996; Minayo, 2010).

Um ponto marcante, ademais, da pesquisa documental, é a premissa potente para investigações que almejam reconfigurar os processos de legitimação da realidade e evidenciar os silêncios, apagamentos e estereótipos operados pelos dispositivos sociais e midiáticos. Dessa forma e em consonância com os paradigmas deste trabalho, essa abordagem é articulada como forma de tensionar os modos como os corpos dissidentes são representados, figurativizados ou marginalizados nas instâncias jornalísticas e audiovisuais. Afinal, conforme Quijano (2000) e Lugones (2008), todo saber é atravessado pela colonialidade e é em posicionamento contra colonial que esta pesquisa insurge, adotando um fazer epistemológico de desobediência e reescrita.

Os documentos erigidos nesta pesquisa, a saber: a reportagem "Transfobia é mal interreligioso que vai do terreiro à igreja", publicada pela Folha de S. Paulo (2023); o episódio 2 da série documental "Religare Queer – Diversidade e Fé", exibida pelo canal GNT (2023); e a matéria do Jornal da USP, intitulada "Mesmo com discriminações, mulheres trans encontram acolhimento no Candomblé" (2022), pertencem a gêneros discursivos distintos, mas explicitam as experiências de mulheres trans e travestis no Candomblé. A diversidade material e expressiva desses documentos, nos permite analisar a multimodalidade dos efeitos de sentido que são produzidos a partir desses documentos, ampliando o próprio alcance interpretativo da pesquisa.

A partir dessa arquitetura analítica, os documentos são lidos como textos/discursos com cadeias significantes que produzem efeitos de realidade e constroem formas de ver, sentir e interpretar o mundo. Seguindo esse movimento, a pesquisa não busca apenas o que é dito, mas a maneira como se diz, a partir de quem diz, para quem se diz e, com isso, os efeitos de verdade e reconhecimento produzidos.

Com a presença de um documentário como parte do *cópus*, a análise também mobiliza as categorias da semiótica plástica, conforme desenvolvida por Jean-Marie Floch (1978) e Jacques Fontanille (2008), explorando os efeitos de sentido que carregam as cores, enquadramentos, iluminação, gestualidades e sonoridades. A abordagem do audiovisual necessita de uma leitura dos aspectos sincréticos e sensíveis do discurso, onde o corpo, o rito e a voz performam sentidos que não se reduzem à linguagem verbal. Como afirma LúciaTeixeira (2016), a materialidade visual também traz conteúdos importantes de significação, e sua análise necessita de categorias específicas que dêem conta de seus valores semissimbólicos.

A escolha metodológica por trabalhar com documentos que representem identidades trans em contextos de fé se ancora, também, em um compromisso ético e político de demonstrar como o discurso público, muitas vezes mascarados por uma imparcialidade, opera regimes de exclusão das identidades dissidentes. Como já advertiam Diana Luz Pessoa de Barros (2005) e Norma Discini (2007) - autoras importantes no decorrer desse caminho analítico - a análise discursiva exige um posicionamento, entendendo que o texto não é neutro ou livre de atravessamentos de mundo. Assim, a metodologia aqui adotada é também uma escolha epistemopolítica, rompendo com a pretensa universalidade científica abrindo-se às fissuras e vozes que foram silenciadas pelos regimes da colonialidade.

Ao articularmos as premissas da pesquisa documental com a semiótica discursiva, nos propomos a investigação de uma leitura situada das materialidades textuais que forjam sentidos sobre gênero, espiritualidade e dissidência no Brasil atual. É importante salientar que a pesquisa não busca representar as mulheridades trans e travestis, mas interrogar os modos como estas

são reconhecidas e representadas socialmente, desvelando contratos subjetivos que regem essas representações e os regimes de veridicção, autorizando certas formas de existir e silenciando outras.

Nesse caminho, o documento deixa de ser fonte e torna-se um interlocutor. O texto midiático se revela se coloca enquanto elemento de performatividade de valores e a análise semiótica deixa de ser técnica para posicionar-se como prática ética e política, comprometida com a produção crítica frente a naturalização dos saberes e a restituição da densidade simbólica das narrativas trans.

Conforme propõe Schwartzmann e Correa (2023), é preciso desestabilizar o "grau zero" da análise, questionando os valores hegemônicos que dão corpo e sustentação à própria teoria da significação, muitas vezes atuante e engajada em processos eurocênticos, cisgênero e universais, reconhecimento nos corpos e nos objetos de estudo nome não apenas como índices de formas culturais, mas signos de luta pelo reconhecimento, sentido e existência de identidades não hegemônicas.

Apesar do engajamento e compromisso pela ética crítica decolonial que orienta esta pesquisa, reconhecemos algumas limitações e lacunas inerentes a abordagem. Em primeiro lugar, por tratar-se de um viés documental, os dados estão circunscritos e os dados elaborados em representações já mediadas por discursos institucionais, o que pode limitar o acesso direto às vozes e as experiências vividas das próprias travestis e mulheres trans nos contextos abordados. Para além disso, o recorte do corpus para análise, mesmo escolhido de forma cuidadosa, permanece limitado em sua abrangência temporal e geográfica, não dando conta da pluralidade e complexidade existentes nas experiências de fé das pessoas trans pelo Brasil.

A escolha da prática metodológica também prioriza a leitura e interpretação crítica dos textos enquanto práticas enunciativas, mas sem a aplicabilidade de campo por meio de entrevistas ou etnografias que poderiam, sim, aprofundar a dimensão vivencial dessas trajetórias. Também, a partir das operações da semiótica discursiva e de uma leitura interpretativa, a pesquisa assume um viés teórico, ainda que potente, com limitações do próprio arcabouço conceitual, sendo atravessado pelas disputas da produção de conhecimento, reconhecendo, inclusive, a maneira pela qual o mesmo tema com o mesmo corpus pode ser interpretado diferentemente com ricas contribuições por outras pesquisadoras ou pesquisadores.

Dito isto, acreditamos que reconhecer as potências e limitações não enfraquece o estudo, pelo contrário, promove uma atmosfera de fortalecimento, afirmando uma posição situada e a necessidade constante de revisão, abertura e escuta.

É possível dizer, então, que a metodologia adotada tem como intuito revelar não somente os discursos que sustentam os pilares da discriminação transfóbica em contexto religiosos, mas também as brechas, contradições e possibilidades de ruptura que emergem desses discursos. Com isso, pretendemos dar contribuição para a construção de um olhar engajado que pode ser capaz de desestabilizar as normas coloniais de gênero e de valorizar epistemologias transcentradas e afro-religiosas.

CAPÍTULO II - ENQUADRAMENTO TEÓRICO: PERSPECTIVAS DA SEMIÓTICA

A Semiótica se mostra uma teoria já bastante consolidada a partir de suas contribuições teóricas que foram fundamentais na pavimentação dessa área da Linguística e de análise de elementos do discurso social. Entretanto, os insumos quanto a gênero, sexualidade e raça dentro da teoria mostram-se insipientes e podem fornecer um prelúdio para à pesquisadora. Nesse sentido, temos contribuições de Murillo Clementino de Araújo (2017), Baggio (2017) e Schwartzmann (2021).

Um importante teórico na construção do pensamento semiótico, é o linguista dinamarquês Louis Hjelmslev que pode ser considerado um dos principais seguidores de Saussure. Em sua principal obra *Prolegômenos a uma teoria da linguagem e Ensaio lingüísticos* prescreve os fundamentos da semântica estrutural de Greimas (Bertrand, 2003).

Hjelmslev afirma, em “Prolegômenos”, que com dois termos que não são dependentes e que um não se constitua sem a presença do outro, instaura-se uma função semiótica. Além do mais, passa a abordar a questão semiótica entre os dois segmentos do signo: significante e significado na teoria de Saussure. Para Hjelmslev o significante passa a ser a expressão e o significado, o conteúdo (Hénault, 2006).

Na continuidade de um projeto precursor Greimas, então, elabora a primeira versão de sua *Semântica estrutural* tendo como referência o pensamento de Hjelmslev, trabalhando com análises sêmicas, isto é, evidências dos traços semânticos distintivos por meio das oposições enfatizadas pelo texto. Destaca-se assim, a semiótica francesa empregada por Greimas, com suas raízes na teoria da linguagem e na língua como instituição e construto social.

Já em Vladimir Propp (1895 - 1970) temos a atenção aos estudos de narrativas russas populares e o reconhecimento de estruturas regulares que coordenam as dinâmicas do texto e a formalização do conceito de funcionalidade do mesmo. O autor, folclorista russo, estudou a estrutura narrativa dos contos de magia russos, fixada na obra “Morfologia do Conto Maravilhoso”, publicada em 1928.

Propp passa a investigar, no conto de magia, uma formação e estrutura (morfologia), isto é, “uma descrição do conto maravilhoso segundo as partes que o constituem, e as relações destas partes entre si e com o conjunto” (Propp, 2010, p. 20). Logo, até a construção dessa obra não havia uma noção exata de que todos os contos possuíam uma organização idêntica. A partir daí ele passa a observar a ação de cada personagem e constata que elas mantinham relações entre si. Essas relações foram, então, chamadas de funções e, partindo desse conceito, ficava explícito que cada ação se desenvolvia por si só, sem o personagem como autor.

Ao invés de olhar as características físicas dos personagens, Propp passa a dar atenção na função exercida por ele, ou seja, a do príncipe, um herói, a do vilão, um antiherói, etc. Desse modo, o autor compreende que tais funções se instauravam de maneira sequencial, mesmo quando apresentadas de diferentes formas.

Motivado pelos escritos do teórico, Greimas elabora uma redução das funções de Propp trazendo à tona uma sequência canônica da narrativa que evocam alguns elementos basilares em sua formulação e que definem uma sequência lógica de programas narrativos. Permanecendo fiel à noção de esferas de ação (elaboradas por Propp), Greimas aplica uma formulação canônica uniforme, ou seja, apresenta para cada ação com um actante/personagem. Por meio dessa proposição, a função de Propp toma a forma canônica de um enunciado narrativo (Courtés, 1979). Tal sequência passa a abarcar a manipulação, a competência, a performance e sanção (que será destrinchada mais adiante). Courtés (1979, p.15):

Observando o conto maravilhoso atentamente, percebe-se que este conto, em vez de constituir um todo homogêneo, é na realidade uma narrativa complexa ou pelo menos dupla, porque se ele se apresenta como a relação das provas realizadas pelo sujeito (herói) contém ao mesmo tempo – de uma maneira semioculta, é verdade – uma outra história, a do antissujeito (traidor), duas narrativas que [...] só se distinguem [...] do ponto de vista de sua organização formal, pela sua coloração moral, positiva ou negativa.

Dessa forma, o fazer semiótico cumpre o objetivo de trabalhar no ambiente do significado, deixando assim a análise do nível textual. Ou seja, a Semiótica visa, portanto, dar conta de toda a significação, separando-a de forma metodológica: do nível profundo e mais complexo, em que se instaura o quadrado semiótico de Greimas, ao nível narrativo (intermediário) em que os enunciados são constituídos pelas caracterizações da narratividade e ao nível discursivo, em que os atores e as figuras se concretizam (Hénault, 2006).

Um ponto de suma importância pensado pelo linguista é a articulação e a preocupação com o sentido, levando-o a romper barreiras entre a frase e o texto e entre o enunciado e enunciação. Essas trocas de posição nos estudos da linguagem criaram várias propostas teóricas para abarcar “o texto, e não mais a frase, como unidade de sentido e consideram, portanto, que o sentido da frase depende do sentido do texto” (Ibidem, p. 6).

Para Barros (2008), a Semântica Discursiva oferta uma dupla estrada do sentido que só pode ser apreendido por meio do texto dirigido à enunciação, caso contrário a semântica torna-se incompreensível. O objeto de estudo da Semiótica é o texto, ou melhor, ela “procura descrever e explicar o que o texto diz e como ele faz para dizer o que diz (Barros, 2008, p. 7). A autora (2008), para mais, traz a definição de texto a partir de dois trajetos: 1º pela sua organização e estruturação e 2º por ser um objeto de comunicação entre dois sujeitos. No

processo contextual, o texto é considerado um todo de sentido complexo e completo; já no processo da comunicação é a relação que se instaura entre um destinador e um destinatário.

Quando falamos em discurso e texto, há uma compreensão como discurso ao ser delineado como enunciado em junção ao sujeito da enunciação. Nessa perspectiva, enquanto o texto articula temas e figuras que retratam os posicionamentos sociais e políticos do mundo, o discurso preza e prioriza valores positivos ou negativos das figuras que fazem parte da constituição do enunciado, afirma Discini (2007). No Dicionário de semiótica, Greimas e Courtés (2008, p. 502):fazem uma distinção entre os termos:

O termo texto é tomado como sinônimo do discurso, o que acontece, sobretudo, em decorrência da interpretação terminológica com aquelas línguas naturais que não dispõem de equivalente para o termo francês. Nesse caso, semiótica textual não se diferencia, em princípio, de semiótica discursiva. Os dois termos – texto e discurso – podem ser empregados indiferentemente para designar o eixo sintagmático das semióticas não-lingüísticas: um ritual, um balé, podem ser considerados textos ou discursos.

Com isso, Greimas promove uma ruptura com uma concepção limitada de texto, comumente associada apenas à linguagem verbal escrita e propõe uma compreensão que inclua outras manifestações que se mostrem diversas no que diz respeito a expressão tais como um ritual religioso, uma coreografia, uma obra audiovisual ou mesmo um conjunto de práticas sociais. Quando o autor faz alusão ao eixo sintagmático das semióticas não-lingüísticas, existe um destaque de que a análise pode incidir sobre a sequencialidade organizada dos elementos significantes que compõem esses discursos. Ou seja, o que está em questão é a maneira ou modo como os elementos são articulados ao longo de uma cadeia de sentido que pode produzir efeitos interpretativos.

Essa abordagem é especialmente produtiva para o presente trabalho, que se dedica sobre outros tipos de materialidade — reportagens jornalísticas, um episódio de documentário televisivo e uma matéria acadêmica —, todas lidas como textos/discursos no sentido greimasiano. Cada um desses elementos textuais/discursivos em suas manifestações possui uma sintaxe própria, um encadeamento de formas e de conteúdo que pode ser investigado segundo os princípios da semiótica discursiva. Isso demonstra que não há hierarquia entre os suportes: um documentário, assim como um ritual ou uma narrativa jornalística, pode ser analisado em termos de suas isotopias, regimes de veridicção, modalidades passionais e mecanismos de construção do sentido.

Para além disso, ao interpretar o texto como discurso, a semiótica reconfigura o foco da análise do objeto estático para o processo enunciativo. Dessa forma, o texto deixa de ser visto como um artefato imutável e passa a ser entendido como uma produção recheada de signos que

envolvem sujeitos, intenções, estratégias de comunicação e efeitos de sentido situados em um plano histórico. Essa perspectiva é relevante para estudos que envolvem questões de identidade e representacionais porque organizam o sensível e o inteligível no social.

Dessa forma, ao entendermos o texto/discurso como toda e qualquer manifestação que organiza elementos significantes em uma cadeia sintagmática, torna-se essencial retornar a uma das categorias centrais da teoria semiótica: a distinção entre plano da expressão e plano do conteúdo. Para a semiótica, há uma forma presente no conteúdo, ou seja, um processo semântico que realiza o sentido, e uma forma na expressão, que vai o manifestar. Assim, na relação entre a forma do conteúdo e a forma da expressão é que o sentido é construído nos textos.

Essa concepção rompe com a noção de que a forma e o conteúdo atuam de maneira separáveis ou que o conteúdo possui existência pura, anterior à linguagem. Ao contrário, a teoria semiótica mostra que todo sentido é produzido no ato de significar, ou seja, na articulação concreta entre uma forma de conteúdo e uma forma de expressão.

Isso conduz à reflexão de que as escolhas de estilo, organização textual, enunciação e de materialidade não são apenas ornamentais, mas possuem fundamentação teórica para a construção do efeito de sentido. Assim, um mesmo conteúdo pode assumir significações distintas a depender da maneira como é expressado, o que torna a análise da materialidade discursiva um ponto central na abordagem semiótica.

Retomando o conceito de figuratividade a partir da imagem, e considerando sua relação com os valores e sentidos compartilhados que influenciam nossa forma de ver e interpretar o mundo, Algirdas Julien Greimas (1984) propõe analisar os objetos planares por meio de uma grade de leitura iconizante. Essa grade é um modo de observar imagens que ajuda a identificar elementos que se parecem com o mundo real e que, por isso, fazem sentido para quem olha. Ainda, essa grade, de natureza social, está sujeita ao relativismo cultural, variando no tempo e no espaço, entendendo que cada cultura possui sua própria visão de mundo, estabelecendo condições variáveis para o reconhecimento de objetos e figuras visuais.

Ao contrário do sentido que o termo figura elenca, o qualificativo figurativo é empregado em relação ao conteúdo fixado quando existe uma correlação com o nível da expressão do mundo natural. Em relação a este tema e exatamente por tal motivo, no percurso gerativo de sentido do discurso, a semântica discursiva traz um componente figurativo (Greimas, 1979).

Como mostram Flavia Karla Ribeiro Santos e Jean Cristtus Portela (2023), já nos anos 1980, a Semiótica buscava “reconhecer as origens do termo figuratividade”. Os autores, ao retomarem Denis Bertrand (1983), reconhecem que os empréstimos conceituais não são

novidades na Semiótica, que se estabelece como uma teoria que se “apropria de uma noção ou outra, pertencente a outros domínios, e a modela, redefine “conforme seus princípios de pertinência”. Isso ocorre com o figurativo, visto ser uma “[...] noção aplicada geralmente à representação pictural: mas que recebeu uma acepção muito mais ampla no campo semiótico” (Bertrand, 1983, p. 3, tradução nossa).

Santos e Portela (2023) traçam um histórico conceitual que remonta à teoria estética, especialmente à iconografia, que seria o ramo da história da arte que trata do tema ou da mensagem das obras de arte em contraposição à sua forma. Conceitos como tema e figura, portanto, teriam sua origem já nesta perspectiva.

Diana Barros, referência importante nos elementos semióticos bases, traz a nuance do processo da figuratividade havendo de lembrar que os procedimentos da figurativização elaboram figuras do conteúdo que “recobrem os percursos temáticos abstratos e atribuem-lhes traços de revestimento sensorial” (Barros, 2005, p. 69). Nessa perspectiva, a autora traz a existência de dois tipos de texto do ponto de vista dos procedimentos semânticos do discurso: textos temáticos de figuração esparsa e textos figurativos. Nos textos figurativos utilizam-se níveis diferentes de figurativização, da figuração à iconização. Logo, “o investimento figurativo goza de certa autonomia e ocupa as dimensões do discurso. Equilibram-se, portanto, efeitos de realidade e efeitos de enunciação, na construção da verdade discursiva” (Barros, 2005, p. 70).

José Luiz Fiorin (1999) ainda ratifica os caminhos reflexivos acima esclarecendo que para haver compreensão do texto figurativo é preciso, antes de tudo, que o componente temático subjaz à figura. Fiorin (1999, p. 188) fornece um interessante exemplo do funcionamento da dinâmica tema-figura:

A mesma estrutura narrativa, *Um sujeito que entra em disjunção com o objeto vida, pode ser tematizada como assassinato, suicídio, morte por acidente, etc.* O mesmo tema pode ser figurativizado de diferentes maneiras. Assim, o tema da *evasão* pode ser figurativizado pela ida para um mundo imaginário, como a *Pasárgada* de Manuel Bandeira, ou por uma viagem pelos mares do sul. As fotonovelas e as telenovelas trabalham quase sempre com a mesma estrutura narrativa e geralmente com os mesmos temas (ascensão social, realização afetiva, etc.) figurativizados de maneira diferente.

Enquanto a narrativa dá base ao percurso do sentido em termos de sujeitos, objetos, manipulação e transformação, o plano do tema ajuda a definir valores mais abstratos em jogo (vida, liberdade, identidade, justiça) e o plano figurativo reveste esses temas com imagens concretas e reconhecíveis na experiência cotidiana. Nessa linha processual, a mesma estrutura pode dar origem a outras formas de representação que podem ser radicalmente diferentes,

conforme as escolhas figurativas operadas pelo texto — e é justamente aí que o discurso revela suas estratégias ideológicas, afetivas e culturais.

É preciso declarar, também, que temas e figuras evocam-se ou se mostram, para além da verbalidade escrita, nos objetos sincréticos-visuais, onde é preciso pontuar que enquanto a Semiótica do Discurso possui um esquema estruturado e bem desenvolvido para a descrição do conteúdo, a Semiótica das imagens carece, ainda, de um quadro estrutural para o plano de expressão.

O Percurso Gerativo de Sentido

A partir de sua proposta de uma semântica estrutural, Greimas desenvolve a hipótese de um percurso gerativo da significação que vem a se tornar um conceito fundamental na Semiótica do autor. Esse percurso se organiza como “uma sucessão de patamares, cada um dos quais suscetível de receber uma descrição adequada, que mostra como se produz e se interpreta o sentido.” (Fiorin, 2002, p. 17).

Segundo Fiorin (2009), “Greimas toma o texto como unidade de análise” e classifica várias formas para a Semântica, bem como, gerativa (elementos de superfície que podem exercer do mesmo sentido em um nível mais profundo e complexo), sintagmática (havendo a construção e interpretação do discurso) e geral (a unicidade do sentido pode ser acertada por diferentes planos de expressão).

Este percurso está dividido em níveis, a saber: o nível fundamental, e também o mais abstrato e simples, a partir do qual se podem estabelecer as instâncias semânticas no texto; o narrativo, em que se verifica de que forma estão presentes as fases de manipulação, competência, *performance* e sanção; o discursivo, concreto e mais complexo, que, por fim, reflete sobre como as fases do narrativo se concretizam para gerar o sentido. Esse percurso enfatiza que o sentido não é fixo, mas sim dinâmico, envolvendo uma série de relações e interações.

Cada um dos níveis possui sua dimensão sintática e semântica. No nível fundamental, que contém as particularidades abstratas e simples como citado acima, há, para além disso, a efetivação das oposições de sentido (cultura vs natureza, por exemplo), que não se estabelece como objetivo final de análise do nível, mas sim, como uma articulação mais geral do texto. Assim, neste mesmo nível inicial, para além das oposições semânticas, existem as oposições de valores, que possuem traços particulares que produzem axiologias específicas.

Ainda na instância fundamental, existe uma sintaxe que tem sua dinâmica de operação em dois mecanismos: a negação e a afirmação. Em um texto, essas operações se fundamentam nas seguintes relações: afirmação de a, negação de a, afirmação de b; afirmação de b, negação de b, afirmação de a. Para Fiorin (2007) é vital enxergar a estrutura fundamental de um texto, pois é nessa estrutura que fica claro uma unidade profunda àqueles elementos mais superficiais que, a princípio, podem parecer desarticulados. E a semântica fundamental?

Ao abordarmos as estruturas narrativas, temos dinâmicas de transformação de estado que elaboram uma conjunção ou disjunção com determinado objeto-valor almejado pelo actante da narrativa. Nesse nível, algumas noções precisam ser levadas em consideração diante de pontos principais formulados por Greimas a partir das funções narrativas de Propp. Fiorin (1999, p. 185) nos diz que:

As transformações narrativas articulam-se numa seqüência canônica, assim chamada, porque, de um lado, revela a dimensão sintagmática da narrativa e, de outro, mostra as fases obrigatoriamente presentes no simulacro da ação do homem no mundo, que é a narrativa.

Quando analisamos as fases canônicas no íntimo da narrativa, temos a *manipulação* que evoca um querer-dever. Neste momento, identificamos a comunicação manipulativa por meio de uma estrutura contratual. Neste caso, o destinador-manipulador é aquele que produz uma modificação nas determinações semânticas e modais de um destinatário-manipulado. A consequência dessa manipulação coloca o destinatário em uma posição em que não pode não-fazer ou recusar o contrato proposto pelo destinador-manipulador. Assim, ocorre um fazer persuasivo e interpretativo entre um fazer-crer e crer, estabelecidos entre destinador e destinatário, como veremos nas nossas análises.

Temos, também, a fase da competência, onde um sujeito atribui a outro um saber e um poder-fazer. Mais uma vez, Fiorin (1999, p. 185) ajuda-nos a entender, de maneira rápida, a proposição dessa fase ao dizer:

Quando, num conto maravilhoso, uma fada dá a um príncipe um objeto mágico, que lhe permitirá realizar uma ação extraordinária, está dando-lhe um poder-fazer, figurativizado pelo referido objeto mágico.

A terceira fase é a da *performance*, que propõe uma transformação principal da narrativa, como a libertação de uma dama indefesa e aprisionada por maldições ou monstros em filmes ou narrativas. E, por fim, a última fase é a da sanção que se estabelece em cognitiva e a pragmática.

No ínterim de cada processo da sequência canônica, interessa-nos, no discorrer da proposta de análise desta pesquisa, o viés manipulatório-comunicativo que traz consigo o

elemento de veridicção a partir do contrato fiduciário, onde as modalidades do enunciador e seu enunciatário estão localizadas na relação que ambos detém, havendo um programa estabelecido a partir do regime contratual pactuado entre as partes em um sistema de crenças e valores, isto é: depende de o sujeito-destinatário crer ou não-crer no contrato que o destinador propõe.

Nas competências estabelecidas pela pactuação do contrato fiduciário entre as partes, a não adesão evocar uma sanção da parte não fiel ou concordante com o que previamente foi efetuado e efetivado, em razão de o crer, nesta modalidade, gerar o saber e não o oposto. Conforme buscaremos mostrar, a cisgeneridade poderá ser encarada como destinador-manipulador e a transgeneridade composta por suas mulheridades e feminilidades (mulheres trans e travestis) como o destinatário-manipulado, havendo um jogo dinâmico contratual que se estabelecerá efetivamente mais adiante.

O nível narrativo, em seu escopo, ainda abarca outros elementos importantes que se apresentam como objetos buscados pelos sujeitos: os objetos modais (o querer, o dever, o poder e o saber) e os objetos de valor, que se entrelaçam intimamente com as questões acima nas articulações dessa sintaxe narrativa. Munida a esse aspecto, há a semântica narrativa que trata dos valores inscritos nos objetos. Esses valores podem ser modais ou culturais, subjetivos ou objetivos.

Por fim, há o nível discursivo sendo aquele em que se revestem as estruturas narrativas abstratas. Neste nível, os conceitos de temas e figuras são partes essenciais a construção do mundo no discurso. A sintaxe discursiva é a instância que “compreende as projeções da enunciação no enunciado e os procedimentos que o enunciador utiliza para persuadir o enunciatário a aceitar o seu discurso” (Fiorin, 1999). Barros (2005, p. 66) traz:

Os valores assumidos pelo sujeito da narrativa são, no nível do discurso, disseminados sob a forma de percursos temáticos e recebem investimentos figurativos. A disseminação dos temas e a figurativização deles são tarefas do sujeito da enunciação. Assim procedendo, o sujeito da enunciação assegura, graças aos percursos temáticos e figurativos, a coerência semântica do discurso e cria, com a concretização figurativa do conteúdo, efeitos de sentido sobretudo de realidade.

Barros (2005) esclarece que valores elaborados pelo sujeito do discurso não são simplesmente evidenciados de forma direta ou explícita, mas são disseminados por meio de percursos temáticos e figurativos que promovem a organização do conteúdo do texto. Ou seja, os temas mobilizados em uma narrativa — como resistência, acolhimento, exclusão, fé, identidade — não podem aparecer de maneira abstrata, mas são tornados sensíveis e reconhecíveis por meio de figuras, imagens, metáforas, personagens e ações efetivas que fazem

parte da composição do universo construído e apresentado. Esse processo de figurativizar o conteúdo é conduzido pelo sujeito da enunciação, ou seja, por aquele que estrutura o discurso, elege as maneiras do dizer, organiza os planos da expressão e do conteúdo e orienta a leitura por parte do enunciatário.

A coerência semântica de um discurso, então, não é algo fixado, mas é produzido de forma estratégica pela articulação entre temas e figuras. Essa coerência é o que permite ao texto construir efeitos de percepção da realidade, ou seja, criar a impressão de que aquilo que é dito ou mostrado corresponde à possibilidade vivível e plausível. Esses efeitos não dizem respeito à verdade observável do que é dito, mas sim à consistência subjetiva do discurso — à sua capacidade de parecer-ser legítimo e convincente dentro de um determinado horizonte cultural e ideológico. É nesse ponto que o discurso concretiza sua potência por configurar um mundo com certa densidade simbólica e afetiva, organizando as formas de ver, sentir e compreender a realidade social.

Essa ação do sujeito da enunciação pode ser considerada como técnica e política, simultaneamente. Técnica em razão de necessitar e exigir domínio dos recursos narrativos, expressivos e figurativos disponíveis no gênero discursivo em questão; política porque circunda escolhas de visibilidade, silenciamento, valorização ou desvalorização de determinados temas e sujeitos.

Assim, vemos que a recorrência de um tema no discurso depende da conversão dos sujeitos narrativos em atores que cumprem papéis temáticos e da determinação de coordenadas espaço-temporais para os percursos narrativos. A sintaxe discursiva traz à tona duas esferas vitais no processo enunciativo: os aspectos das projeções da enunciação no enunciado e a conjunção entre enunciador e enunciatário. Essas projeções da enunciação passam pelas marcas de actorialização, espacialização e a temporalização, que serão marcadas no enunciado.

É importante, ainda, retornar ao importante papel exercido pelos temas e pelas figuras no nível discursivo. Para Barros (2008), tematizar é realizar uma organização dos valores de modo abstrato, ou seja, os esquemas passam a ser revestidos por temas para que se concretize o sentido, estabelecendo uma “redução do figurativo” (Bertrand, 2003). Para Fiorin (2009) “o tema é um investimento semântico de forma conceptual, que não remete ao mundo natural”, ou seja, podem ser apreendidos como classes que fixam aspectos do mundo natural e preservam o sentido no decorrer do tempo.

A figurativização abarca as figuras, elementos que fazem representação da realidade concreta, para fornecer mais efetividade ao sentido. São os temas que realizam uma reeleitura do mundo por meio dos conceitos e que podem ser compreendidos como um enunciado

constituído pelo ser humano a partir de vieses sociais. Eles admitem as particularidades do mundo elaborando concepções por meio de oposições e comprovam as figuras sob a forma de conceitos. Portanto, existe uma relação de preceitos ideológicos na inteligibilidade da questão.

As figuras diferenciam-se dos temas por obterem uma conotação de concretude maior, onde podem ser consideradas unidades de sentido que incentivam os órgãos do sentido (literal). Uma vez que os pontos de vista têm sua variedade e multiplicidade, as figuras sofrem uma redefinição de significados.

Em razão de os temas e figuras estarem relacionados ao simbólico da língua, há um panorama de articulação com as instâncias preconceituosas dos sistemas de valores sociais. Discini (2007, p. 284) explica:

O discurso de senso comum sedimenta, por meio da certeza, tematizações e figurativizações que, ao recortar o mundo, fazem parecer universal a verdade construída. Transmitidos de geração a geração, determinados temas, articulados às figuras que os concretizam, constituem um campo de manipulação inconsciente.

O discurso do senso comum tem o poder de sedimentar, organizando o mundo por meio de temas e figuras recorrentes que passam a ser percebidos como naturais. Esse processo de naturalização ocorre quando temas e figuras são repetidas tão frequentemente que suas origens se tornam indecifráveis. O que, então, era uma construção passa a ser dado e observado como evidência. Assim, ao recortar o mundo a partir de certas regularidades discursivas, o senso comum transforma valores específicos em verdades cristalizadas, mascarando sua dimensão política e simbólica.

As tematizações (como a noção da família tradicional, identidade natural, entre outras) são cobertas por figuras que efetivam essas noções no imaginário social — imagens, narrativas, personagens-tipo — e, assim, o discurso do senso comum passa a atuar como um vetor de reprodução de valores normativos.

Todavia, para que a análise do texto aconteça de maneira efetiva, a figura e o tema não podem estar separados de forma isolada. É preciso que se dinamize as gradações das figuras e dos temas, isto é, os enredos figurativos ou temáticos, lugar em que se instauram as manifestações ideológicas (Fiorin, 1999). E nessa perspectiva, é importante ressaltar que o que a Semiótica propõe visa explicitar uma organização que existe na imanência do texto, de forma reflexiva e proveitosa.

Nesse sentido, interessa-nos elaborar tal aspecto na concepção proposta na pesquisa frente aos temas da intolerância/discriminação que se estendem em diversos espaços juntamente as figuratividades específicas abarcadas nesse íterim.

Acreditamos ser importante, além de tudo, levar em consideração as questões da sociabilidade em suas dinâmicas, práticas e ideologias juntamente às considerações do discurso e enunciação. Barros (2005, p. 78) demonstra que:

A análise interna do texto apreende esses aspectos e mostra que as escolhas feitas e os efeitos de sentido obtidos não são obra do acaso, mas decorrem da direção imprimida ao texto pela enunciação. Ressalta-se o caráter manipulador do discurso, revela-se sua inserção ideológica e afasta-se qualquer ideia de neutralidade ou de imparcialidade do texto.

Dessa forma, é possível vislumbrar que a análise do texto por ele mesmo não é o suficiente, haja visto que é preciso inserir o texto no contexto de uma ou mais formações ideológicas que lhe conferem o sentido e explicitam os espaços e atores presentes na dinâmica analisada. Compreender um texto discursivamente exige mais do que uma descrição interna de suas estruturas linguísticas ou narrativas. É preciso apreender os contextos ideológicos que o atravessam e que sustentam seus efeitos de verdade ou sentido. O texto, enquanto produto de uma enunciação situada, está inscrito em formações discursivas que são atravessadas por variados demarcadores importantes em todo processo de análise.

Um ponto trabalhado por Ana Cláudia de Oliveira; Cintia SanMartin Fernandes e Simone Bueno da Silva (2010) é que podemos criar uma linha de condução paralela na tratativa do tema da corporeidade e a maneira pela qual os corpos são projetados pelos enunciatários-observadores no núcleo social. Existem criações de simulacros de corporeidades presos a determinadas constantes temático-figurativas, o que inclui a relação cisgênera e os aspectos secundários que advém desse aspecto binário e encarado como ponto de partida das identidades individuais. Oliveira; Fernandes e Silva (2010, p. 23) exemplificam ao dizer que

A beleza e a sedução, que, em relação ao feminino, invariavelmente, reafirmam certa dependência do corpo e, conseqüentemente, do sexo para se definir as formas de se fazer mulher, apontam para a possibilidade de aceitação, sem questionamentos, de um modelo de ser, sentir, viver ou pensar aquilo que é próprio do feminino.

O trecho em questão evidencia um mecanismo discursivo normativo de construção do feminino. Nessa lógica, a identidade de gênero aparece rigidamente atrelada a signos corporais e sexuais, abarcando uma noção essencializada do que é ser mulher, operando tanto na linguagem como também nas práticas de representação. Pelo viés da semiótica discursiva, essa dinâmica pode ser compreendida como a construção de um contrato de sentido (Landowski, 2004), no qual o feminino é produzido como um efeito de reconhecimento baseado na aderência a determinadas figuras — como a beleza, a delicadeza, a sensualidade e a passividade. Corpos trans e travestis que se alinham a essas figuras, por meio da chamada “passabilidade”, tendem a ser aceitas ou tolerados pela mídia, ainda que de forma estereotipada ou hipervisualizada. No

entanto, aqueles corpos que escapam a esses códigos passam a ser excluídos do circuito de visibilidade ou então representados como ameaça, desvio ou caricatura.

Assim, ao trazermos a figuração em contraste com a de tematização (Greimas; Courtés, 1979), torna-se útil para a análise da presença midiática de pessoas trans. A mídia frequentemente figura a mulher trans como um tipo social já dado — a “trans bonita”, a “vítima da violência”, a “travesti marginal” —, mas raramente tematiza suas experiências enquanto sujeitos de enunciação complexos, atravessados por afetos, saberes e historicidade. Isso produz o que Claude Zilberberg (2006) chamaria de um achatamento tensivo da experiência, no qual os regimes de sensibilidade que poderiam enriquecer o discurso são substituídos por estereótipos fixos.

Dessa forma, o vínculo do feminino ao corpo e à sedução, não apenas limita os modos possíveis de vivência da feminilidade, mas também impõe um filtro de visibilidade para os corpos trans e travestis. Esse filtro, sustentado por um contrato cultural de sentido, elege quem pode ser lido como “mulher de verdade” e quem será relegado à margem do discurso.

Semiótica plástica

Em consonância com a proposição plástica suscitada, no artigo “O legado de Floch sobre a figuratividade, plasticidade e semissimbolismo na revista *Actes Sémiotiques*” (2023), de Flavia Karla Ribeiro Santos e Jean Cristtus Portela, temos um panorama da maneira como a construção da gama visual é tratada dentro da Semiótica e que nos será útil nesse processo. Existem alguns elementos que se fazem presentes nos detalhamentos do artigo que mostram a maneira como Floch passa a dar corpo ao seu escopo.

A semiótica plástica, segundo a abordagem do autor, foi elaborada no foco teórico da interpretação dos signos no âmbito das artes visuais. Esse viés semiótico propõe que imagens e objetos não transmitem apenas um significado direto, mas também evocam sensações, emoções e contextos culturais.

É interessante pensar a relação da figuratividade, proposta no nível discursivo do percurso gerativo de sentido, como partícipe das proposições ou enredos com a proposta da plasticidade. Nesse sentido, Floch destaca o papel da figuratividade na construção dos sentidos. Entretanto, é preciso evidenciar que o conceito, nesse momento, carrega consigo uma “prática semiótica”, visto não poder considerar como “qualidades intrínsecas da imagem” (Floch, 1978, p. 5). Assim, conforme Santos e Portela (2023, p. 9):

[...] de um ponto de vista metodológico, Floch (1978b) propõe que o estudo semiótico sobre as cores considere o plano da expressão de um objeto planar como sendo

composto de dois níveis, ou seja, no nível profundo estariam instaladas as categorias cromáticas (que constituiriam os traços cromáticos – seriam valores, como a oposição entre o claro e o escuro), e, no nível superficial, as “figuras cromáticas ou [os] ‘tons’” (produtos das combinatórias de traços cromáticos), bem como os formantes cromáticos (produtos das combinatórias de tonalidades – o branco com o violeta, por exemplo).

Seguindo tal linha de reflexão, é possível evidenciar que o papel dos traços imagéticos e das contextualidades de cor que se situam no plano da expressão de determinado objeto de análise, ajudam-nos a desvencilhar propostas de cunho não somente linguísticos (verbo-visuais), mas o elemento discursivo-ideológico ao qual se mostram no objeto da análise, promovendo quais são as modalizações e valores que ali se explicitam. Assim, o papel cromático e figurativo cria um plano veridictório ao ser leitor-interpretante.

Greimas e Courtés (2008, p. 467) consideram o sincretismo o efeito que auxilia no estabelecimento de uma relação entre vários termos heterogêneos, cobrindo-os com uma amplitude semiótica que os reúne. Desse modo, quando os agentes do enunciado do ato de fazer e de estado são os mesmos entes, o papel actancial que os traz a conjunção é o resultado de um sincretismo:

Num sentido mais amplo, serão consideradas como sincréticas as semióticas que – como a ópera ou o cinema – acionam várias linguagens de manifestação; da mesma forma, a comunicação verbal não é somente de tipo linguístico: inclui igualmente elementos paralinguísticos (como a gestualidade ou a proxêmica), sociolinguísticos, etc).

Ao considerar a sincreticidade dos discursos, temos espaço para abordar um plano da expressão plástica, ou seja, os elementos visuais que, mesmo fora da linguagem verbal, tem sua participação nos ditames da significação. Esse plano é especialmente relevante para o estudo de insumos audiovisuais como o que estamos propondo na presente pesquisa, onde os efeitos de sentido não se produzem apenas pelo que os sujeitos enunciam verbalmente, mas também pelas formas visuais de enquadramento, pelo uso simbólico das cores, pela iluminação, pelas expressões faciais, pela montagem e pela espacialização das cenas.

Dentro deste campo, é importante salientar que a semiótica visual enfrenta desafios significativos na compreensão do vasto campo de significações visuais. Apesar dos esforços nas últimas décadas, a teoria do visual ainda está longe de ser completamente elaborada. Nesse sentido, existem dificuldades pontuais que podemos elaborar pelo processo de uma teoria abrangente do visual e na complexidade distintiva entre o “natural” e “artificial” nas linguagens visuais.

A semiótica visual é frequentemente definida por seu suporte planar, encarregando a superfície de falar do espaço tridimensional. Isso une manifestações pictóricas, gráficas e

fotográficas sob um modo comum de "presença no mundo". No entanto, essa definição também inclui diferentes tipos de escritas e linguagens de representação gráfica, diluindo a especificidade do visual planar.

Em contraste, os sistemas de representação lógica, como linguagens formais, consideram as letras como discriminatórias, não se baseando em oposições de traços gráficos. A iconicidade e a semelhança, quando existem, situam-se no nível do significado, não do significante.

Assim, é importante ter em mente que dentro do sistema da escrita quanto ao percurso visual, existe uma correspondência do sistema gráfico e fônico, assim quando o objeto o traz. Nesse sentido, a maneira pela qual há a representação poderá evidenciar a atuação discriminatória dos símbolos.

Ainda, acerca do material plástico, Teixeira (2016, p. 3) diz:

Ler o texto visual, assim, é sempre considerar que o conteúdo se submete às coerções do material plástico e que essa materialidade também significa. Para além de observar linhas, volumes e cores, será preciso adotar uma metodologia de análise que opera com categorias específicas, cada vez mais bem formuladas pela semiótica plástica, que analisa sistemas semisimbólicos.

Esse trecho evidencia a maneira pela qual devemos interpretar o texto visual (ou seja, qualquer imagem, obra de arte ou representação visual) levando em consideração a forma como a materialidade (as características físicas e sensoriais dos elementos visuais, como linhas, volumes e cores) também transmite significados, além do conteúdo explícito da imagem.

É importante salientar que o significado de uma imagem não tem ligação apenas do que ela representa de forma literal, mas é moldado e influenciado, para além de tudo, pela maneira como esses elementos visuais são organizados. Ou seja, a forma da obra, suas características plásticas, tem um papel importante na construção do seu significado. Teixeira (2016, p. 4) continua:

Os sistemas semissimbólicos são então compreendidos como “sistemas significantes caracterizados não pela conformidade entre as unidades do plano do conteúdo e do plano da expressão, mas pela correlação entre categorias dos dois planos (THURLEMANN, in GREIMAS, COURTÉS, 1986). Greimas utiliza o exemplo da gestualidade que, com o movimento de balançar a cabeça em um ou outro sentido, significa afirmação, concordância, em oposição a negação, discordância.

Em vez de uma relação direta e clara entre conteúdo e forma, o que existe nesses sistemas é uma correlação (uma relação mais complexa e indireta) entre categorias desses dois aspectos. Ou seja, o conteúdo e a forma estão imbricados em uma conexão, mas de maneira mais abstrata e simbólica, por meio de categorias que podem não ser explicitamente evidentes,

exigindo uma análise mais aprofundada para compreender como o conteúdo se relaciona com a forma (expressão).

CAPÍTULO III- O CANDOMBLÉ, A ORDEM DO SAGRADO E A ORDEM DO GÊNERO

A construção do conceito de gênero a partir da Colonialidade

Neste capítulo, vamos discutir a maneira pela qual o conceito de gênero tem sua raiz e suas relações na dinâmica pré-colonial a partir de uma perspectiva iorubá da qual Oyèrónké Oyèwùmí (2004) elabora. Além do mais, abarcaremos, de forma breve, nuances do pós-estruturalismo de Judith Butler (2003) que traça um parâmetro do gênero como construto social. Também, Maria Lugones (2008) da qual elabora um importante conceito a partir da colonialidade do poder e Viviane Vergueiro (2015) trazendo uma perspectiva decolonial a partir da crítica à cisgeneridade compulsória.

Essa perspectiva que adotamos pode ser encarada como decolonial, na medida em que revê as posições epistemológicas estabilizadas por uma ciência de valores cartesianos e europeus, desafiando a centralidade do conhecimento ocidental e propondo uma multiplicidade de saberes originários e vistos à margem. Nesse contexto, é fundamental a reconstrução do saber, não apenas como um ato de resistência, mas como uma estratégia para a reconstrução de identidades e a promoção da justiça social, rompendo com as narrativas colonizadoras que têm perpetuado desigualdades e silenciamento de vozes e culturas.

Neste trabalho, teremos o cuidado de evocar esta categoria pela perspectiva iorubá - um dos pilares do Candomblé - a partir da nação Ketu. Na obra de Oyèrónké Oyèwùmí *A invenção das mulheres* (2021), temos conceitos fundamentais para não só compreender a construção dinâmica das relações de gênero, mas também, como elemento basilar e essencial para pensar este aspecto dentro do candomblé, visto sua vertente mais popular advir desse território e pensamento.

Por meio do que se pode observar e das reflexões elaboradas dentro da temática de gênero, existe uma máxima enunciativa, por parte de um fazer normativo e conservador de que alguns sujeitos que se enveredam pela perspectiva da identidade humana a partir do gênero, constroem sua narrativa embasada no conceito de “mulher” como um dado/fato e não como parte de todo um sistema ideológico que norteia a ontologia e a produção de ser, saber e poder dos que a colonialidade exerce influência. Segundo a autora, “o gênero não pode ser teorizado em si mesmo; ele deve estar localizado em sistemas culturais - locais e globais -, e sua história

e articulações devem ser mapeadas criticamente junto com outros aspectos dos sistemas sociais” (Oyěwùmí, 2021).

Além de dissertar acerca do gênero, Oyěwùmí (2021) também destaca que o conceito de sexo, segundo a biologia, também é um aparato sócio-histórico de construção. Neste caso, Oyěwùmí nos traz que o gênero não somente é uma construção social, afirmação também trabalhada pelos estudos pós-estruturalistas de Butler, como também é uma construção histórica. Em razão, portanto, de gênero ser uma categoria datada, a teórica aprofunda o debate evocando quais eram as relações preponderantes na iorubalândia pré-colonial e as visões exercidas por seus componentes sociais. Oyěwùmí (2021, ps. 37, 38):

A biologia é sempre mutante, não mutável. Em última análise, o ponto mais importante não é que o gênero seja socialmente construído, mas o grau em que a própria biologia é socialmente construída e, portanto, inseparável do social.

Quando pensamos na construção ocidental, gênero não pode existir sem sexo, visto estarem correlacionados e terem uma relação de conjunção-discursiva-simbólica - um imbricamento ontológico a partir das acepções colonizadoras. Entretanto, a discussão ainda segue no centro das pautas de gênero (reducionismo), assim como outras discussões da sociedade ocidental.

É de suma importância levar em consideração que se o gênero é socialmente construído, então o mesmo não pode se comportar de igual forma no tempo e no espaço; é preciso ter em vista o contexto histórico de sua projeção. Ainda temos com a autora (Oyěwùmí, 2021, p. 39, 39):

Que o gênero seja socialmente construído significa que os critérios que compõem as categorias masculino e feminino variam em diferentes culturas. Se isto é assim, então se problematiza a noção de que existe um imperativo biológico em funcionamento. Então, a partir dessa abordagem, as categorias de gênero são mutáveis e, como tal, o gênero é desnaturalizado.

Sabendo, portanto, da origem-história do gênero, Oyěwùmí (2021, p. 213) ainda diz sobre a estrutura ou dinâmica de “gênero” na sociedade iorubá no período pré-colonial:

Não havia mulheres na sociedade iorubá até recentemente. Havia, obviamente, obìnrin. As obìnrin são anafêmeas. Sua anatomia, assim como a dos okùnrin (anamachos), não as privilegiava para nenhuma posição social e, da mesma forma, não prejudicava seu acesso a qualquer posição social.

Por meio disso, salienta-se que a concepção de gênero como se entende é fruto do domínio imperialista material e intelectual ocidental, causando uma fixidez nas particularidades subjetivas dos sujeitos e sanções aos que fogem dessa prerrogativa colonial, não corroborando com a narrativa iorubá que será base nos processos reflexivos deste fazer-epistêmico. Na cosmovisão ocidental, o corpo é usado como chave para situá-las nesse sistema, na medida em

que a posse ou a ausência de certas partes do corpo inscreve diferentes privilégios e desvantagens sociais.

A autora ainda elabora sua análise demonstrando que, nas dinâmicas das conquistas coloniais, a introdução do sistema de gênero ocidental foi aceita pelos anamachos iorubás, que assim foram cúmplices e colaboraram para a inferiorização das anafêmeas. Logo, quando pensamos na indiferença dos homens não-brancos diante da violência contra as mulheres não-brancas, podemos começar a compreender parte do que acontece na colaboração entre anamachos e colonizadores ocidentais contra anafêmeas.

Portanto, conforme a teórica nigeriana nos traz, gênero é um aparato sócio-ideológico (Oyěwùmí, 2021, p. 131):

As mulheres e o patriarcado são aceitos com naturalidade e, portanto, são deixados sem análise e sem explicação. No entanto, ao mapear o quadro de referência iorubá, ficou explícito que a categoria social “mulher” – identificada anatomicamente e percebida como vítima e socialmente desfavorecida – não existia. Assumir *a priori* a questão da mulher constitui uma aplicação infundada do modelo ocidental, privilegiando o modo ocidental de ver e, assim, apagando o modelo iorubá de ser.

Das contribuições de Judith Butler (2003) para o debate, em sua publicação “Problemas de gênero – feminismo e subversão da identidade”, existe uma reflexão interessante e complexo do sistema sexo-gênero como fruto de uma historicidade marcada e não a-histórica, como comumente se percebe no paradigma do senso comum. Além do mais, Butler nos mostra que a categoria de gênero é um aparato discursivo e, conseqüentemente, cultural, pelo qual um sexo dito naturalmente concebido e existente produz e se estabelece como um pré-discurso, anterior a própria cultura. Dessa forma, a produção desse sexo com um aspecto de pré-discurso, pode ser apreendida como efeito do aparato de construção cultural ao qual o gênero foi inscrito, tornando possível a analítica marcada historicamente e as críticas teóricas que advém desse percurso.

Exatamente em diálogo com as contribuições de Butler (2003) e retornando em Oyěwùmí (2021), o gênero a partir da maneira ao qual foi formulado com a colonialidade, servia como instrumento de hierarquização e balizador social entre homens e mulheres europeus, evidenciando um abismo das relações e dinâmicas entre o colonizador e o colonizado. Assim, por não haver um sistema de gênero marcado e suas divisões entre aqueles que eram colonizados, havia um olhar binário de superioridade e inferioridade; humanos e “inumanos”.

Lugones (2008), para além e partir de suas leituras também de Oyèrónké Oyěwùmí, evidencia que a o *status* conceitual da noção de gênero garante uma posição de civilizado para aqueles que aderem ao “mundo humano”, enquanto os que não possuem gênero estão sujeitos à exploração e genocídio. Inclusive, Lugones (2008) situa tal aparato dentro da lógica genocida

da colonialidade do poder, que incide na estrutura, cultura e na própria subjetividade do sujeito. Conceber o alcance do sistema de gênero do capitalismo eurocêntrico global é entender até que ponto o processo de redução do conceito de gênero à função de controle do sexo, seus recursos e produtos, constitui a dominação de gênero.

Podemos articular o conceito de colonialidade do gênero (Lugones, 2008), ligada a colonialidade do poder, para vislumbrar e compreender os efeitos discursivos que nos propomos considerar aqui. Existe uma “regulação das práticas de gênero que operam em função da normatividade cisgênera enquanto um conjunto de dispositivos e poder colonialistas sobre as diversidades corporais e de gênero, sendo tais dispositivos atravessados por outras formas de inferiorização, marginalização e colonização interseccionais” (Vergueiro, 2017, p. 72). Todo este aparato, constituído pela colonialidade, permite conferir expressividade para movimentos que levam em conta aspectos forjados exatamente pela colonização. Lugones (2008, p. 93, 94) diz algo poderoso na elaboração de sua escrita em “Pensamento feminista hoje – perspectivas decoloniais”:

[...] A redução do gênero ao privado, ao controle do sexo, seus recursos e produtos, é uma questão ideológica, apresentada como biológica, e é parte da produção cognitiva da modernidade que conceitualizou a raça como “atribuída de gênero” e o gênero como racializado de maneiras particularmente diferenciadas para europeus/eias brancos/as e para colonizados/as não brancos/as. A raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o gênero – ambas são ficções poderosas.

O discurso de Lugones (2008), nos permite enxergar, finalmente, o parâmetro de forja ao qual gênero está instalado, as motivações e o fazer discursivo colonial pelas entranhas desse sistema complexo que permeia as relações sociais desde há muito. Tais ficções, como explicita Lugones, moldaram o mundo colonial a partir de uma lente de subordinação e regada pelo binarismo normativo.

Além de dissertar das premissas que serão basilares para a pesquisa, um termo e aspecto chave a ser evocado frequentemente é exatamente o conceito de *mulheridade* como uma ferramenta que questiona as estratégias que constroem uma estrutura política que designa um ser unitário e universal, fornecendo base para refletir na multiplicidade ontológica do “ser mulher”, permitindo evocar construções diversas de imagens e identidades no tocante a tal questão. A princípio, o conceito foi criado por Christophe Dejours para contrapor a “virilidade”. Para este teórico, “a mulheridade representa as características laborais que são socialmente associadas às mulheres, contrapondo-se à virilidade. Ou seja, são expectativas sociais” (Grisoski, 2022, p. 17). Assim, articular a decoloniadade nesses processos, enquanto aparato epistêmico de transgressão do que foi construído pela colonialidade – um sistema de opressão

de sujeitos que fogem à normativa cisgênero, branca, cristã e não deficiente – torna-se vital para uma perspectiva acertada das questões a serem elencadas adiante munidas no seio religioso.

Aprofundar o conceito de mulheridade torna-se importante, ademais, para além do contraponto à virilidade patriarcal. A mulheridade, está baseada na compreensão e reconhecimento de que a mulher é definida por sua identidade de gênero, ou seja, pela maneira como ela se identifica, independente das características biológicas ou secundárias. Nesta formação discursiva, compreende-se que há variedade de performances e representações de “mulher”.

Pensando pelo viés semiótico, as categorias virilidade/masculinidade e mulheridade/feminilidade não se organizam como pares semânticos binários criados em uma estrutura de oposição simples e simétrica. Em vez disso, elas trazem uma composição de um universo semântico estruturado por uma topologia discursiva, onde os termos não funcionam como figuras estabilizadas ou isotopias fechadas, mas como formas discursivas móveis, cujos valores são continuamente reconfigurados por regimes de sentido diversos — tais como os do trabalho, da sexualidade, da cultura ou da religiosidade.

Nessa perspectiva, virilidade e mulheridade não remetem a uma tipologia das identidades sexuadas, mas a uma construção de dinâmicas de sentido, modulados por programas narrativos individuais e coletivos que articulam modos de fazer-se sujeito nas encruzilhadas entre gênero, corpo, desejo e função social.

Evocando as contribuições transfeministas para a construção da reflexão, o deslocamento para o conceito de gênero é, sem dúvidas, importante para a história do feminismo, visto que muitas sujeitas feministas deixaram de operar-se com a ideia universal e abstrata de mulher no singular. Além disso, deixam de dar validação (com razão) a ideia de que todas as mulheres são oprimidas única e exclusivamente de forma unilateral e homogênea, abandonando o universalismo social, passando a compreender os processos de opressão a partir de inúmeros marcadores e/ou condicionantes sociais e culturais.

Jaqueline Gomes de Jesus e Hailey Alves (2010, p. 14), em escritos pioneiros acerca do transfeminismo, explicam que:

O feminismo transgênero pode ser compreendido tanto como uma filosofia quanto como uma práxis acerca das identidades transgênero que visa a transformação dos feminismos. Emi Koyama (2011) define o transfeminismo como, “primordialmente, um movimento feito por e para mulheres trans que entendem que a sua liberação está intrinsecamente ligada à liberação de todas as mulheres, e além.

O transfeminismo, em sua formulação mais radical e política, parte do reconhecimento das complexidades que atravessam as experiências de pessoas trans, travestis e não binárias.

Logo, trata-se de um projeto que não se limita à defesa do direito à identidade de gênero, mas que reconhece todo um encadeamento estrutural entre gênero, raça, classe, deficiência, sexualidade, território e outros marcadores sociais da diferença, compreendendo que as opressões não incidem sobre os sujeitos de forma isolada, mas de modo entrelaçado e cumulativo, como demonstra Kimberlé Crenshaw (1991) ao conceber o conceito de interseccionalidade.

Assim, o transfeminismo não busca idealizar um novo corpo normativo, mas sim empoderar os corpos da maneira como eles são constituídos. Isso inclui corpos trans com ou sem intervenção médica, corpos gordos, racializados, com deficiência, idosos, corpos que desejam e corpos que não desejam — corpos que existem à margem do ideal moderno de humanidade, e que o transfeminismo se propõe a recentralizar como sujeitos plenos de vida e dignidade. Essa ramificação do feminismo se aproxima, também, das lutas anticapacitistas, ao explicitar que nenhuma existência deve ser submetida ao critério da funcionalidade ou da conformidade estética. Trata-se, portanto, de desfazer as fronteiras polares rígidas entre o normal e o anormal, entre o possível e o impossível, entre o corpo "válido" e o corpo "excedente".

Por esse viés, o transfeminismo se apresenta como uma epistemologia robusta que traz comprometimento com a valorização da multiplicidade corporal e sexual sem exigir adequações ou sacrifícios simbólicos para que se possa haver reconhecimento social e político. É um chamado à reconstrução dos sentidos de corpo, de desejo e de autonomia — não mais subordinados aos padrões da normatividade cisheterocentrada, mas enraizados na experiência vivida, na potência existencial e no direito de existir como se é. Essa perspectiva não apenas tensiona os discursos dominantes sobre o gênero, mas reformula a própria estrutura das relações de poder que definem quem pode falar, existir e amar dentro da sociedade contemporânea.

Refletindo a partir da mulheridade trans e travesti, em uma ótica da historicidade de gênero e sexualidade “as transgeneridades ocupam um lugar de não existência: como mulheres transexuais e travestis, somos forasteiras da humanidade, estrangeiras do gênero” (Nascimento, 2021, p. 49). Assim, é possível compreender a maneira pela qual a normatividade elabora as relações sociais frente a essas sujeitas, conduzindo um percurso intolerante e discriminatório, afinal, conforme Barros (2016, p. 9)

Os discursos intolerantes consideram o “diferente” como aquele que rompe pactos e acordos sociais, por não ser humano, por ser contrário à natureza, por ser doente e sem ética ou estética, e que, por isso mesmo, é temido, odiado, sancionado negativamente e punido.

Dessa forma, conseguimos enxergar com assertividade a *outridade* produzida por tal relação de discrepância da perspectiva da triagem discursiva e social, onde a partir das mulheres trans e travestis “os deslocamentos das *outridades* se movem de modo a produzir a vulnerabilidade de nossas existências” (Nascimento, 2021, p. 31). Existe uma prerrogativa de uma conotação enquanto *outsiders* e forasteiras do sistema sexo-gênero, onde há um desafio colocado não somente nos limites de uma inteligibilidade de gênero, mas também os do próprio reconhecimento enquanto seres humanos pela não harmonização com este parâmetro social.

Transmitindo, ainda, temas da polaridade colonizadora que atravessam as identidades e a própria constituição do sujeito, Oyèwùmí (2021) deixa claro que o costume e as práticas coloniais surgem a partir de uma premissa do humano e o sub-humano; masculino e feminino; moderno/tradicional e o selvagem. Havia uma clara distinção dos papéis sociais de gênero delimitados pelo colonizador e do fazer político do mesmo.

Para o transfeminismo, existe um importante movimento de agência de suas subjetividades em todos os espaços de extensão da sociedade, elaborando uma agenda de disjunção com o que a norma prescritiva determina para o que se tem como valoração conjunta de contemplação da identidade de gênero sobre as mais diversas dinâmicas existentes. Para tanto, a agenda transfeminista forja um fazer-ser além das elaborações comuns dos feminismos, visto tornar-se um movimento político para as “produções de outros sujeitos que não se reivindicam nem na categoria de mulheridades, historicamente sujeitas do feminismo, nem dentro das transgenidades e travestilidades” (Nascimento, 2021, p. 89).

No transfeminismo, ainda, a questão da agência/autonomia corporal é uma questão política e estrutural, pois diz respeito ao controle que os sujeitos têm — ou não — sobre seus próprios corpos, suas formas de existir e seus modos de desejar. Esse controle é frequentemente negado a pessoas trans, travestis, racializadas, com deficiência e pobres de forma sistemática, cuja autonomia é constantemente ameaçada por regimes que operam a partir da vigilância, do controle e da eliminação simbólica ou física.

É nesse momento que o transfeminismo se relaciona com a noção de necropolítica, formulada por Achille Mbembe (2018). Para o autor, a necropolítica é o poder de determinar quem deve viver e quem pode ser abandonado à morte, e se exerce não apenas através da violência direta, mas pela produção de condições de existência precárias, nas quais certos corpos são tornados vulneráveis, descartáveis e matáveis. Nesse contexto, a luta transfeminista pela agência não se limita à afirmação identitária, mas formaliza um processo de resistência ao projeto necropolítico que determina quais vidas realmente têm valor.

O corpo trans, travesti, racializado e dissidente não apenas sofre com a necropolítica mas, ao mesmo tempo, tensiona e desestabiliza. É nesse sentido que Paul B. Preciado (2018) afirma que os corpos trans não são “anormais” ou “patológicos”, mas sim tecnologias de resistência e produção de novos mundos. Cada corpo que traz insistência em existir fora da norma é também uma denúncia viva da estrutura que tenta apagá-lo.

Nesse sentido, Frantz Fanon, em “Pele negra, máscaras brancas” (2020), traz a noção do “corpo marcado”, referindo-se a forma pela qual o corpo negro é percebido e tratado dentro dos contextos construídos pela colonialidade, sendo frequentemente objetificado, marcado pela violência e estigmatizado como inferior, afetando a própria identidade e subjetividade do indivíduo. O autor ainda aponta que o corpo negro é sempre visto e enxergado como excesso e ameaçador, produzindo uma marcação subjetiva fraturada a partir da constituição da constante mediação da alteridade e violência simbólica. De forma similar e no contexto das pessoas trans, a maneira pela qual a sociedade considera tal população mediante suas normas de gênero e padrões de beleza, marca tais corpos a um processo de invisibilidade e não-agência.

É preciso, portanto, tensionar as relações da mulheridade trans e travesti, nesse processo, juntamente à categorização da cisgeneridade que se elabora e fixa-se como um grupo dominante que se enquadra na própria norma. Logo, esse conceito, para além de auxiliar nos processos da apreensão das relações de opressão, coloca-nos na reflexão da vaidade do gênero como produção constante e produtos elaboradamente culturais. Assim, vê-se que “conceito de cisgeneridade é uma máquina de guerra discursiva que expõe o modo pelo qual corpos generificados se apropriam do direito de subalternizar outros corpos generificados” (Nascimento, 2021, p. 99).

A crítica transfeminista não se limita a apontar a exclusão das sujeitas trans das lutas feministas, afinal, ela vai além no sentido da desconstrução do próprio regime epistemológico que produz o sujeito “mulher” como entidade naturalizada e normativa, abrindo caminho para uma política dos corpos em sua multiplicidade irreconciliável. Dessa forma, essa categoria dentro das mais variadas vertentes das lutas feministas, não é apenas uma crítica teórica ao essencialismo, mas circunscreve uma prática política que se opõe à violência estrutural produzida pela cisnormatividade — seja ela médica, jurídica, religiosa ou acadêmica. Assim, estamos falando das práticas de patologização das identidades trans pelos sistemas biomédicos, da exclusão das pessoas trans das políticas públicas de proteção e cidadania, a negação do reconhecimento jurídico do nome e do gênero e, sobretudo, a violência letal que atinge especialmente travestis e mulheres trans negras e pobres.

Uma importante contribuição nos parâmetros dos manejos da colonialidade e dos processos de dominação, ademais, é fornecido por Patrícia Hill Collins (2019) que propõe o conceito de matriz de dominação para explicar e analisar como os múltiplos sistemas de opressão se conectam e se reforçam, de forma mútua, especialmente na vida de mulheres negras e podemos estender para as identidades trans, sobretudo negras, também. Essa matriz opera em camadas que produzem experiências específicas de marginalização e resistência. Assim, quando transportamos esse conceito para o contexto das mulheridades trans e travestis, sobretudo racializadas, há um entrelaçamento das relações sociais calcadas pela colonialidade.

Por esta razão, a maneira pela qual mulheres trans e travestis experienciam a sociabilidade e a religiosidade, geralmente é marcada pelo apagamento ou pela necessidade de negociações identitárias para sua própria sobrevivência, sendo um sintoma da lógica da dominação. A partir de Collins (2019), podemos compreender que para além de uma demarcação simbólica, especialmente do corpo trans racializado, há um demarcador estruturante que define o lugar social, espiritual e discursivo.

Existe, ainda, uma disputa política e, talvez ontológica também, nas tensões da linguagem e suas elaborações discursivas, visto a cisgeneridade trazer em sua essencialidade histórica e conceitual um posicionamento epistêmico-político. Como bem tece Viviane Vergueiro (2016, p. 260):

[...] descentralizar a cisgeneridade como definidora das possibilidades legítimas de gênero deve, também, ser um processo que questione a premissa de permanência das identidades de gênero em suas relações e diálogos com suas formações corporais, uma premissa que, em se produzindo como normatividade, estabelece restrições e violações de direitos significativos às diversidades corporais e de identidades de gênero.

A cisgeneridade, nesse contexto, não aparece apenas como uma condição ontológica, mas como efeito de sentido produzido e sustentado por vários mecanismos discursivos, simbólicos e institucionais que produzem e sustentam hierarquias entre formas de existência. Assim, a categoria de pessoas cisgênero, pode ser compreendida como uma forma-sujeito instituída como padrão de veridicção do gênero, atuando como um molde a partir do qual se mede e se julga todas as outras experiências de identidade.

Dessa forma, podemos observar que essa relação entre identidade e corpo traz um efeito de ancoragem no plano das formações imaginárias, em que se naturaliza o vínculo entre significante corporal e significação identitária. Ou seja, o corpo passa a ser investido de sentidos a partir de sistemas virtuais ou simbólicos que operam como contratos modais de veridicção. O que Vergueiro propõe, nesse sentido, é uma quebra do contrato cisnormativo: um chamado à

descentralização e desmistificação dos padrões de leitura e interpretação do gênero a partir de outras formas de sentido, que não mais submetam a identidade de gênero à materialidade corporal em sua leitura biomédica ou hegemônica.

Na medida em que a identidade de gênero é compreendida como resultado de elementos modalizadores por meio de percursos em que o sujeito deseja, age e se constitui em relação a outros, o deslocamento da cisgeneridade como eixo fixo permite pensar o gênero como um campo dinâmico e não-fixo, no qual os sujeitos não são produtos definidos ou mesmo delimitados, mas enunciativos de si. Esse reposicionamento implica uma possibilidade à pluralidade dos percursos da identidade.

Por fim, ao apontar que a normatividade do sistema sexo-corpo-gênero gera "restrições e violações de direitos significativos", Vergueiro convida a pensar o sentido como operador político. Assim, a crítica da teórica transfeminista quanto aos moldes da cisnormatividade não é apenas uma crítica moral ou ética, mas uma reconfiguração de sentido do próprio campo de constituição humana, na qual os corpos dissidentes passam a ser compreendidos como sujeitos de enunciação legítima, produtores de sentido e transformadores de regimes simbólicos.

Mas, além da problemática se estabelecer na sociabilidade política e ideológica, especialmente no contexto marcado, com a influência cristã jesuíta colonial, tendo o cristianismo sua base motora, e a condução regida por homens, a normatividade do gênero passa a exercer maior consideração das relações religiosas, sendo o feminino despotencializado e inferiorizado, havendo influência no Candomblé, mesmo sendo uma religiosidade matriarcal.

No processo de colonização das Américas, os jesuítas exerceram um papel central na profusão de um imaginário religioso baseado na figura de um deus-pai, na masculinidade e figura de Cristo e na autoridade patriarcal como fundamento da ordem social que atuava como extensão desse personagem central da fé cristã. Essa visão, organizada sob os pilares da moral cristã e da sexualidade reprodutiva heteronormativa, não apenas reconfigurou as formas do viver social e da espiritualidade dos povos indígenas e africanos, como também produziu deslocamentos significativos nos próprios sistemas simbólicos e de fé desses povos.

A realidade territorial do catolicismo e a necessidade de sobrevivência cultural e política das práticas religiosas negras no Brasil levaram a uma adesão de traços do pensamento e das práticas do patriarcado cristão, manifestando-se, por exemplo, na valorização crescente de chefias masculinas, na cisgenerização dos cargos litúrgicos e na naturalização da dicotomia homem/mulher como reguladora.

Justamente nos estudos dos povos iorubás da maneira como se dá o processo de absorção do patriarcado para as relações religiosas-culturais, podemos dizer que a imposição das

dinâmicas das burocracias da máquina do Estado, é o legado mais duradouro e efetivo do domínio europeu sobre África e seus povos. Oyěwùmí (2021, p. 188), ao trabalhar nos detalhes das delegações trabalhadas pelo colonizador, aponta que:

Embora homens e mulheres africanos, como povos conquistados, tendo sido excluídos dos escalões mais altos das estruturas coloniais do Estado, os homens estavam representados nos níveis mais baixos do governo. O sistema de governo indireto introduzido pelo governo colonial britânico reconheceu a autoridade do chefe masculino no nível local, mas não reconheceu a existência de chefes fêmeas. Portanto, as mulheres foram efetivamente excluídas de todas as estruturas coloniais do Estado.

Em um aspecto semiótico, a posição de não-verbalização/não-execução e silenciamento das identidades femininas, pode ser encarada como uma supressão dos signos femininos de autoridade e um redirecionamento do próprio olhar colonial, ou seja, o que era pluralidade e complementaridade nas formas de liderança diante da perspectiva cosmológica iorubá, torna-se, sob a lente colonizadora, um sistema masculino de dominação. Aquele que tem poder de voz e delegação – chefe – passa a ser significante de um sujeito universalizado e masculino, operando como um signo colonizado e colonizador ao mesmo tempo em seu próprio território.

Embora o culto às Divindades do panteão iorubá preserve estruturas de liderança feminina ao serem inscritas em território afro-diaspórico-brasileiro — como as Ìyálòrìṣàs nos terreiros — essas figuras ainda enfrentam os efeitos simbólicos da hierarquia de gênero imposta pelo sistema colonial. Logo, mesmo em ambientes da religiosidade fixadas pela presença matriarcal, permanece a tensão entre a tradição africana e o discurso patriarcal herdado da colonização.

Nos ditames discursivos semióticos, essa contradição se manifesta na forma como os papéis de gênero são tematizados, representados e performados nos espaços religiosos. O culto aos Òrìṣàs se torna, então, um espaço de disputa simbólica, onde diferentes regimes de verdade e significação coabitam: de um lado, a lógica ancestral da autoridade feminina; de outro, a normatividade patriarcal que busca regar e disciplinar corpos e saberes femininos.

Travestilidade e o corpo no Candomblé

Elaborando sobre a religiosidade-cultura do Candomblé, de forma aprofundada e tecendo as questões de gênero em diálogo, reforçamos, como dito anteriormente, a origem matricial do Candomblé sobre os seios fartos (em representação da abundância) de mulheres pretas detentoras do saber litúrgico do culto dos awon gbogbo Òrìṣà (todos os Orixás), segundo o que pôde ser preservado e condensado na diáspora. Aqui, teremos como base e alusão figurativa o Śírè (xirê), que significa “brincadeira”. Essa “brincadeira” que, na verdade, é um

rito-dança do Candomblé, realiza-se a partir de alguns orin (cânticos) e invocações, munidos a passos específicos de danças de cada Divindade, no sentido anti-horário, trazendo o sentido do retorno, do que é ancestral e da originalidade contínua (começo - meio - começo).

Todavia, no que tange a compreensão macro teórica acerca dos estudos de gênero quanto as mulheridades trans e travestis e o Candomblé, cabe realizarmos um breve panorama das produções existentes quanto a temática, especialmente nos últimos 10 anos, tendo por objetivo apreender a completude ou mesmo ausência no campo dos saberes. Algumas das obras referenciais, dos conhecimentos das ciências humanas, que traremos aqui, serão inseridas no decorrer de justificativa de nosso fazer analítico-interpretativo, o que não anula a possibilidade de apresentarmos as mesmas como partícipes importantes na construção desse processo emancipador e crítico referente ao tema.

Inicialmente, temos o autor Rui Martins Romba (2015) que esboça, em sua dissertação de mestrado, o tema “O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo: estudo de caso sobre o impacto da religião no cotidiano de praticantes pessoas trans”. Por meio de entrevistas com quatro praticantes trans e um pai de Santo, o pesquisador destaca o papel da religiosidade como recurso de enfrentamento de estigmas pela construção de existências efetivas. Assim, propõe analisar as narrativas sob a luz do bem-estar, pertencimento de luta por direitos dentro da fé.

Nas práticas da Análise do Discurso, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho (2016), elabora o artigo “Admita que você não tem útero: violências de candomblecistas a mulheres transexuais e travestis de Candomblé no Facebook”, promovendo uma análise de comentários de praticantes do Candomblé na rede social Facebook destacando agressões discursivas diretas para mulheres trans e travestis. O trabalho demonstra como expressões pejorativas reproduzem violências simbólicas, especialmente no próprio seio comunitário do Candomblé, perpassando pelas estratégias de exclusão.

Uma das referências principais deste trabalho, do campo dos estudos de gênero, Claudenilson da Silva Dias (2017), defende em sua dissertação de mestrado o tema “Identidades trans em Candomblés de Salvador”, abarcando entrevistas em profundidade, organizadas por eixos temáticos, identificando os processos de exclusão simbólica e a falsa aceitação, além de demonstrar as estratégias discursivas de normatização e silenciamento dentro da religiosidade.

O artigo de Fábio Henrique Labri da Costa e Fernando Altair Pocahy (2018) sob o tema “O gênero (des)feito em comunidades de terreiro de Candomblé Ketu no Rio de Janeiro”, que versa sobre os processos de subjetivação das quais as pessoas trans enfrentam dentro das dinâmicas hierárquicas e ritualísticas na religiosidade. O estudo se baseia em observações e

práticas etnográficas em terreiros da nação Ketu do Candomblé, trazendo elementos pós-coloniais para evidenciar a maneira pela qual o discurso religioso participa da regulação de gênero e constrói zonas do não-pertencimento e de exclusão. Ademais, existe uma proposição de que o gênero, nos espaços de terreiro, é performado a partir de signos ritualísticos e linguagens do corpo que se inscrevem no corpo como marcas de identidade, reforçando o papel da materialidade simbólica na constituição do sujeito, algo extremamente importante para a semiótica discursiva.

Miguel Melo Ifádireó e Isaac de Oliveira Magalhães e Silva (2019), no artigo publicado pelo Dossiê epistemologias queer, feministas e de gênero, produz o tema “Interseccionando discursos sobre travestis e mulheres transexuais no candomblé à luz da filosofia ancestral africana”, trazendo contribuições da sociologia para a questão. Nesse artigo, os autores realizam uma análise inspirada na etnofilosofia africana com perspectivas decoloniais para compreender como as identidades trans são interpretadas dentro dos terreiros. Apesar da cosmovisão afro-brasileira, o artigo nos aponta o atravessamento sofrido pelas comunidades diaspóricas quanto as lógicas coloniais e cristãs que impuseram binarismos e estigmas. A análise textual, nessa pesquisa, é combinada com um processo de escuta etnográfica e filosófica, permitindo identificar como alguns discursos reproduzem violências epistêmicas mascaradas de respeito e tradição.

Wanderson Flor do Nascimento e Thiffany Odara (2021), na publicação “Gênero na encruzilhada: Um olhar em torno do debate sobre vivências trans no candomblé”, esboçam uma reflexão teórica sobre os impasses entre tradição e reconhecimento de pessoas trans nos Candomblés. A partir da noção de identidade, performatividade e corpo, há uma discussão de como a estrutura ritual afro-brasileira pode ser espaço de acolhimento e, ao mesmo tempo, reprodutora de violências simbólicas. O texto denuncia a presença de epistemologias coloniais no interior dos discursos religiosos e direciona para uma necessidade crítica que possa partir das escutas das experiências de corpos trans.

Kátia dos Reis Amorim Soares e Aldo Pacheco Ferreira (2021), no artigo “A transexualidade e a tradição do Candomblé: gênero e cultura em debate”, formula uma análise sobre a tensão entre os princípios da tradição candomblecista e a presença de pessoas trans nos terreiros. A partir de uma revisão teórica, os autores demonstram que as práticas religiosas ainda são conduzidas sob um viés essencialista, mesmo quando se apresentam acolhedoras. Trazendo a interseccionalidade proposta nas epistemologias do Sul, tendo como objetivo apontar a urgência de pensar o gênero como categoria histórica, simbólicas e fluida, o artigo oferece base

argumentativa na compreensão dos discursos religiosos como construtos ideológicos que estabelecem uma ambivalência a corporalidade trans e travesti.

Elton Ibrahin de Vasconcelos Pantoja (2022), por meio do campo da Análise do Discurso, em “Discursos encruzilhados: o discurso religioso do Candomblé sobre a pessoa trans”, desenvolve uma análise discursiva dos pronunciamentos públicos de líderes da religião acerca das pessoas trans e travestis, a partir de uma crítica deloconial. O estudo resgata postagens, entrevistas e falas capturadas em redes sociais, onde o autor revela em como a autoridade candomblecista deve se apoiar em recursos biológicos e tradicionalistas para justificar exclusão sobre a legitimidade dessas identidades no terreiro. A análise, como poderemos observar adiante, destaca que esses discursos se ancoram na ideia de origem espiritual e de um corpo verdadeiro, que deverá ser determinante no reforço da cisnorma como fundamento.

Até o momento, reforçando ideias anteriores, não se encontram escritos que partam da semiótica discursiva que abordem diretamente essas experiências, tampouco investigações que possam mobilizar, de forma comprometida, o aparato clássico. Assim, essa ausência impõe uma necessidade a presente pesquisadora de beber de outras fontes feministas, decoloniais, etc, para que o fazer semiótico se abra para as margens e aos modos plurais de ressignificar e existir.

Mulheridade, sacralidade e pedidos de reconhecimento na tradição

É importante salientar que o Candomblé bebe de um posicionamento cultural-político-social da tradição, tendo em vista o prosseguimento dos modos de uma determinada comunidade ou bem social comum. Exatamente em vista desse posicionamento social caracterizado que encaramos o Candomblé para além do *religare* por exercer “uma organização social e política própria, um contexto específico e não seria diferente para as normas de gênero e sexualidade” (Dias, 2020, p. 78).

Entretanto, cabe dizer que a maneira compreendida de tradição na formulação do culto em território diaspórico, traz uma concepção distinta da existente, particularmente (mesmo com outro contexto), do território iorubá. Soares e Ferreira (2021, p. 142), sobre este ponto, expressam:

Muitas vezes somos tentados a pensar em tradição como sendo aquilo que não muda, que permanece o mesmo de geração em geração, sendo, portanto, estática (Sepulveda; Sepulveda, 2017). Entretanto, as noções africanas de tradição têm muito mais a ver a dinâmica da transmissão do que com a estática de uma experiência conservada (Aguessy, 1980).

O vocábulo tradição advém do do latim *traditio*, evocando um sentido de transmissão e ensino. Logo, com o mau uso da tradição a partir das experiências colonizadas na diáspora, o gênero também passa a ser uma tradição em sua nuance binária, cis e normativa, havendo de considerar uma quebra da mesma quando as experiências desse horizonte divergem ou dissuadem.

Ademais da matricialidade no Candomblé e das observações sexistas e machistas exercidas nas dinâmicas de seu culto, o gênero a partir do panorama da transexualidade/travestilidade, acaba por exercer um papel crucial e ainda mais latente a partir deste viés, em razão da deslegitimação, inferiorização e patologização dessas identidades enxergadas de forma negativa pela colonialidade, trazendo um papel actancial de disjunção com que se deveria ser “correto” do ponto de vista dominante e influente nas religiosidades no pós-colonização.

No Candomblé, existem tradições específicas quanto ao uso de aso (roupas), de posições hierárquicas no âmbito de cargos e nas funções litúrgicas. Todas essas especificidades são pensadas a partir do sistema sexo-gênero advindo de um conceitualização da colonialidade, logo, aderindo ao processo de controle ontológico e de delimitação de papéis sociais a partir das funções corpo-gênero. As vestes ritualísticas não são meramente ornamentos visuais ou acessórios litúrgicos: elas funcionam como marcadores da identidade e do corpo, inscritos em uma gramática simbólica que regula os modos de ser, agir e aparecer no espaço sagrado.

Além do mais, a vestimenta torna-se um ato enunciativo a partir da comunicação, afirmação e do reinscrever-se nas posições de sujeito. Portanto, a forma de trajar-se ritualisticamente carrega a memória coletiva da Comunidade da própria tradição, além dos traços de um poder simbólico que busca definir o que é “ser mulher” ou “ser homem” no sagrado. A veste, portanto, não é neutra, mas um elemento de regulação e, ao mesmo tempo, de resistência.

Quando afirmamos que a indumentária no Candomblé também pode ser interpretada como um ato enunciativo, dá-se como práticas discursivas através das quais os sujeitos se posicionam no mundo e nos sistemas de crença que habitam. Ou seja: modo como uma sacerdotisa de Candomblé se veste para uma festa pública, por exemplo, trará uma forte comunicação não apenas de sua identidade religiosa, mas também seu lugar de autoridade, sua ancestralidade, sua feminilidade ritualizada.

É importante enfatizar, ademais, que embora as vestimentas tradicionais queiram reproduzir e manter papéis que protejam a tradicionalidade, ela também é campo de disputa simbólica. As transformações sociais e a presença cada vez mais visível de corpos dissidentes

nos terreiros tendem a desafiar a rigidez desses códigos e abrir espaço para ressignificações do vestir como prática de resistência e afirmação. Ainda que existam normas estabelecidas que fazem manutenção dos pilares culturais da expressão religiosa, essa experiência e vivência é atravessada por negociações e adaptações que colocam em xeque os binarismos impostos pelas heranças coloniais e patriarcais.

No artigo “Gênero na encruzilhada: um olhar em torno do debate sobre vivências trans no candomblé” (2021), Nascimento e Odara realizam uma alusão do gênero enquanto encruzilhada diante desse elemento ligado ao Òrìṣà Èṣù (Orixá Exu) emitir a função e sentido das possibilidades e dinamicidades, obtendo o gênero, também, este conceito e prática, em vista de sua flexibilidade e mutabilidade. Além do mais, a encruzilhada, para mais de extrair possibilidades, elabora a concepção da complexidade, como se mostra a tradição nas discussões da atualidade.

Os autores, ainda, lembram que na encruzilhada da tradição, existe a premissa do acolhimento - elemento base de formação e constituição do candomblé e que precisa ser rememorada em suas práticas - e da necessidade da crítica assertiva a práticas opressivas (Nascimento: Odara, 2021, p. 56):

Assim, a tradição é reinventada para que se mantenha “existindo quase uma tradição de se quebrar a tradição” (Braga, 2006, p. 119). E, se partimos da premissa que o candomblé é uma tradição de acolhimento (Silva; Dacach; Guimarães, 2003), e seu olhar precisa estar voltado para seu ambiente interno e externo sem perder de vista que, assim como a natureza, as pessoas são mutáveis. E, assim, se poderia modificar a tradição para manter sua característica fundamental; em nosso caso, o acolhimento.

O artigo ainda traz outros elementos importantes ao falar de certos cargos que “não poderiam” ser exercidos por pessoas não-cis, sendo alguns dos principais: iyálòrìṣà (mãe de Orixá), bàbàlòrìṣà (pai de Orixá), iyákekere (mãe pequena), iyálàṣe (mãe do axé), ògá (ogã), ekeji (ekedi). No artigo “Discursos encruzilhados: o discurso religioso no candomblé sobre pessoas trans” (2022) de Elton Pantoja, existe uma análise a partir de um discurso transfóbico publicizado no canal “Bàbá Egbe | Cultura de Axé, e postado no dia 5 de março de 2020 – repostado na página “Babá Egbé” do Facebook, no dia 17 de março de 2020; o tema, exposto pelo próprio enunciador, é O transgênero no Candomblé” (Pantoja, 2022, p. 227).

Neste, Leandro que é Bàbá Egbe (pai da comunidade, um dos cargos mais importantes após o (a) sacerdote/sacerdotisa), elabora um discurso biologicista ao falar da questão de cargos relacionados à pessoas trans nesses espaços, trazendo um pensamento cargo-sexo ao invés de cargo-gênero. Existem algumas marcas enunciativas exploradas no artigo que dão enfoque à construção do processo de discurso do enunciador de críticas já bem delineadas pelo movimento social, como: as marcas de sentido de opção, transformação, escolha, mudança, etc.

Não saturando a análise que pode ser averiguada no íterim do artigo, temos (Pantoja, 2022, p. 232):

O enunciador reitera que dentro da tradição do Candomblé existe a divisão de cargos e trabalhos segundo o sexo biológico; essa visão aceita que existam apenas duas categorias, o homem e a mulher heterossexuais cisgênero. Trata-se, portanto, de um discurso heteronormativo que, por extensão, marginaliza as orientações sexuais que diferem da heterossexualidade. Esse discurso, por sua vez, está extremamente enraizado de modo que a ascensão aos cargos mais proeminentes fica diretamente ligada à cisgeneridade. Além das várias marcas que exprimem essa ideologia ao longo do texto, o enunciador expande seu posicionamento para a religião com a marcação de que “é de conhecimento: é de conhecimento público que o Candomblé dentro da sua liturgia possui ritos que somente são praticados por mulheres e ritos que somente são praticados por homens (Bâbá Egbé, 2020).

Assim, teoricamente e o que ocorre majoritariamente em casas tradicionais e na maioria das que advém dessas raízes, mesmo que a inclusão sem acepções seja difundida quanto ao Candomblé, a ocupação de certos espaços ainda é interditada para a comunidade trans e tratada como tabu em algumas ambientações dessa religiosidade. Evidencia-se, então, um parecer-ser de “acordos de aceitação nos moldes de outras expressões religiosas: aceitar desde que se adequem às normas de gênero e sexualidade vigentes nas comunidades-terreiro” (Dias, 2020, p. 79).

Do ponto de vista semiótico, portanto, os cargos operam como signos carregados de expectativa de gênero. A palavra “ògá (ogã)”, por exemplo, evoca não apenas uma função dentro do ritual, mas também um modo-manual de ser homem dentro da Comunidade; da mesma forma que seu oposto, “ekeji” carrega em si uma expectativa de feminilidade. Dessa maneira, esses signos acabam por ser naturalizados no cotidiano da Casa de Santo e, conseqüentemente, serão reforçados pela ritualística, pelas vestimentas e pelos discursos dos mais velhos, consolidando uma cartografia simbólica rígida, da qual corpos trans e dissidentes frequentemente são excluídos.

Diante desse jogo hierárquico nas relações candomblecistas, vê-se que existe uma dinâmica de deslegitimação de corpos trans. Muitas das vezes, há um prosseguimento ou tentativa do mesmo dentro da crença, fé e culto de suas famílias, havendo de serem interpelados pelas influências e posicionamentos exercidos nesses espaços. Assim, nos primeiros sinais de demonstração de suas subjetividades de identidade, existe uma pressão quanto ao alinhamento à prescrição da norma.

Algo interessante a ser observado no processo de vivência dentro do Candomblé, é a presença e aceitação de grande parte de sacerdotes e sacerdotisas gays e lésbicas (no campo da sexualidade) cisgêneros e a não-disposição desse movimento de respeito quanto às pessoas trans. Birman (2005, p. 405) diz:

Mulheres poderosas e homossexuais masculinos e femininos construíam famílias-de-santo, que seus defensores, intelectuais da elite brasileira, olhavam repetidamente com candura e romantismo, apagando diligentemente as marcas (em grande medida corporais), bem evidentes, em que sexo, gênero e poder tão facilmente se embricavam nas suas interrelações.

Ainda tratando da sociabilidade um pouco mais assertiva e “facilitada” quanto as pessoas homossexuais nos terreiros de Candomblé, Milton Silva dos Santos (2008, p. 149) afirma com outros referenciais teóricos:

[...] mulheres e homossexuais estão entre os que mais se adaptam à vida religiosa afro-brasileira, conforme comprovam os estudos realizados desde Ruth Landes (1967). Para mencionar apenas um exemplo, o candomblé não só atrai, mas a bem dizer propicia a filiação de homossexuais interessados na religião dos orixás. Lá encontram um território de sociabilidade onde é possível “fazer estilo criando gêneros” (Birman, 1995), bem como o acesso a uma experiência religiosa não encontrada em outras denominações. Daí a corrida gay em direção aos templos afro-brasileiros localizados nas periferias das cidades brasileiras (Fry, 1982; Teixeira, 2000; Santiago, 2001; Rios, 2002 e outros).

É interessante, ainda, recobrar a questão do transe (possessão) e do rito, propriamente dito. Este fenômeno, mesmo não exercendo da principal função no culto, adquire seu aspecto fundamental, onde o rito de posseção passa a se relacionar com processos distintos; no Àiyé (Terra), o sujeito passa a receber em sua orí (cabeça) algo advindo do òrún (céu). O transe/posseção traz, portanto, “um campo de diferenças, ao apresentar a todos um outro mundo, incorporado no(a) filho(a) de santo, como parte constitutiva de sua pessoa, agora de posse de uma dimensão que não está inscrita no corpo das demais”, conforme salienta Patrícia Birman (1991, p. 45).

Na origem do candomblé e até certo ponto do século passado, em vista de sua origem matriarcal, a presença e participação profunda nos rituais iniciáticos, dinâmicas de outros elementos litúrgicos e o ser afetado pelo fenômeno do transe/posseção, era direito de pertença apenas às mulheres cis por serem idealizadoras e mantenedoras do culto. Com o passar do tempo, a abertura e permissão de participação de homens em rituais iniciáticos, litúrgicos e transes, pôde ser realizada. A posseção, então, não somente pertencia exclusivamente às mulheres, como também afetava o gênero dos homens que nela se aventurassem. Para mais, os homens que não “davam transe” não pertenciam ao mesmo gênero desses outros, os filhos-de-santo dos terreiros.

Neste caso, homens que eram afetados pelo transe/posseção, passavam a ser vistos de forma desvirilizante, muitas das vezes conotando o transe deste sujeito ao de homossexualidade, especialmente quando uma Òrìṣà Ìyágbà (mulher) “tomava a cabeça” desse representante da Divindade. Birman (1991, p. 50) ainda diz:

Dissemos que a possessão tem um efeito 'desvirilizante', o que não é a mesma coisa que dizer que a possessão 'produz bichas'. Para estarem plenamente concernidos à esfera masculina, os homens devem se manter distantes dos ritos de possessão. O que se pode observar como consequência desse conjunto de significados atribuídos à possessão é que os filhos-de-santo possuem certas características de gênero difíceis de serem apreendidas. São homens e, no entanto, são mais femininos; volta e meia fica sob suspeita a plenitude de sua adesão ao gênero que lhes é atribuído.

É possível observar, então, que o transe/incorporação de uma Divindade obtendo acesso a um corpo-gênero distinto da mesma, era enxergado com certo estigma para o recebedor da energia. Elencando esse mesmo tema, agora, aplicado para as pessoas trans, o debate se afunila frente ao escamoteamento histórico já nas instâncias candomblecistas. Entretanto, é interessante a visão e aproximação realizado por Mayara Stefany Nascimento Fonseca (2024, p. 11) quanto a questão, já na perspectiva contemporânea de naturalização dos acessos de transes em demasiados corpos e gêneros:

[...] Considero o fato do transe, que ocorre dentro do candomblé, como possível aproximador da questão da transgeneridade na religião, em que, por exemplo, uma pessoa cis rodante que possui o gênero masculino pode incorporar uma orixá ou entidade de gênero feminino, como também uma pessoa cis rodante que possui o gênero feminino pode incorporar um orixá ou entidade de gênero masculino.

Existe uma relação de sintonia que se constitui entre o corpo (matéria) e as práticas religiosas dentro do Candomblé que se liga aos rituais de transe/incorporação. O corpo, portanto, precisa estar em harmonia com as posturas religiosas que estão presentes em cada espaço. A partir disso, passa a existir uma coexistência entre corpo-gênero a partir desse fenômeno. A presença de dois gêneros habitando apenas um corpo (por meio da incorporação) é um ponto de importância que nos auxilia na análise da presença de um corpo trans no Candomblé que pode ser acolhido de forma integral em suas subjetividades da identidade.

O corpo que participa do ritual não é neutro: ele é posicionado discursivamente por meio de gestos prescritos, lugares definidos e comportamentos esperados segundo seu gênero. Mediante este fato, cada saudação, dança e obrigação corporal reafirma a separação entre os papéis tradicionalmente atribuídos ao “homem” e à “mulher”. Assim, quando uma mulher trans/travesti incorpora uma Divindade tradicionalmente lida como pertencente ao gênero masculino, ou quando um homem trans é saudado e, o que está em jogo é mais do que outros lugares possíveis de poder e visibilidade que fogem a estrutura da norma, vê-se a possibilidade de reinscrever o corpo no campo simbólico do sagrado, deslocando a relação entre gênero e espiritualidade. Nesses momentos, o ritual se torna um campo de disputa semiótica, onde signos tradicionais ganham novos significados a partir da performance desses corpos.

É no rito que o sujeito se submete — ou resiste — às posições que lhe são designadas. Aqui, o discurso se encaixa com o plano semiótico, onde o corpo vestido, situado em

determinado cargo, que performa um ritual segundo expectativas de gênero é a síntese concreta do funcionamento da semio-discursividade. A transfobia, nesse contexto e ambiente, manifesta-se de forma silenciosa, mas estruturante, por meio da recusa simbólica à inscrição desses corpos nos lugares de fala, de saber e de poder nos espaços reservados à religiosidade e sua prática.

Mediante isso, é possível dizer que os elementos existentes dentro do Candomblé funcionam como tecnologias semio-discursivas de gênero: vestem o corpo, atribuem-lhe valor, colocam-no em posição, ensinam-lhe um modo de existir no sagrado — e, ao mesmo tempo, produzem as fronteiras do que é “aceitável” ou “desejável”. A transfobia, nesse sentido, não é apenas uma questão moral ou particular, mas uma consequência de um sistema de signos e discursos que produzem a cisgeneridade como norma do sagrado.

Entretanto, esse mesmo sistema carrega em si aberturas e possibilidades que podem ser reelaboradas e melhor construídas. A tradição viva do Candomblé, em diálogo com epistemologias decoloniais e com os saberes dos próprios corpos dissidentes, tem o potencial de se renovar sem perder sua ancestralidade.

Essa possibilidade e aceitação entre os membros dessa cultura-religiosidade perpassa pelos valores de tempo e espaço, mediante as atualizações e reeducações individuais e coletivas de cada espaço de culto e de seus componentes. O estigma antes enfrentado por travestis, mulheres trans e homens trans quanto ao processo de transe, continha referência dos empecilhos da norma sistêmica sexo-gênero, hoje melhores elaborados, embora não inteiramente por todos. Corroborando com Fonseca (2024), Kaio Lemos (2021, p. 348) afirma que “o ritual possibilita um processo de “desconstrução” no que tange aos aspectos biológicos, de gênero e religiosos: um processo de “transição espiritual”.

CAPÍTULO IV - REPRESENTAÇÕES MIDIÁTICAS: PERFORMANCE E CONTRA-NARRATIVA

Corpo como arquivo social marcado

Neste capítulo, realizaremos uma análise de textos jornalísticos verbais e não-verbais a partir da visão elencada e construída sobre as identidades das mulheridades trans e travestis dentro do Candomblé. O objetivo, portanto, é analisar a maneira como alguns veículos de mídia representam essas sujeitas no contexto dessa religiosidade para haver apreensão de como o discurso transfóbico se constrói a partir dos veículos de comunicação que tem referências de conhecimento do Candomblé. Assim, trabalharemos com temas norteadores da proposta como o exotismo, a diferença e a inclusão que serão pautas recorrentes da análise.

Sabemos que a violência de gênero, única e especificamente contra a mulher é um alicerce de um projeto social e contextualizado na construção histórica, se refletindo na estrutura social brasileira e, nesse sentido e como consequência, temos a subalternização em demasiados espaços das experiências e vidas de mulheridades trans e travestis, sobretudo em espaços de fé, ao qual suas subjetividades são negadas, como pudemos averiguar brevemente. Assim, por meio de operações de integração e prefiguração, a transfobia acaba por conformar ou deformar universos de valores, figuras do discurso, práticas sociais e outros elementos que acessam diretamente a maneira pela qual identidades trans são vistas e manejadas no seio da sociedade. Essa rede de sentidos de conotação social, evidencia a construção e a manutenção da transfobia como um fenômeno social complexo, estável, que não se limita ao mundo do discurso.

As modulações movidas pelo discurso discriminatório e que tem como base a emoção do ódio, realizam uma espécie de triagem por aquilo que se estabelece no mundo como “diferente” a partir de um contrato fiduciário quebrado dentro do senso comum e da sociabilidade geral. Dessa forma, existem quebra de acordos e rompimentos de “pactos sociais” constituídos quase que organicamente desde o nascimento e constituição de desenvoltura dos seres e sujeitos.

Na trajetória desse percurso, há o excesso e o exagero que se demonstraram nas práticas e atitudes e em nuances do discurso por meio da figurativização e da expansão semântica (Barros, 2016). Por exemplo, em outubro de 2024, a mídia jornalística da Notícias da UOL, publicou uma matéria acerca de ameaças sofridas pela deputada Dani Balbi (PCdoB), do Rio de Janeiro. À época, ela relatou ter recebido e-mail com ameaças à sua integridade física e de

caráter transfóbico. A ameaça foi realizada e enviada no e-mail da deputada com o seguinte trecho divulgado pela mesma (Uol, 2024):

Talvez um dia eu surte porque sou mulher e tenho direito de surtar e sequestrar você. Eu gostaria muito de te queimar viva e assistir isso, um homem pegando fogo na minha frente. Eu gostaria de ver você queimar até os ossos, tacando gasolina e fogo no seu corpo.

Assim, fica claro e evidente o excesso e figuras de expansão semântica no anseio do autor do crime em almejar ‘queimar viva’ a sujeita “tacando gasolina e fogo” no corpo da mesma. O ódio, qual estado patêmico, é o motor passional da questão e que quer-ser, mas não-pode-ser, em razão de leis estabelecidas e de um medo pela sanção. Ainda assim, tal discurso e anseio pela prática é real, evidenciando uma triagem bem estabelecida ao sujeito do ódio e o desejo de seguir com as últimas consequências.

Outro conceito importante a ser levado em consideração nesta pesquisa diz respeito ao caráter separatista dos discursos de ódio contra pessoas trans e travestis. Nesse sentido, existe uma perspectiva social de estabelecer uma divisão binária e polos de extremidade (pela leitura normativa), de quem é ou não é cisgênero, categoria essa que, assim como a branquitude, não se aloca em gênero, muitas das vezes, por pensar-se homogêneo e universal. Logo, a fuga dessa premissa social, é encarada como divergente e anormal, como dito anteriormente.

Barros (2007) diz que nos discursos separatistas existe uma inversão accional quando o destinatário se coloca contra o destinador em vista do caráter de separação, aspecto este que também poderá ser visto no que a frente se estenderá pela criação de novos posicionamentos e formas de resistências elaboradas pelas agentes principais da pesquisa.

Essa inversão acional pode ser compreendida, ainda, como um gesto de ruptura semântica e identitária, propiciando ao sujeito a oportunidade de negar a legitimidade da valoração imposta e, com isso, romper com o contrato narrativo social. É nesse rompimento que se inscreve a potência de resistência simbólica, pois ao se reconfigurar da missão que lhe foi designada, o sujeito constrói novos objetos de valor (como o direito ao reconhecimento, à espiritualidade livre ou à visibilidade digna), novas alianças (com comunidades diversas) e novos enunciadores.

Podemos enxergar, nas notícias elencadas para a análise deste trabalho e na produção audiovisual, alguns retratos que transparecem sentidos que não apenas circulam nesses meios de comunicação, mas, além do estabelecimento de uma relação de proximidade entre as agentes retratadas na categoria de sujeita retratada e do sujeito observador, onde são propagados os valores que controlam os ditames midiáticos, estabelecendo um contrato fiduciário entre enunciadador e enunciatário-leitor.

Juntamente ao propósito de análise, as imagens exercem seu papel frente ao sentido do discurso anexado. Assim, no âmbito jornalístico há um simulacro de uma representação do real, não existindo tal realidade verdadeiramente, havendo apenas uma perspectiva parcial. A ideia do simulacro, bem observada nas análises anteriores deste trabalho, remete as formas de enunciação do real, ou seja, a maneira pela qual há a produção de determinado objeto sob condições específicas. Na prática jornalística, essas condições incluem a edição, o enquadramento, o momento do clique, a legenda, o posicionamento do texto, o layout da página, entre outros aspectos. Assim, a imagem passa a ser uma operação da própria linguagem, que situa signos visuais em torno de determinados valores e efeitos de verdade.

As representações da travesti no espaço religioso e midiático

Conferindo atenção já ao primeiro conteúdo a ser analisado, a matéria jornalística da Folha de São Paulo intitulada “Transfobia é mal interreligioso² que vai do terreiro à igreja”, já nos traz a maneira como as operações discursivas da transfobia, mesmo em poucos parágrafos, se desenrolam no cenário social e na própria produção comunicativa do jornal diante de suas estratégias enunciativas e nas projeções realizadas acerca da agentes-protagonistas da temática. A redatora Anna Virginia Ballousier, nas primeiras linhas de sua redação, disserta (Folha de São Paulo, 2023):

Há algo que une todas as principais religiões do Brasil, e não estamos falando do amor a Deus ou a deuses, seja qual for sua crença. Aliás, amor não tem qualquer espaço aqui. A transfobia é uma fístula que lacera relações sociais em múltiplas casas de fé, do terreiro à igreja.

Mesmo religiões tidas como trincheira contra o preconceito com pessoas [LGBTQIA+](#) têm um histórico de marginalizar transgêneros [...]

A partir desse momento, é possível conferir um posicionamento do enunciador, construído como ator no discurso pelo *ethos* da autora e, consequentemente do Jornal, diante das impressões do não-amor existente nos espaços-objetos do artigo. Logo, a transfobia é o algoz que desestrutura relações e se esconde em espaços religiosos que se enunciam anti a discriminação, trazendo um parecer-ser predicativo de acolhida e promovendo uma dinâmica de sansão a destinatários específicos (pessoas trans). Aqui, a ruptura semântica inicia quando o esperado valor do amor religioso (comum em muitas tradições) é substituído por um valor negativo - o da transfobia - que afeta a relação entre as diversas religiões e a população transgênero.

² Neste caso, podemos compreender a transfobia como um dispositivo discriminatória da prática discursiva que se estabelece entre religiosidades, em vista do processo de absorção da normatividade social nesses espaços.

No plano dos aspectos temáticos, o texto regula a tematização da violência contra pessoas trans nos espaços religiosos e o faz de forma acentuada ao representar figurativamente a transfobia como uma "fístula" — uma metáfora dos conhecimentos médicos que carrega uma associação à doença, ferida aberta, infecção. Essa ferramenta metafórica figurativa desloca a transfobia de um campo do debate moral e ético na sociedade para o plano da patologia, promovendo uma sugestão de que se trata de uma deformação estrutural e disseminada, profundamente fixada no tecido das instituições religiosas.

Com isso, nota-se um posicionamento de aparente denúncia da hipocrisia institucionalizada no seio das religiões, articulando o discurso de pretexto acolhimento daquelas que se propõe a exercer tal prática, como o próprio trecho seguinte sugere ao mencionar que "mesmo religiões tidas como trincheira contra o preconceito com pessoas LGBTQIA+ têm um histórico de marginalizar transgêneros".

Esse jogo textual realoca o discurso da culpabilização para uma crítica estrutural e histórica, causando um movimento discursivo interessante, pois auxilia na contribuição da desnaturalização da ideia de que a fé automaticamente conduz ou implica ao acolhimento. Além do mais, demonstra que, dentro da lógica das concepções ideológicas, mesmo os discursos que tendem ou pareçam ser progressistas, podem reproduzir exclusões simbólicas quando não se reposicionam frente às questões de gênero.

Ademais, se levarmos em conta o papel do jornalismo como um discurso institucional, essa abertura textual pode passar a tensionar a própria função da mídia, em razão de colocar o texto em uma posição de contra-enunciação frente às representações dominantes da religião. Isso ratifica a ideia de que o jornalismo, como gênero discursivo, pode ser um lugar de disputa narrativa pelo que é simbólico, onde se constroem e desconstroem verdades sociais, operando como mediador entre diferentes regimes de visibilidade e invisibilidade.

Dando continuidade com a afirmação das linhas iniciais, embora em um movimento um pouco contraditório, temos a experiência de Ariadna Arantes, mulher trans, ex-BBB e candomblecista quanto a não somente suas impressões, mas vivências a partir do Candomblé e ataques sofridos neste meio. A Folha de São Paulo (2023) traz:

A modelo Ariadna Arantes, 38, primeira trans no Big Brother Brasil, fez um desabafo no dia seguinte à data que celebrou a causa em 2020. "Estou sofrendo intolerância dentro da própria religião. Havia acabado de ser iniciada no candomblé. Virou notícia: a ex-BBB de saião, blusa e turbante brancos. Mas muita gente, inclusive nos terreiros, torceu o nariz. Se a biologia não lhe fez mulher desde sempre, ela não podia se vestir como uma, alegavam.

Na narrativa, temos alguns elementos enunciativos que explicitam a relação-norma elaborada e conduzida em manutenção dentro do Candomblé como, também, mais um posicionamento “velado” do Jornal. Ariadna, então vítima da discriminação transfóbica, atravessa um confronto com o destinador-julgador com base em processos de triagem a partir de seu gênero e identidade enquanto mulher trans. O julgamento narrativo é efetuado a partir do embasamento do sistema sexo-gênero como base de verdade e de práticas legitimadas a partir desse elemento sócio-discursivo.

O uso de "primeira trans" tem forte apelo figurativo, já que o termo "primeira" sugere que a sociedade ou as instituições estavam e estão lidando, especialmente naquele momento em época, com algo ainda novo ou não convencional, o que destaca a exclusão histórica das pessoas trans na mídia. O termo implica uma categoria de exceção em que Ariadna é tratada como pioneira, mas também isolada dentro de uma estrutura que ainda não aceitou a plena inclusão das pessoas trans.

A presença das figuras indumentárias (saião, blusa e turbantes brancos) servem como elementos evidentes do discurso-norma para concretizar o tema da normatização sexo-gênero por meio, também, das vestes, como um aparato de confirmação e legitimidade para o sujeito social. Neste caso, símbolos específicos de construções sociais que são usados pelos discursos do senso comum como retificadores actanciais particulares.

Outro elemento figurativo utilizado na corroboração do sistema normativo de gênero, tem a ver com a consideração do corpo como método de identificação e situação da vítima dentro da cosmovisão ocidental da fisiologia perante um molde não somente civilizatório, como já esboçado anteriormente, mas, também, humano e generificado. A fuga ou dissuasão quando lemos “se a biologia não lhe fez mulher desde sempre, ela não podia se vestir como uma”, elegem um simulacro criado pelo senso comum a partir dos ditames biológicos e firmados por meio de contratos sociais que são bem delineados desde a tenra idade na socialização de cada ser humano. A partir de um processo enunciativo como tal, portanto, evidencia-se uma quebra contratual e uma refutação fiduciária do que foi estabelecido pela biologia qual tema-foco nas concepções generificadas da normatividade.

Em compasso de continuidade, podemos notar, também, um conflito de isotopias onde de um lado ou momento o regime de verossimilhança social (que irá associar o contexto biológico à uma identidade) e, de outro, o surgimento de novos conteúdos temáticos e figurativos que realocam o corpo como um território de enunciação legítimo e performático. Esse mesmo corpo, que então era lido como superfície de uma leitura discursiva, passa a ser

um espaço de produção própria e possuidor de significação, rompendo com elaborações figurativas da tradicionalidade normativa.

A intolerância sinalizada por Ariadna e também tema de reflexão de Barros (2016), sinaliza um estado patêmico do ator da enunciação mediante um não-poder-ser (mulher, propriamente dito) frente a um poder-ser intolerante em razão da quebra do contrato social de gênero. Estabelece-se, logo, valores semânticos da normalidade e a não-normalidade e a disjunção do objeto modal dever-ser quanto a agente em questão. Nesse momento, a rejeição da legitimidade do corpo trans e travesti passa para além da negação imagética mas, também, da anulação da anulação do sujeito, criando molduras de silenciamento da capacidade de dizer-ser no mundo.

Além do mais, um aspecto importante a ser apontado ainda dentro desse viés discursivo, é o posicionamento jornalístico da Folha de São Paulo quanto a não utilização das aspas para declarar a expressão fidedigna da entrevistada ao trazer sua relação e experiência no espaço do Candomblé e os sujeitos religiosos no espaço. A declaração “se a biologia não lhe fez mulher desde sempre, ela não podia se vestir como uma, alegavam”, não é apontada com o uso recursivo das aspas que fazem alusão a uma fala outra e externa, declarando uma posição de outro agente, mesmo fixando o termo “alegavam” ao final da frase. A não utilização desse recurso linguístico basilar, faz coro implícito da Folha de São Paulo com os discursos biologicistas e presentes na representação figurativa do corpo-órgão da opinião pública e macro-social. Esse aspecto demonstra uma posição ideológica quanto ao pensamento acerca do tema da entidade jornalística, estabelecendo, mesmo que sem explicitação, um contrato cumprido e de coesão argumentativa entre o enunciador e seu enunciário.

Assim, mesmo em razão da formalidade “esquerdista” em certos artigos da Folha de São Paulo, existe uma escolha discursiva e um jogo bem delineado na realização de um “meio campo” para atrair a projeção, atenção e audiência dos leitores. Como traz Schwartzmann “nessa perspectiva, supostamente, Folha de S. Paulo, Jovem Pan, Rede Globo e O Estadão seriam veículos [...] a serviço dos fatos, despidos, portanto, de uma posição prévia à notícia — como querem fazer crer” (Schwartzmann, 2024, p. 30).

Outro exemplo em continuidade ao artigo do Jornal, traz Luyza Nogueira como entrevistada - uma mulher trans também candomblecista. Sua história perpassa a criação católica, realizando a primeira comunhão, se afastando e retornando ao ambiente da tradicionalidade iorubá pela falta da ritualística exercida na igreja. Em um dado momento na igreja, recebeu uma entidade - o Caboclo Laço de Ouro, uma entidade da umbanda -, levando

os fiéis ao choque e a exclusão da mesma. A partir daí, encontra a religiosidade afro-brasileira. A narrativa diz (Folha de São Paulo, 2023)

Era travesti declarada, mas dentro do terreiro a tratavam pelo nome morto [o que recebeu ao nascer], e vestia roupas ditas masculinas", conta.
Luyza ainda não havia feito a transição de gênero e vivia sendo amolada para se assumir gay. Mas ela era uma mulher, não um homem homossexual. E se sentia desconfortável com regras como não poder baixar entidades femininas.

Nota-se, mais uma vez, o elemento-figura das roupas como aspecto de legitimação da temática gênero, contribuindo para a vestimentas a partir de uma noção generificada, atuarem como isotopias discursivas de identidade. Além do mais, podemos observar a atuação do Jornal de, mais uma vez, abster-se de elencar elementos linguísticos de explicação ou sensibilização acerca da identidade de Luyza (ao contar de sua vida antes da transição de gênero) por meio da enunciação "[...] vivia sendo amolada para se assumir gay. Mas ela era uma mulher, não um homem homossexual". Elementos de vocábulo como "assumir gay" e "era", sem uma devida contextualização discursiva histórica e terminológica embasada na subjetividade-vivência de identidades trans, desloca a atenção para uma fantasia ou performance transformativa frágil.

É de suma importância destacar o desconforto de Luyza quanto a questão da incorporação de "entidades femininas", como citado no trecho. Essa delimitação demonstra uma tensão no cotidiano litúrgico do Candomblé e no cotidiano social frente as demandas atualizadas pelo reconhecimento de gênero. Nesse caso, tal interdito funciona como um elemento de exclusão, ou seja, como uma estrutura figurativa que delimita nos ditames simbólicos o acesso a papéis delineados como femininos a partir de uma perspectiva essencialista. Portanto, observa-se uma exclusão semântica e narrativa, pois barra a participação integral da sujeita na construção de sentido nos valores culturais e de crença das quais participa.

Nesse sentido, o Jornal traça um parâmetro argumentativo que lhe carece de foco enunciativo por meio da centralidade nas sujeitas-enunciadoras, por meio de um *eu*, evocando, ao contrário, um *ela - lá - então*, havendo pouco foco as vozes protagonistas e, sim, a percepção nuançada da rede comunicativa por meio de impressões subjetivas próprias e marcadas perante os dizeres das sujeitas. Nesse sentido, cria-se um simulacro de realidade que vai cambalear entre o genuíno e o senso comum de forma implícita, para não haver, como já ponderado, um fazer-crer marcado.

A falta de um olhar engajado e crítico do texto jornalístico na complexidade do caso em questão, revela uma postura de neutralidade de simulação. Dessa forma, pela não intervenção da própria linguagem, o texto valida gradativamente, as estruturas simbólicas que delimitam as identidades trans em uma posição de subalternidade e incompletude. Assim, os termos e

colocações frasais erigidos passam a revelar a construção de efeitos de sentido que a forma da expressão — os termos escolhidos, as construções sintáticas, as omissões — produz efeitos de sentido que colaboram para, como dito anteriormente, uma identidade fragilizada.

Ainda na matéria, a Folha produz duas imagens de Luyza como elementos imagéticos principais da matéria a serem exibidas (Figuras 1 e 2). Percebe-se uma ambientação com cores fechadas ao fundo, elucidando uma semântica de peso na legitimação cromática-sentido social quanto à religiosidade em questão, diante das perspectivas sociais gerais acerca da mesma. Cria-se um plano de expressão contendo categorias topológicas específicas que fazem coro a um formante plástico de diálogo com estereótipos existentes em narrativas audiovisuais e da troca diária entre sujeitos quanto a posição existencial das religiosidades de matriz africana e a forma com a qual “aparecem” ou são lidas pelo mundo.



Figura 1- Mãe de santo Luysa Ofadeomin, 24, no terreiro Aldeia do Malungos Inzo Ofadeomin, no Jardim Iguatemi (zona leste de São Paulo)

Fonte: Folha de São Paulo



Figura 2 - Mãe de Santo Luyza Odafeomin

Fonte: Folha de São Paulo

Para além das categorias cromáticas, a maneira pela qual se insere a face de Luyza, com tons de misticismo, reforça o que os elementos plásticos, por si só, reverberam. Em frontal, seu semblante traz profundidade e seriedade; em lateral, evoca o mistério e o sentido de magia ao ser semi-escondido pela fumaça que se estabelece no plano. Estabelece-se, então, valores calcados em um plano veridictório alicerçados no quadro geral e comum quanto ao leitor-interpretante.

Em contrapartida ao Jornal Folha de São Paulo, temos o episódio 2 da série *Religare queer* produzida pela GNT, canal que faz parte da Rede Globo. Também no ano de 2023, a GNT lança tal série no intuito de evidenciar a pluralidade de crença existente e exercida por pessoas LGBTQIA+ quando, em prática e pelo anseio normativo, esses agentes não têm o direito de ter tal componente social e cultural do ser humano.

No episódio em questão, o parâmetro e “câmera” discursiva traz seu enfoque para uma perspectiva de um *eu - aqui - agora*, onde temos Luyza Nogueira (novamente) como uma das participantes da história e a quem daremos foco diante do tema. Nesse ponto, temos um simulacro de presença enunciativa. Luyza (*eu*) instala-se no enunciado e conta sua história por si só e traçando os percursos narrativos ao qual melhor se lhe é costurar.

O espaço de produção estabelecido produz um conteúdo semântico de harmonização com a temática elucidada e, ao mesmo tempo, de fortalecimento da autonomia discursiva da sujeita da enunciação, demonstrando lugares e momentos específicos da imagem que dão agência aos elementos litúrgicos como partícipes da trama.

Quando Luyza assume a posição de enunciadora, cria-se um ambiente de organização próprio quanto aos percursos temáticos, instituindo um ethos de autenticidade e vivência. Novamente, a presença do eu (primeira pessoa) com os elementos audiovisuais de proximidade, planos fechados, olhares objetivos para a câmera e entonações emocionais, forjam um simulacro de verdade afetiva e relacional com o enunciatário, intensificando a adesão deste no percurso enunciativo apresentado.

Esse aspecto da autorepresentação traz elementos semióticos importantes. Há uma concretização figurativa do sujeito quando a visualidade da personagem, seus gestos, a linguagem corporal e a entonação se articula com uma coerência entre o corpo, voz e narrativa (plano do conteúdo – plano da expressão). Assim, como entidade primordial da enunciação, o “marcador biológico” sequer é lido, promovendo uma função simbólica e litúrgica dentro da própria trama, evocando um corpo-sagrado e não um corpo-desvio.

Nesse sentido, aspectos visuais do episódio funcionam como auxiliares ou suportes plásticos de promoção do sentido, corroborando na construção de um discurso coeso e efetivo

e da própria identidade apresentada. A iluminação, a ambientação do terreiro, o uso das cores marcantes e terrosas, o tempo abrangido e dilatado das sequências e a presença de cantigas ao som dos atabaques criam uma atmosfera enunciativa que sacraliza a experiência-vida de Luyza, a inserindo em um sistema de significação particular e legítimo. Esse tratamento imagético-afetivo reforça uma contra-isotopia contrária da reportagem escrita, onde a identidade foi colocada sob suspeita e condicionada aos marcadores da cisnormatividade.

Corpo travesti e estética do sagrado

Tratando a temática da mulheridade trans, Luyza Nogueira afirma que morou um tempo com sua iyálòrìṣà no Rio de Janeiro e que obteve experiências que transformaram seu percurso de vida. Ela diz em parte do episódio (GNT, 2023):

Eu passei 1 mês morando com minha mãe de Santo lá no Rio de Janeiro e aí esse tempo que eu fiquei no Rio foi o tempo que eu me aproximei de Maria Navalha e ela foi me ensinando o que é ser uma mulher, porque ninguém nasce uma mulher, a gente se torna. Como é ser mulher? É preciso ser uma mulher totalmente feminina, delicada? E aí eu questionava isso “mãe, eu não sei ser assim”, eu falava para a Navalha. “Eu não sei ser tão delicada”. E Navalha diz “eu também não sou assim”.

Enquanto tais falas são ditas, o foco do audiovisual expõe a vivência cotidiana e as relações estabelecidas de Luyza na Casa, a qual gesta com sua Comunidade e filhos de Santo. Nesse momento, é reafirmada a agência de autonomia e propriedade de Luyza enquanto mulher trans e sacerdotisa sobre a própria religiosidade-cultura.

A fala de Luyza, misturada com imagens dos ritos, da sua convivência com a comunidade e da ancestralidade, revelam não somente a aceitação de sua presença no terreiro mas, para além disso, a reinscrição da experiência da mulheridade trans e travesti na cosmogonia do espaço sagrado, criando um novo regime de visibilidade onde o que antes era interdito torna-se dito, entendível, plausível e ritualizável.

Como expressamos anteriormente, o transe/incorporação fazem parte de um texto social importante nos desenlaces das religiosidades de matriz africana. Luyza, além de encontrar apoio e conforto com sua mãe de Santo, dialoga com a entidade ao qual recebe - Maria Navalha - que também passa a realizar uma troca de diálogo discursivo e de processos intersubjetivos que lhe conferem afirmação da expressividade de sua mulheridade.

A incorporação, nesse caso, para além do ato religioso, se apresenta como uma legitimação ontológica pelo reconhecimento de sua entidade à sua existência. Essa dinâmica promove um percurso temático de respeito, acolhimento e aceitação da identidade dentro de um espaço cultural e litúrgico que, historicamente, também reproduziu exclusões.

Esse momento da cena traz uma importante ruptura com os parâmetros do script ocidental que separa o corpo, mente e espiritualidade de forma fragmentada (Moraes, 2012). Na perspectiva semiótica, então, o transe pode ser compreendido como uma ação sincrética, onde múltiplos planos de expressão se entrelaçam para construir um único sentido-corpo. A performatividade deste transe, então, deve ser encarada como um processo ativo de significação, onde Luyza se reinscreve como membra legítima capaz de receber, sentir e verbalizar, articulada e em comunhão com sua entidade, elaborando dores e potências de sua identidade.

A presença da entidade Maria Navalha, além do mais reforça um contrato fiduciário oposto ao normativo que promove a exclusão de pessoas trans dos ritos religiosos. Ao dialogar com Luyza sem questionamentos acerca de sua constituição identitária, a entidade atua como destinador de reconhecimento, realocando os valores da narrativa a partir da lógica da vivência, da ancestralidade e espiritualidade encarnada. Nesse ínterim, a mulheridade é efetivada pela experiência – como se vive, sente e pelo reconhecimento – por si e toda uma comunidade.

Nesse trecho, ainda, Luyza tece um movimento de questionar as instâncias veridictórias da normatividade quanto às figuras específicas que devem compor o repertório de ser ou não uma mulher. Há uma oposição semântica entre feminilidade vs não-feminilidade, mesmo na afirmação de sua identidade de gênero, trazendo um querer-ser e um poder-ser quanto a integralidade de sua subjetividade. O aspecto valorativo, portanto, torna-se a identidade em si e o combate às premissas ideológicas do corpo-sexo-gênero.

Assim, tem-se uma sujeita em busca da compreensão de sua própria identidade enquanto mulher, trazendo esta identidade como objeto-valor e a plena consciência dessa identidade feminina. A questão levantada na fala de Luyza, ao perguntar se é preciso ser uma mulher "totalmente feminina, delicada", reflete uma dúvida e questionamento sobre as normas de feminilidade impostas pela sociedade. A delicadeza, que é frequentemente associada e exaltada como objeto-valor nas instâncias do senso comum e, conseqüentemente, na religiosidade e que exige que as mulheres se comportem de maneira suave, reservada e, muitas vezes, submissa, passa a ser colocada em questão. Assim, há uma autoreflexão se isso é realmente necessário para ser uma mulher, especialmente quando ela própria não se reconhece dentro dessa ideia de feminilidade, evidenciada pela frase "Eu não sei ser tão delicada".

Este é um ponto de ruptura com as expectativas tradicionais de gênero e um espaço de reconstrução da identidade feminina. A actante está negociando a ideia de ser mulher de uma maneira que resiste à imposição de padrões rígidos de feminilidade e de sua releitura no espaço

religioso. Existe uma voz autônoma e de agência própria conferida pelo processo diretivo e editorial quando a história da mesma em seu percurso religioso.

Nesse movimento, a produção audiovisual, para além de narrar uma história, atua como co-participante de todo um processo de ressignificação do feminino e da mulheridade dentro da religiosidade. Há uma mudança do contrato comunicacional que não pauta a construção da personagem a partir de uma posição exotificada ou mediante a curiosidade, mas reposiciona Luyza como sujeita do saber e da fé. Essa reconfiguração de perspectiva desloca os temas de marginalização, sofrimento e cura para os de autoridade, agência e resistência.

Nesse aspecto, o discurso religioso e identitário formam uma densidade semiótica formando uma totalidade de expressão. A religiosidade, ao incorporar a presença de Luyza como legítima e possível amplia seu olhar simbólico e a coloca em disputa na reinvenção de valores e de epistemologias do sagrado.

Por fim, a trajetória de Luyza no documentário se estabelece como um marco político-discursivo das variadas formas de ser mulher no espaço religioso, onde a aceitabilidade não deve perpassar pelo crivo normativo, mas pela auto-inscrição de vida. O discurso de Luyza transforma uma narrativa pessoal em um ato semiótico discursivo que possuem laços de similaridade no processo de realocação e legitimação desses espaços, propondo novos caminhos nas religiosidades afro-brasileiras contemporâneas.

No artigo “Pais e mães de Santo trans oferecem acolhimento em terreiros”, formulado por Sanara Santos do Jornal Terra, em 2 de maio de 2022 temos, mais uma vez, a narrativa de Luyza Nogueira contando mais um pouco de sua trajetória nos aspectos de gênero dentro da religiosidade. Mais uma vez, podemos observar, no que se conta, o elemento-figura do corpo como aparato de concessão de identidade (Terra, 2022):

Dogmas acerca de aspectos travestis no corpo físico impossibilitaram sua vivência em outro terreiro. O uso de nome morto e negação de sua verdadeira identidade são traumas frequentes na vida da população trans, mas que afetaram também a espiritualidade de Luyza.

A partir da linguagem quanto ao nome e ao aspecto corporal, como marcador civilizatório e de delimitação identitária, ratifica-se a relação tema-figura na proposição de fixar estruturas isotópicas de verdade frente ao aspecto normativo das relações de gênero que acontecem dentro dos terreiros, reproduzindo uma lógica elaborada no processo colonial e nas acepções discursivas cotidianas.

A identidade de gênero e a espiritualidade estão profundamente entrelaçadas para Luyza, mas as barreiras impostas pelo dogma religioso e pela discriminação de gênero geram um trauma espiritual. O fato de sua própria subjetividade ser negada e de ela ser forçada a usar

um nome morto não apenas afeta sua vivência social, mas também sua prática espiritual onde, no Candomblé, o nome tem profunda relação com a conexão Divina, sendo um elemento central na prática religiosa, todavia e sim, o nome ao qual o sujeito (a) se reconhece.

Na cosmologia iorubá, o nome é mais do que uma convenção social, mas uma extensão da própria essência vital da pessoa, conectando sua orí (cabeça) ao seu destino e aos seus ancestrais. “A importância do nome na tradição iorubá é a mesma que em toda a sociedade, pois o que não tem nome, não existe, não pode ser reconhecido”, como bem expressa Vidal (1996). Assim, negar a uma mulher trans e travesti a possibilidade de ser nomeada conforme sua identidade de gênero é, dentro dessa cosmovisão, um ato de quebra ontológica e espiritual, pois em compassos ancestrais, o nome é aquele que chama, convoca e dignifica o ser como um todo.

Ademais do nome socialmente reconhecido, existe o nome espiritual, dado nos processos iniciáticos que vai além de um título cerimonial. Este nome é parte de um contrato entre o iniciado e sua Divindade e, também, ao próprio espaço da Casa de Santo. Esse nome é aceito, revelado e entronizado em ritos específicos, compondo todo processo de reconstrução e renascimento do ser na tradição. Portanto, quando mulheres trans e travestis como Luyza têm suas identidades negadas nesse processo, rompe-se a linguagem e o vínculo de confiança estabelecido e sustentado no pertencimento comunitário, contribuindo para uma lógica de apagamento do sujeito.

Vale relembrar, ainda, que dentro da lógica do Candomblé, a oralidade é um dos pilares tecnológicos principais da transmissão do saber (Gomes; Gomes; Brito, 2025). Assim, dizer o nome de alguém é reafirmá-lo no mundo. A ausência do nome social de Luyza no rito cotidiano do terreiro não se trata apenas de violência moral, mas de um silenciamento espiritual e epistêmico que retira a possibilidade de sua reinscrição nesses espaços.

Além do mais, podemos enxergar um movimento manipulatório de um dever-ser quando Luyza esboça que “muitos acreditam que ‘ou você nasce homem ou nasce mulher’ e, afirmam ainda, que o Orixá só reconhece isso”. O sistema-sexo deve ser elaborado como elemento modalizador das relações e um crivo valorativo a ser performado e propagado, evocando a “verdade” de que a Divindade também reconhece apenas este aparato. Cria-se, portanto, um efeito triágico que gera a intolerância. Não há horizontalidade ou possibilidades para a consideração de outras formas práticas de experiências e vida, não sendo possível uma perspectiva alternativa.

Nesses dois últimos trechos do Jornal Terra, percebemos uma produção de significado imbricada e complexa que faz um jogo semiótico interno e externo as produções de crenças e da própria opinião pública. A crença entra em jogo em confluência da verdade social e religiosa

a partir de uma ideologia dominante que quer-ser a proposta verdadeira. A linguagem, nesse momento, constrói uma hierarquia de saberes: a ciência ou a religião tradicional (na questão candomblecista) é apresentada como fonte legítima de autoridade sobre questões de identidade de gênero.

Ademais, a ideia de que o Òrìṣà (Orixá) só reconhece isso implica uma concepção fixa e imutável de identidade de gênero. Dessa forma, vemos refletida uma perspectiva, a partir da expressão, que demonstra uma interpretação conservadora dentro deste culto, que pode estar em confronto com movimentos contemporâneos que defendem uma visão mais fluida e inclusiva da identidade de gênero. Existe, então, um tensionamento entre uma visão conservadora, representada pela noção de uma identidade de gênero inflexível e uma visão que tende a ser lida como progressista, atuando na defesa da liberdade da flexibilidade de gênero. Esse embate reflete um cenário social abrangente, onde as questões como identidade de gênero, sexualidade e religião estão sendo constantemente reavaliadas e debatidas.

Performatividade trans e os atos de afirmação na cena queer e religiosa

Ainda e, por fim, no Jornal da USP, na matéria “Mesmo com discriminações, mulheres trans encontram acolhimento no Candomblé”, escrita por Tabita Said em 05 de outubro de 2022. O artigo tem como base uma pesquisa realizada nas relações nos Candomblés da cidade de Ribeirão Preto (SP) e mulheres trans presentes. O tema sai a partir da pesquisa de mestrado “Mulheres Transexuais do Candomblé Ketu em Ribeirão Preto-SP: Costuras identitárias na interface com a saúde mental” (2021), escrito por Ronan Pereira Gaia, estudante da Escola de Enfermagem de Ribeirão Preto (EERP) da USP. O autor também pertence a tal religiosidade e traz um viés da endoperspectiva – uma visão do trabalho de campo ou do objeto de pesquisa a partir da inserção do próprio pesquisador enquanto sujeito participante.

O motivo da realização da pesquisa é contato por Gaia (USP, 2022):

Fui criado por minha mãe e por minha avó, o que marcou de uma forma muito interessante minha vida. Porque ela me levava para o terreiro e para o carnaval, e eu via as mulheres trans no carnaval corporificarem a identidade de mulher. Mas, no terreiro, muitas vezes precisavam assumir a identidade biológica, ‘guardando’ sua identidade de gênero. Isso me causava uma série de inquietações, preocupações. Eu era criança e não conseguia entender. Respondiam que era tradição e que tradição não muda.

É de extremo interesse na visão semiótica a maneira pela qual o vocábulo “corporificarem” é empregado, trazendo um aspecto-signo contundente como sugestão da materialização da identidade da mulheridade, neste caso empregado no contexto do carnaval, onde a performance de gênero e sexualidade é muitas vezes dramatizada e levada ao limite. A

ideia de “identidade de mulher” é um conceito dinâmico e performático, ligado à representação e à construção social de gênero, mas que se torna especialmente relevante no contexto de mulheres trans, que podem transformar essas representações de maneira muito visível.

O pesquisador ainda traz, em sua colocação, a relação contextual com a identidade biológica que é um elemento que entra em tensão com a identidade de gênero, que é percebida como uma construção social ou cultural. No contexto da Casa de Candomblé, um espaço tradicionalmente voltado para rituais espirituais, a questão biológica exhibe um parecer-ser fixo e lido como natural. Assim, o sentido de guardar pode ser interpretado como uma estratégia de ocultação ou disfarce, sugerindo uma certa dissonância entre as diferentes facetas da identidade das mulheres trans nos dois espaços (carnaval e terreiro).

Mais à frente, novamente a tradição, premissa basilar do Candomblé, aparece nas expressões de Ronan. Como considerado anteriormente, a tradição funciona como um conceito forte e autoritário, representando as normas, rituais e regras que orientam o comportamento social dentro de uma determinada cultura ou religião. O fato de, como aponta o sujeito, a "tradição não mudar", reforça a ideia de que certas práticas ou crenças são imutáveis, o que pode ser interpretado como uma resistência à mudança ou uma defesa de uma visão conservadora sobre a identidade de gênero, sobretudo dentro de contextos religiosos.

Um dos principais pontos levantados na questão da legitimação da identidade de gênero a partir do espaço de terreiro dá-se frente à vestimenta litúrgica dos componentes da religiosidade. Said (USP, 2022) ainda nos traz:

Para todas as participantes do meu estudo, a roupa é uma construção social que não importa, e sim a coletividade. O problema é a opressão que ela reproduz.

Nesse contexto, podemos observar que a roupa atua como signo visual e um elemento de disputa que pode possibilitar a identificação litúrgica, já considerada em capítulos anteriores. Mas, e ao mesmo tempo, pode atuar como dispositivo de exclusão quando atrelada a expectativas normativas e binárias.

Retornando ao artigo de Wanderson Flor do Nascimento e Thiffany Odara (2021), temos o elemento do vestuário que atua como aspecto simbólico no signo discursivo da identidade trans no Candomblé, assim como as roupas, como aparato litúrgico tem sua funcionalidade para cada qual. Nascimento e Odara (2021, p. 65) expressam que existem vestimentas e:

Em suas expressões identitárias, estéticas ou rituais, as roupas falam também sobre os papéis que os corpos lidos como masculinos ou femininos desempenham na comunidade.

As vestimentas descritas por Nascimento e Odara (2021) são apresentadas como signos, ou seja, representam elementos que carregam significados específicos dentro de um

determinado contexto. A divisão generificada das vestimentas, portanto, faz referência à sugestão de que as roupas não são apenas funcionais ou estéticas, mas também possuem uma carga simbólica que remete a questões de gênero. Esses signos não são neutros; ao contrário, eles são carregados de uma série de expectativas e normas sociais que determinam como os corpos devem se comportar, o que eles devem simbolizar e os papéis que desempenham na comunidade de Candomblé. As roupas, portanto, não apenas diferenciam os gêneros, mas também os contextualizam dentro de um sistema mais amplo de significados nesse contexto da religiosidade.

Utilizando essa reflexão teórica e as questões levantadas pelas entrevistadas diante da pauta, a opressão associada à roupa remete a um sistema de dominação e controle que se reflete nas expectativas sociais e culturais em torno desse debate. A roupa, portanto, não é apenas uma expressão de identidade, mas também um instrumento que pode reproduzir normas de gênero, classe e identidade, muitas vezes de maneira excludente. A opressão pode ser entendida como o mecanismo social que define o que é aceitável ou não, o que é "certo" ou "errado", muitas vezes limitando as possibilidades de expressão individual e coletiva, especialmente para a população trans e travesti nesses ambientes.

Assim, existe uma persistência do incômodo em razão de a roupa, mesmo atuando de forma secundária para essas mulheres, prossegue sendo lida como uma linguagem prescritiva, capaz de sancionar ou mesmo invalidar as performances de gênero que não se adequam à norma.

No Candomblé, onde a centralidade do corpo perpassa a dança, o transe e a vestimenta, todos esses signos evocam um peso simbólico. Logo, a crítica realizada pelas entrevistadas aponta a necessidade da reconfiguração quanto ao potencial do vestir, tratando-se de uma reivindicação onde a indumentária é uma expressão de fé e não de controle.

Nesse quesito, o uso das vestes femininas às mulheridades trans e travestis (saia, pano de cabeça, pano da costa e camisu) nos espaços de Candomblé, explicita e valida suas identidades pelo reconhecimento do qual a roupa traz como referência discursiva de gênero e o valor figurativo que a mesma evoca sobre o tema da identidade de ser mulher. Dessa forma, é possível apreender que o uso da roupa como uma construção social, mediante a identidade colabora no acolhimento sem as limitações impostas pelas normas opressivas.

Das três entrevistadas de Gaia (2021), temos Ayòdélé, mulher trans iniciada no Candomblé iniciada para Oyá, Divindade africana dos ventos, raios e fogo. A entrevistada conta que sua identidade de gênero nunca foi respeitada na Casa em que foi iniciada. A vestiam de calças e à sua Divindade também. E, por conta de processos imorais de envolvimento de seu

iniciador com filhos de Santo quando o momento necessitava de preceito, Ayòdélé se retirou de onde foi iniciada – ambiente que nunca a respeitou enquanto mulher.

É interessante notarmos que, mesmo após esse processo de saída e de visita a outras coisas Ayòdélé sendo respeitada em outros terreiros conforme sua identidade de gênero, o processo de subjetivação da violência foi tão acentuado que é relatado (Gaia, 2021, p. 80):

[...] Ao mesmo tempo em que diz que não se importa em vestir roupas lidas tradicionalmente como masculinas dentro do terreiro, a participante afirma não frequentar nenhum terreiro de candomblé por conta dessa questão, sendo possível refletir sobre a experiência no processo de iniciação no candomblé pode ter provocado um sentimento de não pertencimento dentro do terreiro, tendo em vista que a participante já se identificava como mulher trans, mas em sua vivência dentro do terreiro não era possível ser ela mesma, tendo que reproduzir a orientação de seu Babalorixá que era a de vestir roupas (inclusive roupas íntimas socialmente lidas como masculinas por não ter nascido mulher e não possuir útero (Ayòdélé em relato extraído do diário de campo). Outro fator que pode ter culminado nesse sentimento (de não pertencimento) era não identificar o terreiro em que foi iniciada como um espaço de acolhimento, pelo fato de que, segundo a participante, seu Babalorixá estabelecia que só era possível frequentar seu terreiro se deixasse sua identidade transfeminina do lado de fora dos terreiros (Ayòdélé – relato extraído do diário de campo).

A partir do relato de Ayòdélé, é possível observar uma tensão fundamental. Embora a mesma afirme não se sentir mal ou incômoda com o processo de utilização de vestimentas tradicionalmente lidas como masculinas durante as liturgias do terreiro, especialmente aonde foi iniciada, existe a revelação de uma ausência atual dos terreiros aos quais conhece ou tem vínculos em razão do silenciamento vivido em sua própria experiência, principalmente no que tange sua iniciação no Candomblé. Neste momento, Ayòdélé já se reconhecia enquanto uma mulher trans e, ainda assim, era impedida de expressar plenamente essa identidade dentro do espaço religioso, sendo orientada por seu sacerdote a mascarar sua identidade e viver, pelo menos dentro do terreiro, conforme os ditames da masculinidade.

É interessante pensar que essa restrição não opera apenas no aspecto material das vestes, mas perpassa o campo simbólico da validação. Esse gesto enunciativo, portanto, por parte do sacerdote de Ayòdélé, demonstra uma exclusão discursiva que nega o pleno reconhecimento da sujeita à sua identidade, a fazendo performar algo não identificável sobre si. Nesse ínterim, podemos perceber a maneira como os contratos de sentido estabelecidos naquele terreiro acionam uma lógica cisgênera como critério de pertencimento, tensionando a performatividade do corpo trans e produzindo um efeito de desfiliação subjetiva e simbólica. Logo, a enunciação do eu passa a ser condicionada a renúncia de si.

Para além dessas internalizações, fica claro que o conceito de tradição, é algo imutável para Ayòdélé, ancorando-se em premissas antigas e na condicionalidade da figura do corpo biologizado. Ainda assim, para a participante, essa compreensão “serve apenas para o corpo

físico do sujeito no terreiro e não quando manifestada por sua divindade, pois quando em manifestação religiosa, Ayòdélé entende que o corpo biológico não é mais uma representação, mas a representação da simbologia e do gênero do Orixá manifestado” (Gaia, 2021, p. 81).

Temos, agora o caso de Folàrìn que se declara mulher transformista de 43 anos e iniciada há 21 no Candomblé. Averiguando o porquê de transformista Gaia (2021, p. 82) traz as palavras da mesma ao dizer:

Por que me classifico como transformista? Eu trabalho como (...) [nome ao nascimento], na religião eu sou o que sou independente de qualquer coisa. De mim. Não é porque me pedem, é a minha posição. É a minha opinião. Então eu vou como [nome ao nascimento] (..) E na maioria do tempo (...) [nome social] (Folàrìn)

Folàrìn traz uma interessante narrativa de expectativas quanto a vivência transformista (trazendo aspectos que remetem a uma performance de gênero), ao assumir um cargo de posição importante, porém, masculino, na casa de seu irmão de Santo e sacerdote, a saber: Bábákékéré (pai pequeno). Ainda, em sua vivência, relata que muitas de suas experiências no modo a resistir às violências, preserva a identidade designada e imposta no terreiro e trabalho e assume sua identidade de gênero em outros espaços. A entrevistada, ainda, demonstra clareza quanto narra sobre as questões de sua identidade, relatando que se identifica como mulher mesmo com o uso de roupas culturalmente lidas como masculinas, expressando que isso apenas reforça sua identidade na feminilidade.

Ao contrário de Ayòdélé, que traz uma narrativa de deslocamento e de recusa que parte de uma experiência de silenciamento institucional, Folàrìn traça um posicionamento discursivo marcado por uma negociação consciente frente aos regimes da identidade que vivencia. Sua auto-identificação, ao invés de expressar ambiguidade ou incertezas, reflete um posicionamento enunciativo estratégico como uma forma de reinscrição simbólica nos espaços sociais e religiosos. A afirmação “na religião eu sou o que sou independente de qualquer coisa” esboça uma posição de contestação aos imperativos da identidade, deslocando-se para o eixo da autodeterminação. Nesse sentido, existe uma autonomia da subjetividade recusando essencialismos ao exibir tácitos deslocamentos, inclusive na questão do nome (civil e social) e dos papéis religiosos e sociais.

Para mais, o uso consciente de roupas “culturalmente lidas como masculinas”, não elaboram um apagamento para Folàrìn, mas como um meio de ratificar a identidade feminina, onde há uma inversão do vetor normativo, onde o que pode ser lido como dissonante, atua como contundente e afirmativo. Há, portanto, um jogo quanto as convenções para não ser sucumbida por elas. Esse proceder discursivo revela uma ambivalência como forma de sobrevivência e afirmação.

A última entrevistada da matéria e da dissertação, Adéolá é uma mulher parda de 24 anos, iniciada a 16 anos do Candomblé para a Divindade Ọ̀ṣun (Oxum), e sacerdotisa da religião. Há uma similaridade de Adéolá com Ayòdélé e Folàrìn quando o entrevistador traz a informação que Adéolá diz não ter o hábito de utilizar saia “pela intensa rotina do seu terreiro e por preferir não se trajar de muitos panos, primeiro por conta do calor e depois pelo fato de que, segundo ela, limitam seus movimentos no terreiro” (Gaia, 2021, p. 89). Nesse sentido, há um diálogo das entrevistadas do além de vestir-se para ser mulher, embora Adéolá explicita sua identidade a partir do “vestir-se de mulher” em determinada ocasião.

Ainda assim, ao contrário das outras entrevistadas, Adéolá teve, em seu repertório de vida quanto a transição, reconhecimento e acolhimento, inclusive da Comunidade de Candomblé, ajudando-a a criar seu terreiro por um viés inclusivo e acolhedor. Gaia (2021, p. 89) ainda diz:

Nas palavras de Adéolá fica nítida uma visão de candomblé e terreiro como espaço de matrigestão e acolhimento, posto que, segundo seu entendimento, acolher uma pessoa em sua biologia e rejeitar o seu corpo trans não é realmente acolhimento, e sim uma exclusão.

Diferentemente de Ayòdélé, onde a identidade é atravessada por processos de exclusão e de Folàrìn, que agencia sua presença por meio de negociações táticas de sua identidade, Adéolá opera por meio da legitimação e reconhecimento, não somente no nível simbólico, mas também no institucional. Quando expressa que obteve apoio de sua comunidade religiosa para construir seu próprio terreiro mediante princípios de inclusão, sua enunciação rompe com o regime de veridicção da cisnorma e propõe um contrato alternativo de sentido, onde o acolhimento não é condicionado às normas binárias, mas se embasa na ética corpórea e na subjetividade.

Embora escolha, por si só, não vestir saias do cotidiano, demonstra uma enunciação para além dos signos normativos quanto ao feminino. Nesse sentido, o corpo trans figura-se como potência que decide a maneira de mover-se, vestir-se, etc. Assim como Folàrìn, não há um apagamento da identidade de gênero por conta do não-uso de vestes lidas socialmente como femininas. Adéolá, então, consegue articular seu posicionamento com a criação de um espaço enunciativo dentro da tradição religiosa, reinventando política e epistemologia.

Ao afirmar que “acolher uma pessoa em sua biologia e rejeitar o seu corpo trans não é realmente acolhimento”, Adéolá desconfigura o núcleo biologicista e essencialista de diversos discursos religiosos, denunciando práticas de exclusão mascaradas de cuidado. Esse fazer-enunciativo propõe um metadiscurso de revelar e vivenciar sua identidade e, além do mais, interpelar e reconfigurar os sentidos do acolhimento acerca da mesma.

Todavia, mesmo com esses ricos relatos que carregam intensos posicionamentos ideológicos e discursivos, é importante salientar que o traje feminino nos ritos e nas obrigações do Candomblé assume, para as mulheridades trans e travestis, um papel de extrema importância na restituição e reparação de uma feminilidade constantemente negada, evocando um campo sensível de reapropriação identitária e de uma afirmação pública perante a sociedade e a comunidade candomblecista como um todo. Nesse aspecto, as vestes com seus tecidos africanizados, cores, amarrações e adornos, vão além da dimensão estética ou mesmo funcional, mas atuam como elemento de materialização da presença da mulheridade trans e travesti na liturgia de forma legítima, visível e potente.

Dessa maneira podemos compreender que a indumentária, além do código tradicional que esboça, é um dispositivo de reivindicação de um lugar da disputa discursiva. É dessa maneira que tais sujeitas podem reinscrever o mundo com dignidade, reverência e orgulho. O ato de escolher utilizar ou não tais vestes, deve ser enxergada pela luz da singularidade de cada trajetória e do aspecto valorativo da subjetividade, em vista de atravessamentos históricos raciais e de classe que modificam os contratos de sentido.

Prosseguindo na maneira pela qual as vestes obtém sua importância e simbologia, especialmente na utilização e legitimação subjetiva, social e política das mulheridades trans e travestis, na procura pelo lexema “mulher trans de Candomblé” trazendo referência já com uma das agentes citadas neste trabalho, temos, em primeira linha da pesquisa na plataforma do Google Imagens, a foto de Ariadna Arantes, divulgada por uma página religiosa no X (antigo Twitter), tendo o nome de Nossos Orixás, no dia 17 de maio de 2022. Na imagem (Figura 3), há Ariadna com todas as indumentárias pertencentes a uma mulher trans/travesti de Candomblé em sua integralidade e uma ancoragem da própria página com a frase “ver essa foto da @ariadnalive, mulher trans e de Candomblé vestida, é uma demonstração de que o Candomblé é acolhimento! Viva o axé!”



Figura 3 - Ariadna Arantes com vestimenta litúrgica de Candomblé

Fonte: rede social X

Quando se pensa nas identidades das mulheres trans e travestis dentro do Candomblé, a vestimenta adquire uma dimensão ainda mais complexa, e isso pode ser observado pela maneira a qual a página faz referência à Ariadna construindo a oração “mulher trans e de Candomblé vestida”. Vê-se que o valor atribuído ao signo junto da identidade não se relaciona apenas com o culto em si e com as Divindades que tais agentes cultuam, mas também com sua própria identidade.

Na oração, o uso do termo “vestida” ativa isotopias culturais que estão profundamente arraigadas no vestir-se ao preparo ritual, a legitimação social e o reconhecimento simbólico na coletividade. A presença de Ariadna, enquanto mulher iniciada, nomeada e vestida, traz uma estratégia de resistência em relação as normas impostas tanto nas estruturas religiosas quanto nos próprios discursos da mídia que nem sempre irão reconhecer a legitimidade de mulheres trans.

Assim, ao vestir-se para o Candomblé, a mulher trans e travesti não está apenas representando uma identidade de gênero tradicionalmente atribuída a uma mulher cisgênero, mas se torna um actante que desafia e ao mesmo tempo incorpora as normas de gênero do Candomblé por meio da vestimenta-ritual. A roupa, nesse processo, funciona como o objeto desejado — não apenas como um reflexo de uma identidade de gênero, mas como uma ferramenta de transformação que permite à mulher trans assumir sua subjetividade dentro de um sistema de signos.

Um último ponto a ser considerado que dialoga com as manifestações preconceituosas perpassadas por corpos trans e travestis nas Casas de Candomblé dá-se em relação à atribuição

de cargos dentro dos ditames hierárquicos que formam a tradicionalidade candomblecista. Nascimento e Odara (2021, p. 67) explicam:

Se, de um lado, a ocupação do mais alto cargo independe da identidade de gênero de quem o ocupe – e nem está vinculado com o sexo biológico – por outro, os demais cargos que listamos são, tradicionalmente, distribuídos em função do sexo biológico das pessoas que os ocupam.

O trecho traz uma afirmação que provoca um desafio ao entendimento tradicional de que o poder (representado pelo mais alto cargo) deve ser associado a um sexo biológico específico. Ao contrário, sugere que a liderança está desvinculada desses fatores. Esse primeiro passo cria uma abertura para repensar a igualdade de gênero e os conceitos de liderança. Entretanto, há um contraste dessa afirmação com a realidade das distribuições de cargos, que ainda seguem uma lógica sexista e biologicista. Isso gera um sentido de tensão entre o avanço possível e o estigma persistente, colocando em evidência o descompasso entre o que poderia ser e o que ainda é.

Retomando a pesquisa de Gaia, narrada por meio do Jornal da USP, Adéolá traz a questão do cargo em sua fala, ao expressar que “exercendo um cargo de dirigente religiosa, ela contou que já iniciou outras mulheres trans e as deixou usarem saia: O espírito delas é assim, elas devem ser respeitadas, porque o Orixá é muito além disso.” (Jornal Usp, 2023).

Para além de elucidar mais do que analisamos quanto ao vestuário, Adéolá exerce uma posição de liderança em seu espaço - o de Ìyálòrìṣà (Iyálorixá) - sendo a principal componente na condução dos ritos e do fazer religioso da Comunidade ao qual cuida. O cargo de Ìyálòrìṣà (ou mãe de Santo) é tradicionalmente reservado para as mulheres cisgênero.

Nesse sentido, podemos elaborar uma ambivalência semântica dentro de um discurso tradicional vs inclusivo, onde o discurso tradicional do Candomblé constitui a mulher cisgênero como a figura ideal para o cargo de liderança, com base em uma leitura normativa do sistema sexo-gênero. Já o discurso inclusivo de algumas casas de Candomblé reflete uma abertura para mulheres trans e travestis, associando essa transformação a um processo de transcendência espiritual, onde a identidade de gênero se torna secundária à vocação e à capacidade de liderar espiritualmente.

Com essa movimentação produzida por Adéolá, dito anteriormente, há uma mudança ou reestruturação de um percurso narrativo de liderança, onde a identidade da mulher trans e travesti pode e deve ser validada a partir de sua posição enquanto liderança, abrindo espaço para um novo imaginário discursivo, onde as figuras de gênero, antes premissas, passam a ser construções da enunciação.

Essa reconfiguração, que nos moldes coloniais, a partir da prescrição sexo-gênero delimita quem pode ser homem, mulher, sacerdote ou sacerdotisa, provoca um reencantamento simbólico onde as categorias passam a ser ressignificadas em um plano de articulação conjunta de tradição, subjetividade e política a partir da identidade.

Assim, se levarmos em consideração que a hesitação de vivências trans nos processos dinâmicos, de posição e decisão nas Casas de Candomblé se dá exatamente aos modos ocidentais de lidar com a identidade de gênero, percebemos que os terreiros têm, em suas fronteiras e limitações, que lidar com esse aspecto de uma lacuna entre mundos, em que alguns valores coloniais/ocidentais colaboram na circulação íntima das comunidades do Candomblé, mesmo que esse seu caráter de resistência e acolhimento permaneçam ativos.

Se os espaços de terreiros de Candomblé, atualmente, fazem morada para agressões simbólicas ou materiais frente às pessoas trans, isso se dá apesar da tradição e não em função dela. Ou seja, se deve ao fato de que é permitido que elementos coloniais acessem tais espaços de maneira acrítica e sem elementos de análise histórica, além de haver uma naturalização desses elementos como se fossem tradicionais. Nesse sentido, há um parecer-ser de uma marca ocidental dos binarismos opressivos como universais.

Assim, é possível apreender que as mulheridades trans e travestis, ao ocuparem esses espaços da reivindicação de suas existências e autoridades no processo dinâmico das Casas de Santo, podem cumprir um papel político e discursivo de total relevância, denunciando as camadas coloniais que ainda estão cristalizadas na sua estrutura religiosa e apontar possibilidades de horizontes. Quanto ao artifício da tradição, com a presença e autoridade de tais identidades, a mesma não é refutada e, sim, iluminada mediante o que pode ser resgatado em sua essência original como prática de acolhimento e transformação.

Portanto, é nesse cruzamento entre espiritualidade e identidade que o discurso da religiosidade pode se ver intimado a rever seus conteúdos enunciativos, contratos de veridicção e percursos de legitimidade. Ao almejar seguir sendo uma importante estrutura epistemológica e cultural, o Candomblé deve reconhecer que a manutenção das violências mascaradas no instrumento da tradição apaga, invisibiliza e deslegitima vozes reais. Além do mais, coloca a prova a coerência discursiva de sua própria culturalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como premissa central investigar as construções, negociações e tensões presentes nas representações midiáticas aqui trabalhadas dentro das identidades de mulheridades trans e travestis dentro do Candomblé. Assim, diante de todo exposto neste trabalho, podemos compreender que o Candomblé, enquanto religiosidade afro-brasileira, é marcado por um profundo simbolismo, onde as Divindades de culto são elementos da natureza e os rituais desempenham papéis fundamentais na formação da cosmovisão religiosa, cultural e política. Entretanto, essa estrutura simbólica, que na maioria das vezes valoriza uma visão cisgênera da masculinidade e da feminilidade, tem sido palco de uma luta silenciosa por parte das mulheres trans, que, ao se inserirem nessa tradição, subvertem normas de gênero estabelecidas e criam novas narrativas de resistência.

Assim, entendemos que cada mulheridade trans ou travesti, ao reconfigurar as dinâmicas religiosas-culturais, também refaz o campo enunciativo da tradição – elemento utilizado diversas vezes como artifício de opressão e conservadorismo. Nesse sentido, produz-se deslocamentos que conduzem para transformações relevantes nos campos da veridicção e nos contratos de pertencimento. É um movimento que expande a ancestralidade como um todo, tornando o espaço sagrado um ambiente de acolhimento sem a exigência de uma renúncia simbólica.

Pode-se dizer que há uma performance semiótica, na medida em que essas mulheridades avançam nos tensionamentos narrativos de suas vivências nas Casas de Candomblé e no compasso em que alcançam posições de respeito e aceitabilidade, como pôde ser vislumbrado nas análises deste trabalho mesmo em suas dinâmicas de luta frente ao preconceito transfóbico.

Quando retornamos na prática religiosa de Luyza Nogueira, novamente identificada na mídia jornalística Terra, há a criação estratégica de uma contra-narrativa:

Luyza tem em seu terreiro na zona leste de São Paulo, um projeto chamado Dandara's, que visa criar oportunidades para a proteção, qualidade de vida, saúde, cultura e educação com ações voltadas às mulheres e homens trans, travestis e mulheres cisgêneras pretas e periféricas.

A minha estratégia no projeto Dandara's é justamente reunir, ouvir e agir em benefício dessas pessoas e suas realidades", conta Luyza. Segundo ela, a manifestação de uma pessoa trans ou não binária é espiritual e sagrada – daí a necessidade de ser pautada dentro dos espaços religiosos (Terra, 2022).

Costurando uma estratégia sócio-discursiva de disjunção, nesse trecho observamos uma associação à manifestação de uma pessoa trans a algo sagrado, criando uma ruptura com as normativas estabelecidas e a inserção dessas identidades dentro de um campo de valor que

ultrapassa as limitações culturais e sociais impostas por padrões cisnormativos. Luyza também fala sobre “reunir, ouvir e agir em benefício dessas pessoas e suas realidades”, o que traz indicativo de um processo ativo de escuta e acolhimento, elemento essencial na construção de uma resposta cultural e religiosa às demandas da comunidade trans e periférica. A ação social gerada pelo projeto traz como devolutiva um movimento de inclusão que traz reconhecimento de pessoas trans no espaço religioso e fornece estratégias para que as mesmas acessem melhores condições de vida, saúde, cultura e educação. O verbo agir exterioriza um sentido importante, pois não se trata apenas de uma prática de acolhimento passiva, mas de um movimento ativo de mudança e transformação social.

Nesse aspecto, identificamos a maneira pela qual o Candomblé possui uma tradição de quebrar a tradição, especialmente quando nos referimos às identidades trans e travestis que, em sua epistemologia decolonial ativam uma potente capacidade de reinvenção, questionando a rigidez dos papéis sociais impostos (como o uso de vestes e a ocupação de cargos), reconfigurando os sentidos do sagrado.

Um dos exemplos que pudemos analisar nessa reinvenção de sentidos do sagrado, foi quanto ao transe/incorporação da espiritualidade. Este fenômeno é um exemplo potente dessa fluidez de gênero na cosmologia do Candomblé, validando as múltiplas manifestações e compreensões da identidade de gênero, onde um sujeito alinhado a identificação cis e homem, pode incorporar uma entidade de natureza feminina.

Ademais, ao reunir diferentes signos — como o terreiro, a figura de Dandara, o conceito de espiritualidade sagrada, a ação social e a inclusão de identidades de gênero — Luyza concebe uma ambientação semântica de resistência e acolhimento. Esse processo discursivo analítico não apenas gera novos significados para o Candomblé e suas práticas religiosas, mas também reconfigura a maneira como as pessoas trans e outras identidades de gênero diversas podem ser vistas, valorizadas e respeitadas dentro de uma religião tradicionalmente associada a estruturas que seguem as normas coloniais de gênero.

As narrativas trazidas por Gaia (2021), também revelam que as existências de Ayòdélé, Folàrìn e Adéolá enquanto mulheridades trans e travestis, além de desafiar novos paradigmas normativos da religiosidade afro-brasileira, inauguram começos intersubjetivos dentro da coletividade, ultrapassando a dor e reinterando a reinvenção e afirmação. Esses recomeços, que não devem ser romantizados, constroem um embate às estruturas históricas coloniais dentro e fora dos espaços religiosos. Todavia, é preciso entender que, para além disso, cada entrevistada encontra seu modo e maneira de ressignificar os códigos da tradição e do sagrado para reinscrever seus corpos em uma atmosfera que sistematicamente tenta escamoteá-los e apagá-

los. Essas ressignificações são, portanto, movimentos de interpretação do mundo por meio da criticidade e da reconstrução de possibilidades outras de existências.

Ayòdéélé, mesmo ao decidir se afastar do seio religioso por não poder viver plenamente sua identidade, inicia um processo pessoal de reconfiguração do pertencimento religioso. Sua recusa não tem a ver com sua fé, mas sim, com um gesto de ruptura simbólica como forma de organização própria de espaços que não há reconhecem. Há, a partir desse movimento, um recomeço crítico, onde o silêncio forçado transforma-se em narrativa política.

Folàrìn, por sua vez, abarca uma estratégia de reinterpretação na conciliação nominal (civil e social), entre o cargo masculino em que ocupa e a identidade da mulheridade ao qual reivindica. Para além de uma plasticidade identitária, temos a produção de um regime renovados dos signos religiosos. Ao exercer o cargo tradicionalmente masculino com uma afirmatividade de consciência da sua identidade, Folàrìn reinscreve os sentidos atribuídos ao papel religioso, tensionando os signos da masculinidade e feminilidade.

Adéolá, por fim, reconfigura os novos territórios simbólicos de sua narrativa, permitindo que sua experiência gerasse luz à princípios do respeito à diversidade de gênero, inaugurando um espaço de matrigestão inclusiva. Ao explicitar que não se pode acolher alguém rejeitando sua identidade, reinterpreta o próprio conceito de Ègbé (comunidade), abrangendo a dimensão política, afetiva e transformadora.

As mulheres trans e travestis que têm desafiado as normativas impostas no sistema religioso-cultural do Candomblé trabalham para reinterpretar os símbolos tradicionais e afirmam seu direito à liderança e espiritualidade. Isso pode incluir desde o direito de ocupar cargos como Mãe de Santo até o reconhecimento das suas identidades dentro dos rituais, não ratificando a prescritiva sexo-gênero.

Dias (2020, p. 112) ainda nos auxilia na perspectiva de resistência, advindo da argumentação e vivência de uma de suas entrevistadas, por meio da hierarquia pautada no cargo.

[...] uma estratégia para sair do campo da invisibilidade é galgar o posto hierárquico de maior representatividade no Candomblé, como fez Alana, que vem potencializando a desconstrução do preconceito contra pessoas trans* como líderes religiosos a partir de micropolíticas em sua casa de Candomblé (e fora dela). Outra possibilidade é um processo de sensibilização de outras lideranças religiosas do Candomblé, no sentido de possibilitar diálogos sobre as identidades trans*.

A ascensão de Mamet’u Alana ao posto de liderança no Candomblé atua e traz uma implicação como uma afirmação de autoridade e legitimidade dentro de um espaço que foi construído, de forma tradicional, pela hierarquia de gênero. A estratégia de “galgar o posto

hierárquico” implica um movimento de resistência, pois o posto de maior representatividade é uma forma de desafiar a ideia de que apenas pessoas cisgênero e com gênero em correspondências biológicas podem ocupar papéis dentro da liderança religiosa.

A sensibilização e o diálogo em relação às outras lideranças de Candomblé implicam um estado de modalização de persuasão e de um fazer-inteligível quanto à compreensão essencial dos processos da aceitabilidade e respeitabilidade nesse espaço. Há um fazer-ser que traz como proposta o valor do acesso igualitário aos postos candomblecistas e a promoção de um quadro de disjunção com as premissas ideológicas-religiosas que promovem uma triagem.

O Candomblé surge a partir de um posicionamento político e social de resistências anticoloniais, no intuito da preservação de culto e fé das corporeidades e identidades da diáspora. As estratégias de sobrevivência criadas por seus praticantes foram muitas e são observadas até a atualidade, mesmo na interação de formas e práticas discursivas que tem por objetivo a aplicação sancionadora da existência dessa religiosidade.

A tradição, como elemento basilar do Candomblé, passa a ser pensada de forma crítica a partir das concepções do que realmente deve haver manutenção ritualística para o que acompanha as mudanças e transformações sociais. Afinal, em uma perspectiva que pavimenta e tem como base a criticidade, uma abordagem decolonial dos processos de não-reprodução de violências coloniais, não impõe o abandono dos códigos existentes que já fazem parte fundamental do aspecto sagrado desses povos, mas a abertura para a possibilidade de transformação. Do mesmo modo que entidades, corpos, pessoas, lideranças se transformam, uma mudança decolonial reconhece que as religiões não são estáticas e que passam por processos de renovação e resignificação.

A maneira pela qual as identidades trabalhadas colocam-se no campo da disputa de significação no Candomblé, explicitam-se por corpos e sexualidades que desafiam o imposto e propõe uma mudança de paradigma da prática discursiva havendo um tensionamento do fardo colonial eurocêntrico e que desafiam as demandas das normas e das normatividades. Ao atribuímos novos significados as representações dos corpos e do gênero que se manifestam nos espaços do Candomblé, reconhecemos o surgimento de outras manifestações corpóreas-políticas.

No que tange os percursos semióticos engendrados na pesquisa, pudemos avaliar que as experiências tratadas rompem com os programas narrativos estabilizados pela religiosidade e a mídia. Essas histórias articulam um fazer-ser de oposição a uma disjunção imposta pela normatividade e promove uma condução de resignificação dos papéis atribuídos à mulheridade trans e travesti no Candomblé. Há, portanto, um deslocamento, onde as figuras tradicionalmente

ilegítimas no espaço-ritual passam a se reposicionar como sujeitas de valor, autorizadas por sua própria narrativa, saber e resistência.

Nesse percurso, o discurso da mídia, atuando como superfície enunciativa, torna-se um campo de disputa de sentido, onde tais mulheres traziam aspectos múltiplos de atuação desde o silenciamento à reinscrição. A análise documental nos possibilitou revelar uma rede complexa de modalizações onde a fé, o pertencimento e a feminilidade são revestidos de legitimidade, mesmo sob tensão. Esses elementos desestabilizam o percurso canônico das narrativas religiosas e jornalísticas que fixam categorias rígidas.

Em termos teóricos, mesmo em suas limitações, a semiótica nos possibilitou compreender os sentidos em trânsito e os contratos simbólicos que causam a regulação da visibilidade, da respeitabilidade e do reconhecimento das corporalidades no espaço sagrado. Houve um operador ideológico capaz de construir, tensionar e reinventar enunciações. Assim, o fazer semiótico da pesquisa demonstrou o comprometimento com a restituição da complexidade das narrativas dissidentes analisadas, mas como exceções à regra, mas parte constitutiva do tecido simbólico da cultura.

A performance simbólica das sujeitas analisadas nos permite identificar a construção de valores figurativizados que instauram zonas de ambiguidade muito produtivos nos sistemas semióticos de fé. Assim, o que se mostra em jogo é a figuridade existencial que, mesmo permeada por códigos historicamente cristalizados, pode gozar de visibilidade e legitimidade.

A pesquisa que realizamos evidencia ainda que, mesmo em religiões de matrizes africanas como o Candomblé, que se posicionam como espaços efetivos de resistência, a transfobia ainda perdura e pode ser reproduzida pelos valores patriarcais e cisnormativos herdados da colonização. Nesse sentido, a mídia pode atuar como um instrumento de denúncia desta problemática que mina as relações sociais nos terreiros, como demonstrado na reportagem da Folha de São Paulo ao figurativizar a transfobia como uma doença social.

Mesmo com um tom progressista, o Folha de São Paulo reproduziu discursos essencialistas e a ideia de uma identidade fragilizada, demonstrando como a mídia, mesmo sem intenção explícita, pode legitimar estruturas simbólicas que direcionam as identidades trans a lugares subalternos e de incompletude. Por outro lado, o documentário *Religare Queer* da GNT, pôde reconfigurar o foco enunciativo institucional permitindo o uso concreto da figuratividade do sujeito e da construção de um corpo-sagrado em oposição a um corpo-desvio, demonstrando um papel claro da mídia na produção de regimes de visibilidade inovadores e na descolonização do olhar sobre as mulheres trans e travestis.

Dito isto, fica evidente a maneira pela qual a mídia torna-se um campo da disputa de sentido, onde há a construção e desconstrução de verdades sociais. Assim, quando a mídia traz uma postura engajada e decolonial, comprometida com a valorização de vozes dissidentes, ela consegue transcender seu papel de mera reportagem, passando a ser uma ferramenta ativa da proposta de conferir respeito e legitimidade no campo das relações de gênero e das identidades historicamente invisibilizadas, colaborando para a reinvenção nos espaços religiosos como territórios acolhedores e de transformação social profunda.

Todavia, é preciso reconhecer que a midiatização de temas como o Candomblé e o gênero, embora estejam frequentemente associados a processos de visibilização e reconhecimento, podem atuar de maneira sutil com outras violências simbólicas. Isso ocorre na medida em que esses temas, ao serem tematizados e figurativizados no interior do discurso midiático, passam a ser recortados segundo lógicas de consumo e inteligibilidade imediata. Logo, ao mesmo tempo em que projeta visibilidade, esta midiatização pode também encobrir a singularidade e a densidade simbólica desses discursos, impondo formas padronizadas de leitura que silenciam, por assimilação, as suas potências disruptivas e contra-hegemônicas.

Ainda, a partir da perspectiva documental adotada neste trabalho, podemos dizer que foi possível investigar nos discursos midiáticos não apenas o que está dito, mas o que é silenciado, dando luz às fronteiras simbólicas que definem quem é considerado sujeito legítimo de direitos, humanidade e de fala. Essa abordagem crítica tensiona os sentidos estabilizados, pela mídia e abre caminho para processos de ressignificação das relações de gênero, reconhecendo as mídias como espaços onde as identidades são negociadas e transformadas.

Diante de todo exposto, é essencial pensarmos nas enunciações e atuações efetivas que as mulheridades trans e travestis têm criado por meio dos realocamentos de narrativas produzidos. É de suma importância releitir em propostas ético-políticas que tragam uma escuta ativada, sensível e comprometida com a legitimidade das vozes dessas identidades. Praticar uma escuta ativada quanto as travestilidades demanda uma ética da presença e que tenha um engajamento comprometido com a produção de conhecimento, fé e cultura. Nesse sentido, torna-se um gesto da atividade política de reparação e, também, uma abertura para novas enunciações coletivas, onde tais identidades não são lidas sob a ótica do objeto-observado e, sim, sujeitas centrais de enunciação e transformação.

No campo religioso, acadêmico e cultural, quanto a atuação de mulheridades trans e travestis, torna-se uma dinâmica imperativa decolonial e ética, tenho em vista a importância da desconstrução de normatividades patriarcais. A proposta de escuta ativada, então, implica um

compromisso com a restituição da complexidade das narrativas dissidentes, reconhecendo-as não como exceções à regra, mas como constituintes do tecido simbólico e cultural.

Assim, quando perpassamos o âmbito da religiosidade a escuta ativada proporciona visibilidade às contradições da origem matriarcal do Candomblé e seus valores patriarcais, por exemplo. Dessa forma, é possível desmascarar a “falsa aceitação” que condiciona o acolhimento à adequação quanto as normas cisgêneras e biologicistas para que haja aceitação integral do corpo trans. A valorização da ação de reconfigurar a tradição utilizando as experiências de mulheres trans e travestis como catalisadoras para reinvenção e atualização dos códigos e rituais, permite que este espaço religioso possa se fortalecer como território existencial político e de cura sem perder o signo ancestral.

A pesquisa de Gaia (2021) nos permitiu observar que a ocupação de cargos de liderança regidos por mulheres trans e travestis reconfigura o percurso narrativo da lógica essencialista, incentivando uma progressão hierárquica como forma de combater a invisibilidade e o preconceito. O mesmo se deu nas análises da conjuntura indumentária, reconhecendo que o traje feminino no rito restitui e proporciona uma reparação da feminilidade para esses corpos como um dispositivo enunciativo autoafirmativo.

No âmbito cultural, a mídia, como observado anteriormente, pode ser vista como um importante instrumento de visibilidade e de manejo da cultura, reforçando a mesma em termos do senso comum ou provocando proposituras de reflexão. Evidentemente, a mídia, como dispositivo discursivo potente, pode exercer o papel de desconstruir a colonialidade epistêmica e produzir outros regimes de legitimidade e visibilidade que sacralizem as existências travestis e trans, proporcionando um simulacro de verdade que intensifica a adesão do público.

O estímulo da produção multimodal de sentido em documentários e reportagens por meio da integração intencional dos elementos visuais, sonoros, verbais e corporais, a fim de construir discursos potentes, sensíveis e calcados em temas como a identidade de gênero e a espiritualidade, assim como em *Religare Queer*. Esse aspecto de produção permite, além da informação que o discurso midiático pode oferecer, afete e provoque reflexões profundas, como podemos ver.

No campo acadêmico, a pesquisa evidenciou a carência epistemológica da semiótica em abordar questões da dissidência de raça, gênero e sexualidade, relegando um lugar de segundo plano ou a meros elementos temáticos. Entretanto, ao interseccionalizar as disciplinas ao beber de fontes do sul global e africanas, notamos exemplos práticos de como perspectivas decoloniais podem reconfigurar o entendimento de gênero para além das construções ocidentais.

A adoção de uma metodologia engajada e comprometida auxilia no reconhecimento da materialidade discursiva, possibilitando uma visão além do conteúdo verbal, analisando as performances de corpo, ritos e afetivas como fontes de produção de sentido e promovendo o incentivo de que corpos trans, travestis, racializados e dissidentes possam denunciar, tensionar e desestabilizar as opressões que se conectam e se reforçam mutuamente.

As narrativas analisadas, ainda, escancararam as violações ainda existentes em alguns terreiros apesar da tradição e não em função da mesma, uma vez que elementos coloniais acessaram esses espaços de forma acrítica. As mulheridades trans e travestis, ao reivindicarem seu papel dentro da legitimidade existencial e da autoridade, cumprem um papel político e discursivo de extrema relevância, denunciando as cristalizações e apontando outros horizontes.

Retomar, portanto, a noção de identidade como percurso, é também reivindicar o direito ao sentido enquanto processo, não abarcando sua redução a um mero produto e, sim, afirmar que, mais do que representar, o discurso tem o poder de instituir realidades, abrindo ou fechando possibilidades de existência.

BIBLIOGRAFIA

ARAUJO, Murillo Clementino de. **Semiótica, linguagem, gênero e sexualidade: fabricação da realidade**. 2017. 133 f. Dissertação (Mestrado em Letras (Semiótica e Linguística Geral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

BARBOSA, Iury Pedro Bento; CALEGARE, Fernanda Priscilla Pereira; NEVES, André Luiz Machado das e SILVA, Iolete Ribeiro da. *Significados das práticas de cuidado em saúde no ritual de iniciação do candomblé de Ketu*. **Semin., Ciênc. Soc. Hum.** [online]. 2018, vol.39, n.1, pp.95-112. ISSN 1679-0383.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. *O discurso da gramática: imagens da norma e da língua*. **Linguística**, v. 17, 95-113, 2005.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. *A identidade intolerante no discurso separatista*. **Filologia E Linguística Portuguesa**, 9, 147-167, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2176-9419.v0i9p147-167>. Acesso em: 20 nov. 2024.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. **Linguagem popular na gramática e no dicionário**. *Investigações*. Linguística e Teoria Literária, v.21, n. 2, 2008.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. BARROS, Diana Luz Pessoa de. *A construção discursiva dos discursos intolerantes. Preconceito e intolerância: reflexões linguístico-discursivas*. Tradução. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2011. Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Barros_DLP_137_2292565_AConstrucaoDiscursivaDosDiscursosIntolerantes.pdf. Acesso em: 29 jul. 2024.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. *Estudos discursivos da intolerância: o ator da enunciação excessivo*. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, SP, v. 58, n. 1, p. 7–24, 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8646151/13239>. Acesso em: 29 jul. 2024.

BAGGIO, M. C. *About the Relation between Transgender People and the Organizations: New Subjects for Studies on Organizational Diversity*. **Revista de Gestão**, vol. 24, n. 4, 2017.

BAQUIÃO, Rubens César. (2011). *Signo, significação e discurso*. **Estudos Semióticos**, 7(2), 52-62. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1980-4016.esse.2011.35250>. Acesso em: 06 jun. 2025.

BATISTA, Ronaldo de Oliveira. **Introdução à historiografia da linguística**. São Paulo: Cortez, 2013.

BERNARDINO-COSTA, MALDONATO-TORRES, GROSGOUEL. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. - 2º edição**. Belo Horizonte: Editora Bhuvli Libanio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

BERTRAND, Denis. **Caminhos da Semiótica Literária**. Bauru: EDUSC, 2003.

BIRMAN, Patrícia. *Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo*. Dossiê Gênero e Religião. **Rev. Estud. Fem.** 13 (2). Ago 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/vCG4hq9qVzjwFc97gg8nTrz/>. Acesso em: 19 nov. 2024

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

CELLARD, André. *A análise documental*. In: POUPART, J. et al. A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos. **Petrópolis, Vozes**, 2008.

CORREIA, Sandro dos Santos. (2017). *A importância das mulheres do candomblé no desenvolvimento de Cachoeira*, BA. **ODEERE**, 2(3), 175-201. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/1584>. Acesso em: 21 ago. 2024.

COSTA, Fabio Henrique Labri da.; POCAHY, Fernando Altair. *O gênero (des)feito em comunidades terreiro de candomblé ketu no Rio de Janeiro*. E-book CONQUEER... Campina Grande: **Realize Editora**, 2018. p. 557-564. Disponível em: <https://editora.realize.com.br/artigo/visualizar/40241>. Acesso em: 25/09/2025 13:06

CRENSHAW, Kimberlé. (1989). **Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics**. University of Chicago Legal Forum, 1989(1), 139-167.

DIAS, Claudenilson da Silva. **Identidades trans em candomblés: entre aceitações e rejeições**. Ed. Devires, Simões Filho - BA, 2020.

DISCINI, Norma. **Comunicação nos textos**. São Paulo: Contexto, 2007

FARIAS, Rosa Iara. *Nos caminhos da figuratividade*. **Cadernos de Semiótica Aplicada** Vol. 8.n.2, dezembro de 2010. Disponível em: <https://periodicos.fcl.ar.unesp.br/casa/article/view/3320/3046>. Acesso em: 21 ago. 2024.

FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão. *Admita que você não tem útero: violências de candomblecistas a mulheres transexuais e travestis de Candomblé no Facebook*. **Fronteiras: Revista de História** | Dourados, MS | v. 18 | n. 32 | p. 343 - 370 | Jul. / Dez. 2016

FIORIN, José Luiz. *Sendas e veredas da semiótica narrativa e discursiva*. **Revista D.E.L.T.A.**, vol.15, nº 1, 1999, p.177-207.

FIORIN, José Luiz. *Língua, discurso e política*. **Alea**, v. 11, n. ja/ju 2009, p. 148-165, 2009Tradução. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s1517-106x2009000100012>. Acesso em: 16 jul. 2025.

FIORIN, José Luiz. *Semiótica das paixões: o ressentimento*. **ALFA: Revista de Linguística**, São Paulo, v. 51, n. 1, 2009. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/1424>. Acesso em: 26 nov. 2024.

FONSECA, Mayara Stefany Nascimento. *Gêneros diferentes em um só corpo nos candomblés: uma revisão narrativa de literatura*. Universidade Federal da Bahia, 2024.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Transfobia é mal interreligioso que vai do terreiro à igreja**. São Paulo, 28 jan. 2021.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Afinal, a folha é de direita ou de esquerda?** São Paulo, 27 fev. 2024.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson; Odara, Thiffany. (2021). *Gênero na encruzilhada: Um olhar em torno do debate sobre vivências trans no candomblé*. **Revista Periódicos**, 1(14), 50–72. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicos/article/view/38132>. Acesso em: 21 nov. 2024.

FOUCAULT, M. (1996). **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola (coleção Leituras Filosóficas). 79 p. ISBN 978-85-15- 01359-3.

GAIA, Ronan Silva Pereira. *Mulheres transexuais do Candomblé Ketu em Ribeirão Preto-SP: costuras identitárias na interface com a saúde mental*. 2021. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2021. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/22/22131/tde-07052021-152621/>. Acesso em: 10 jul. 2025.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. Atlas, São Paulo, 2008.

GOMES, Alessandra Maria da Silva., Gomes, Ana Maria R., e Brito, José Eustáqui de. (2025). *A oralidade como tecnologia africana no candomblé e na educação antirracista*. **Revista Foco**, 18(6), e9013. Disponível em: <https://ojs.focopublicacoes.com.br/foco/article/view/9013>. Acesso em: 02 jul 2025

GREIMAS, Algirdas Julien; COURTÈS, Joseph. **Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage**. Paris, Hachette. v. I. 1979.

GRISOSKI, Daniela Cecilia. (2022). *Divisão sexual do trabalho no contexto da Polícia Militar: uma análise no campo da psicodinâmica do trabalho*. **Psicologia Revista**, 31(2), 287–309. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/view/52351/41343>. Acesso em: 21 ago. 2024.

HÉNAULT, Anne. **História concisa da semiótica**. São Paulo: Parábola, 2006.

IFADIREO, Miguel Melo.; Silva, Isaac de Oliveira Magalhães e Silva. *Interseccionando discursos sobre travestis e mulheres transexuais no candomblé à luz da filosofia ancestral africana*. **Revista Eletrônica Espaço Acadêmico** (Online), v. 18, p. 31-45, 2019.

JANINI, Janaína Pinto. **A construção epistemológica da transexualidade: a ciência, enfermagem e o senso comum**. Esc Anna Nery 2019. Disponível em: <https://www.sc>

ielo.br/j/ean/a/PQkcTM5R6kTrQwwKmfGGDzt/?lang=pt#:~:text=Pode%2Dse%20dizer%20que%20a,patol%C3%B3gico%2C%20pelos%20profissionais%20de%20sa%C3%BAde.. Acesso em: 21 ago. 2024.

JESUS, Jaqueline Gomes de; ALVES, Hailey. *Feminismo transgênero e movimentos de mulheres transexuais*. **Cronos** – Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN, Natal, v. 11, n. 2, jul./dez. 2010. p. 8-19. Disponível em: Acesso em: 6 jul. 2013.

LANDOWSKI, Eric. **Presenças do outro**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

LAGE, Nilson. **Estrutura da notícia**. São Paulo: Ática, 1987.

LEMOES, Kaio. *No Candomblé, quem é Homem e quem não é: Práticas Discursivas de Homens Trans*. **Revista Latino-americana de Geografia e Gênero**, Ponta Grossa, v. 12, n. 1, p. 341-367, jan. / jul. 2021

LOPES, Marcos Fernando e TCHUGUNNIKOV, Serguei e SCHNAIDERMAN, Boris. *Propp e Jakobson: dois momentos do formalismo russo*. **Revista Galáxia**, n. 19, p. 10-23, 2010 Tradução. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/3297/2221>. Acesso em: 16 jul. 2025.

LUGONES, María. **Colonialidade e gênero**. Tabula Rasa [online]. 2008, n.9, pp.73-102. ISSN 1794-2489.

MAINGUENEAU, Dominique. 2006. **Cenas da Enunciação**. Organizado por Sírío Possenti e Maria Cecília Pérez de Souza-e-Silva, diversos tradutores. Curitiba: Criar Edições. 181p.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 7. ed . São Paulo: Atlas, 2010.

MINAYO, Maria Cecilia de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MORAES, Mário Pires Junior de. (2012). *Candomblé - discurso em transe*. **Anais Dos Simpósios Da ABHR**, 13. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/449>. Acesso em: 28 jun. 2025.

NASCIMENTO, Letícia. **Transfeminismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do.; ODARA, Thiffany. (2021). *Gênero na encruzilhada: Um olhar em torno do debate sobre vivências trans no candomblé*. **Revista Periódicus**, 1(14), 50–72. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/peri.v1i14.38132>. Acesso em: 02 ago. 2024.

OLIVEIRA, Ana Cláudia de., FERNANDES, Cíntia SanMartin., SILVA, Simone Bueno da. *A construção do corpo feminino na mídia semanal*. **Comunicação Mídia E Consumo**, 6(17), 11–36, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.18568/cmc.v6i17.164>. Acesso em: 02 ago. 2024.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.** Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas.** Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies.* African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6579436/mod_resource/content/1/10.c%20Conceptu%20alizando%20el%20g%C3%A9nero.pdf.

PANTOJA, Enton Ibrahim de Vasconcelos. (2022). *Discursos encruzilhados: o discurso religioso do candomblé sobre a pessoa trans**. **Cadernos CESPUC De Pesquisa Série Ensaio**, (41), 217-239. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/cadernoscespuc/article/view/28414>. Acesso em 29 out. 2024.

PASSOS, Almerison. *Quando uma categoria analítica entra no xirê: pensando gênero a partir do Candomblé.* **Revista Periódicus**, 1(14), 09–33, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/36666>. Acesso em: 21 ago 2024.

PIETROFORTE, Antonio Vicente Seraphim. (2010). **O sincretismo entre as semióticas verbal e visual.** *Intercâmbio*, 15. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/intercmbio/article/view/3636/2378>. Acesso em: 15 jun. 2025.

PRECIADO, Paul Beatriz. **Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica.** Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PORTELA, Jean. Cristtus.; DONDERO, Maria Giulia. SCHWARTZMANN, Matheux. Nogueira. **Linguagens Sincréticas: novos objetos, novas abordagens teóricas.** Ed. Pontes, São Paulo, 2021.

PORTELA, Jean Cristtus. *Semiótica e ideologia.* **Revista Do GEL**, 16(1), 132–142, 2019. Disponível em: <https://revistas.gel.org.br/rg/article/view/2778>. Acesso em: 23 ago. 2024.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del Poder y Clasificación Social.* **Jornal of world-systems research**, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 342-386, 2000.

RELIGARE queer – Diversidade e fé. Direção de Cláudia Priscilla. Produção de Evelyn Mab. São Paulo, 2024. GNT.

ROMBA, Rui Martins. *O Candomblé no Terreiro de Pilão Branco em São Paulo: Estudo de Caso sobre o impacto da religião no cotidiano de praticantes Pessoas Trans.*, Universidade aberta, 2015. Disponível em: <https://repositorioaberto.uab.pt/emti/publication/9df98babe413-48d6-810d-7be283e97d53>. Acesso em: 02 jul. 2025

SAID, Tabita. *Mesmo com discriminações, mulheres trans encontram acolhimento no Candomblé*. **Jornal da USP**. Ribeirão Preto, 17 jan 2023.

SANTANA JUNIOR, Silvio. *A gira dos pretos velhos: semiótica e umbanda*. São Paulo: **Arte e Ciência**, 2001.

SANTOS, Flávia Karla Ribeiro.; PORTELA, Jean Cristtus. *A figuratividade na semiótica discursiva: da herança panofskyana ao legado greimasiano*. **Domínios de Linguagem**, Uberlândia, v. 17, p. e1728, 2023. DOI: 10.14393/DLv17a2023-28. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/68949>. Acesso em: 29 nov. 2024.

SANTOS, Minton Silva dos. *Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista?* **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 6, n. 12, p. 145-156, 3 jun. 2008.

SANTOS, Sanara. *Pais e mães de Santo trans oferecem acolhimento em terreiros*. **Terra**, 2 mai 2022.

SCHWARTZMANN, Matheux Nogueira. *A doméstica como síntese do racismo brasileiro: discurso, formas de vida e cultura*. **Estudos Semióticos**, São Paulo, v. 17, n. 2, Dossiê temático: “A Semiótica e a cultura”, p. 221-243, 2021. Disponível em: <https://revistas.usp.br/esse/article/view/181055>. Acesso em: 08 dez. 2024.

SCHWARTZMANN, Matheux Nogueira; CORREA, Tiago Moreira. *Hegemonia e o risco do engajamento: silêncio e viés através de mundos semióticos*. **Forum lingüístic.**, Florianópolis, v.20, n.3, p.9390- 9400, jul./set. 2023. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/1984-8412.2023.e93257>. Acesso em: 08 dez. 2024.

SCHWARTZMANN, Matheux Nogueira. *A misoginia na imagem política: violência e poder em retratos de Dilma Rousseff*. **Estudos Semióticos**, 20(1), 24-59, 2024. Disponível em: <https://revistas.usp.br/esse/article/view/223247>. Acesso em: 08 dez 2024.

SOARES, Kátia dos Reis Amorim, e Ferreira, Aldo Pacheco. *A transexualidade e a tradição do candomblé: gênero e cultura em debate*. **Interfaces Científicas - Humanas E Sociais**, 9(2), 134–153. <https://doi.org/10.17564/2316-3801.2021v9n2p134-153>.

SILVA, Cintia Alves da. *A prática da psicografia: corpo e transmissão em relatos de experiência mediúnica*. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus Araraquara), 2016. Disponível em: https://agendapos.fclar.unesp.br/agenda-pos/linguistica_lingua_portuguesa/3940.pdf. Acesso em: 06 jun. 2025.

SILVA, Sueli Maria Ramos da. (2019). *A semiótica greimasiana no quadro epistemológico das teorias da linguagem e dos estudos da religião*. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**.

TEIXEIRA, Lúcia. **Para uma leitura de textos visuais**. In: BASTOS, Neusa Barbosa (org.). *Língua portuguesa: lusofonia – memória e diversidade cultural*. São Paulo: EDUC, 2008. p.299-306. ISBN: 978-85-283-0379-7. Disponível em: <https://www5.pucsp.br/cps/down>

loads/biblioteca/2016/teixeira__l__para_uma_leitura_de_textos_visuais__.pdf. Acesso em: 15 nov. 2024.

VERGUEIRO, Viviane. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. UFBA - 2015.

VERGUEIRO, Viviane. *Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial*. In: MESSEDER, S., CASTRO, M.G., and MOUTINHO, L., orgs. *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero* [online]. Salvador: **EDUFBA**, 2016, pp. 249-270. ISBN: 978- 85-232-1866-9. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9788523218669.0014>. Acesso em: 29 nov. 2025.

VIDAL, Mara, **Ilê Leuiwyao – Uma experiência em muitas vidas**. *Mandrágora*, 3(3), 42 – 54. Disponível em: <https://revistas.metodista.br/index.php/mandragora/article/view/1531>. Acesso em: 2 jul. 2025.

ZILBERBERG, Claude. **Síntese da gramática tensiva**. São Paulo: Escuta, 2006.