



O CORPO QUESTIONADO: CONSIDERAÇÕES ACERCA DA PARTICIPAÇÃO DE TRANSGÊNERAS/OS NAS RELIGIÕES AFRO- BRASILEIRAS

THE QUESTIONED BODY: CONSIDERATIONS ABOUT THE
PARTICIPATION OF TRANSGENDER PEOPLE IN AFRO-BRAZILIAN
RELIGIONS

*Renata Marinho Paz**

*Tiago Alves Callou***

RESUMO

Dentre os estudos de gênero e sexualidade já são consolidadas as distinções e autonomias entre o sexo biológico, as sexualidades e as expressões de gênero. Todavia, no meio popular existem distorções acerca da temática. No âmbito das religiões afro-brasileiras verifica-se, em alguns casos, a correlação entre sexo biológico e a participação na ritualística afro, bem como a não distinção entre gênero e sexualidade. Dessa forma, a população transgênera pode sofrer exclusão em algumas casas/terreiros por não ter reconhecida as suas expressões de gênero, sendo considerado somente o sexo biológico. Ou seja, mesmo reivindicando o gênero feminino, as mulheres transgêneras não podem exercer papéis/cargos destinados às mulheres ditas cisgêneras. A justificativa da pesquisa surge pela relevância social dos debates na área de gênero e religião, bem como a inserção dos estudos da transgeneridade no âmbito do meio religioso. A partir dessa compreensão surge o objetivo de analisar, a partir de relatos de pessoas transgêneras coletados em artigos, a participação/inserção/exclusão desse grupo nas religiões afro-brasileiras, com o recorte para o candomblé e umbanda. Em relação à metodologia, foi utilizada a revisão bibliográfica para levantamento dos relatos de vidas e a

* Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará, Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Regional do Cariri. Áreas de atuação: Sociologia da Religião, Cultura Popular e Patrimônio Imaterial.

** Doutorando e Mestre pela linha Religião, Cultura e Sistemas Simbólicos do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba – UFPB.



problematização sobre as possíveis violências sofridas por essa população. Não existe uma compreensão uníssona sobre a participação da população transgênera nas religiões afro, mas em determinados casos, percebe-se um processo de exclusão e invisibilidade dessas pessoas.

Palavras-chave: Transgeneridade. Exclusão/Inclusão. Religiões afro-brasileiras.

ABSTRACT

Among gender and sexuality studies, the distinctions and autonomies between biological sex, sexualities and gender expressions are already consolidated. However, in the popular environment there are distortions about the theme. In the scope of Afro-Brazilian religions, in some cases, there is a correlation between biological sex and participation in Afro ritualism, as well as the non-distinction between gender and sexuality. Thus, the transgender population may suffer exclusion in some houses/terreiros for not having recognized their gender expressions, considering only biological sex. In other words, even claiming the female gender, transgender women cannot exercise roles/positions for women called cisgêneras. The research justification arises from the social relevance of the debates in the area of gender and religion, as well as the insertion of transgender studies within the scope of the religious environment. Based on this understanding, the objective arises from analyzing, from reports of transgender people collected in articles, the participation/insertion/exclusion of these group in Afro-Brazilian religions, with a focus on Candomblé and Umbanda. The methodology used was the bibliographic review, to survey the reports of lives and to discuss the possible violence suffered by the analyzed population. There is no unanimous understanding of the participation of the transgender population in Afro religions, but in certain cases, there is a process of exclusion and invisibility of these people.

Keywords: Transgenerity. Exclusion/Inclusion. Afro-brazilian religions.

1 INTRODUÇÃO

As temáticas de gênero e sexualidades são vastas e geram, em alguns sujeitos, principalmente por influência de disseminações errôneas acerca do assunto, confusões sobre a população LGBTQIAP+¹. No senso comum é corriqueiro rotular as pessoas transgêneras como sujeitos exclusivamente homoafetivos, realizando uma coligação entre os dois. Todavia, a sexualidade não se resume ao binarismo homossexual e heterossexual, existindo muitas possibilidades. Assim, a população

¹ Uma das possíveis sigla do movimento de gays, lésbicas, bissexuais, transgêneros, queer, intersexuais, assexuais, pansexuais e mais. Dentro do movimento existe várias siglas que os representam, não possuindo uma hegemonia de qual deve ser usada. Todavia, foi escolhida a LGBTQIAP+ para ser utilizada neste trabalho por uma questão de afinidade com a sigla, haja vista que se faz, ao nosso ver a mais inclusiva. Mas ressalto que existem divergências acerca de qual é a correta para representação do movimento.

transgênera pode ter sexualidades diversas, independentemente da sua expressão de gênero e sexo biológico.

No âmbito religioso, a transgeneridade é concebida a partir de diferentes perspectivas. A Igreja Católica, por exemplo, a percebe como pecado. Mas, ao considerarmos o universo afro-religioso, baseado na transmissão oral dos conhecimentos das casas/terreiros, percebemos uma ausência de padronização na compreensão acerca da temática, podendo ocorrer extremos, indo da total participação da pessoa transgênera até o ponto da perseguição, humilhação, exposição e restrição.

Diante deste quadro, neste trabalho abordamos a temática da transgeneridade dentro do campo das religiões afro-brasileiras, com foco nas umbandas e nos candomblés, na tentativa de compreender a relação entre sexo biológico e as correlações com as performatividades na ritualística dos terreiros. Para tanto, realizamos uma revisão bibliográfica para compreender o contexto e a estruturação das religiões afro-brasileiras, partindo da visão plural dos candomblés e umbandas, tendo em vista que “cada casa é um caso”. Na primeira parte do texto discutiremos alguns aspectos acerca da temática da sexualidade e do gênero, principalmente sobre a população transgênera. Posteriormente, analisaremos alguns aspectos gerais sobre as religiões afro-brasileiras, tendo como foco as umbandas e os candomblés, para termos uma compreensão geral sobre o assunto. Para finalizar, levantamos algumas inquietações acerca dos assuntos de gênero e sexualidade dentro das religiões afro-brasileiras e suas consequências, partindo dos debates do sexo biológico e das expressões de gêneros dos praticantes, em especial das adeptas travestis e transexuais.

2 FALANDO SOBRE GÊNERO E SEXUALIDADES

A transgeneridade vem trilhando um caminho de construção, de desconstrução e reconstrução, percorrendo desde a invisibilidade dos sujeitos até a sua inserção em áreas consideradas de predominância hegemônica, como o caso da política. A terminologia transgênero vem abarcar a todos os sujeitos que transitam de gênero, os

bigêneros² ou os agêneros³, englobando várias formas identitárias que perpassam a categoria gênero e até mesmo a sua não categoria⁴.

Mas, para compreendermos a transgeneridade, é necessário transitar pelos conceitos hegemônicos da binariedade e seus reflexos sociais. O sistema binário de gêneros está presente em nossa construção sociocultural, sendo reforçado pelo patriarcado, impondo a existência somente dos gêneros masculino e feminino⁵. Assim, esse binômio acarreta a construção sociocultural dos papéis inalcançáveis de homem e mulher, impostos e reforçados diariamente. Os sujeitos performatizam seus papéis de gênero, mas não o fazem em plenitude, pois cada indivíduo possui traços ditos como masculinos e femininos. Deste modo, exigir que o indivíduo se engendre dentro de um estereótipo sociocultural, o qual invisibiliza as suas subjetividades, torna-se algo inalcançável, por inferiorizar as subjetividades e valorar os estereótipos aceitáveis dentro de uma cultura sexista patriarcalista. Nesse sentido, Berenice Bento (2017, p. 206) afirma que:

Os gêneros não são determinados por estruturas biológicas. Todos nós carregamos atributos masculinos e femininos. Daí ser um equívoco pensarmos em identidade de gênero. Não temos uma identidade de gênero. As expressões de gênero não revelam a sexualidade do sujeito. Essas duas dimensões devem ser pensadas de forma deslocadas.

É importante salientarmos algumas diferenças entre o sexo, sexualidade e gênero, pois é corriqueiro esses conceitos serem confundidos. Inicialmente é necessário compreender que existe uma autonomia entre esses três campos e não há ligações pré-estabelecidas entre eles. Dessa forma, o sexo é referente à genitália do sujeito designado no seu nascimento, podendo ser fêmea, caso tenha uma vagina, ou macho, caso tenha um pênis, existindo inclusive a intersexualidade⁶, no caso dos sujeitos que

² Os bigêneros são as pessoas que se reconhecem com ambos os gêneros – masculino e feminino.

³ Compreendemos nesse trabalho como agênero os sujeitos que não se identificam dentro do sistema binário e, por consequência, dentro do conceito sociocultural de masculinidade e feminilidade.

⁴ A não categorização do gênero parte da compreensão que a fluidez do que seria gênero ultrapassa o sistema classificatório que tenta encaixar os sujeitos em termos. Dessa forma, podem existir manifestações de gênero não classificadas, sendo assim, uma não categoria.

⁵ Conforme Jeffrey Weeks (2016, p. 56), “As classes são constituídas de homens e mulheres, e diferenças de classe e status podem não ter o mesmo significado para mulheres e homens. O gênero é uma divisão crucial”.

⁶ A intersexualidade é a atual nomenclatura para hermafroditas, ou seja, sujeitos que nasceram com os órgãos sexuais masculino e feminino.

possuem os dois sexos biológicos. Já a sexualidade⁷ está ligada à atração sexual entre os indivíduos, que podem possuir várias manifestações de orientação, podendo ser heterossexuais (atração por pessoas do gênero oposto), homossexuais (atração por pessoas do mesmo gênero), bissexuais (atração por pessoas de ambos os gêneros), entre outras orientações⁸.

O gênero⁹, dentro do nosso sistema sociocultural, também se encontra embutido dentro do binarismo masculino/feminino, que constrói narrativas comportamentais que moldam os corpos dos sujeitos segundo manifestações determinadas, criando assim jeitos e comportamentos masculinos e femininos a serem seguidos e copiados, podendo acarretar sanções¹⁰ quando se ultrapassa essa linha imaginária que divide o mundo de cada gênero. Assim, quando o sujeito se identifica com o gênero masculino ele é homem e, quando se identifica com o gênero feminino, é mulher.

A partir desses padrões, podemos realizar a distinção entre a cisgeneridade e a transgeneridade. O cisgênero é o sujeito que possui uma compatibilidade entre o seu sexo biológico e a sua expressão de gênero, ou seja, nasceu com o órgão genital feminino e a sua expressão de gênero é feminina, por exemplo. O transgênero é o sujeito cujo sexo biológico e a expressão de gênero são distintos, ou seja, nasceu com o órgão sexual feminino, mas a sua expressão de gênero é masculina, por exemplo.

É importante ter noção desses conceitos dentro dos padrões binários para que possamos ter uma maior conscientização da autonomia e da distinção entre o sexo biológico, orientação sexual/afetiva e expressão de gênero, para depois compreender

⁷ De acordo com Jeffrey Weeks, (op. cit., p. 52) “[...] a sexualidade é modelada na junção de duas preocupações principais: com a nossa subjetividade (quem e o que somos) e com a sociedade (com a saúde, a prosperidade, o crescimento e o bem-estar da população como um todo). As duas estão intimamente conectadas, porque no centro de ambas está o corpo e suas potencialidades. Na medida em que a sociedade se tornou mais e mais preocupada com as vidas de seus membros – pelo bem da uniformidade moral; da prosperidade econômica; da segurança nacional ou da higiene e da saúde –, ela se tornou cada vez mais preocupada com o disciplinamento dos corpos e com a vida sexual dos indivíduos”.

⁸ Existem outras sexualidades com a assexual, pansexual, Demissexual, Graysexual, Litossexual, entre outros.

⁹ Sara Salih (2017, p. 72) nos diz que, “Embora Butler afirme que o gênero é limitado pelas estruturas de poder no interior das quais está situado, ela também insiste sobre as possibilidades de proliferação e subversão que se abrem a partir dessas limitações”.

¹⁰ Essas penalidades, podem ser desde críticas verbais, exclusão social e violência física, não podendo descartar as hipóteses de crimes de ódio que geram até casos de homicídio.

todas as implicações sociais fomentadas pelo patriarcado acerca dessas categorias, bem como a futura desconstrução delas.

A transgeneridade¹¹ abarca inicialmente os debates sobre as categorias transexualidade e travestilidade, em que se compreendia a sua distinção a partir da cirurgia de redesignação sexual que era realizada pelas transexuais, entendendo assim o seu processo de adaptação do sexo biológico à sua expressão de gênero. As travestis eram caracterizadas pelo estereótipo feminino, mas com o sexo biológico masculino. Todavia, com alterações corporais, normalmente com a utilização de silicone industrial¹², moldavam seus corpos às curvas femininas. Para Don Kulick (2008, p. 21),

O termo ‘travesti’ deriva do verbo ‘transvestir’, que pode ter o sentido de vestir roupas do sexo oposto (ou *cross-dress*, em inglês). Porém, as travestis não se caracterizam apenas por usar roupas de mulher. A principal característica das travestis de Salvador, e de todo o Brasil, é que elas adotam nomes femininos, roupas femininas, penteados e maquiagem femininos, pronomes de tratamento femininos, além de consumirem grande quantidade de hormônios femininos e pagarem para que outras travestis injetem até vinte litros de silicone industrial em seus corpos, com o objetivo de adquirir aparência física feminina, com seios, quadris largos, coxas grossas e, o mais importante, bundas grandes.

Mesmo com todas as alterações corporais e sociais, as travestis não se autodenominam como mulheres, mas sim travestis, realizando assim uma primeira ruptura no sistema binário de gêneros. A pesquisa realizada por Kulick foi produzida entre os anos de 1996 e 1997 e retrata bem o contexto da travestilidade, embora dentro de um sistema separatório e classificatório da transgêneridade, ainda característico do século XX, mas que sofre mudanças no século XXI, principalmente com a retirada da necessidade da cirurgia de redesignação sexual para o

¹¹ “O termo Transgender foi cunhado nos anos 70 do século passado por Virginia Prince nos USA – com o sentido estrito de definir sua própria condição peculiar. O significado que no Brasil damos a Travesti, muito antes de Virginia Prince. Com o tempo, politicamente a comunidade travesti – bem mais numerosas que outras comunidades como transexuais – procurou impor politicamente essa terminologia como um termo “guarda-chuva” para todas as condições de disforias de gênero (quem vive a condição de um mal-estar de gênero – em qualquer intensidade) nos EUA e conseqüentemente no mundo” (FREITAS, 2012, p. 301).

¹² “A aplicação de silicone industrial é uma das últimas etapas no processo de transformação de um indivíduo em travesti. A etapa mais radical e irreversível” (KULICK, *ibidem*, p. 65). Esse silicone é utilizado para a lubrificação de peças automobilísticas, mas as travestis injetam no seu corpo, com o auxílio de uma bombadeira (normalmente é uma travesti mais experiente na aplicação do silicone), que o aplicam com injeções nas áreas do corpo onde querem ganhar volume e curvas.

autoreconhecimento do sujeito como transexual,¹³ abrindo possibilidade para o reconhecimento de outras expressões transgêneras.

Já a transexualidade, conforme Bento (2008, p. 19), “é um desdobramento inevitável de uma ordem de gênero que estabelece a inteligibilidade dos gêneros no corpo”. Quando se fala em transexualidade, verifica-se um sujeito que transitou de gênero para se adequar a sua expressão, ou seja, ele transitou do gênero que foi designado ao nascimento em decorrência do seu órgão genital para o gênero que ele se identifica e passará assim a expressá-lo no seu corpo. Dessa forma, o sujeito transexual, diferentemente da travesti, tenta se enquadrar dentro da estrutura binária de gênero, bem como introjeta no seu corpo os padrões socioculturais de masculinidade ou feminilidade. Assim, por exemplo, a mulher transexual tenta seguir todos os padrões corporais e comportamentais atribuídos ao sujeito mulher dentro do sistema cultural patriarcal.

Após essa breve apresentação acerca das noções de gênero, transgeneridade e sexualidade, vamos adentrar em algumas explicações e distinções entre o candomblé e a umbanda, para posteriormente questionarmos algumas ações e práticas realizadas dentro dos terreiros/casas que envolvem as pessoas transgêneras.

3 RELIGIÕES AFROBRASILEIRAS: ALGUMAS NOÇÕES

Dentro do atual cenário brasileiro, as religiões afro-brasileiras cresceram e desenvolveram características próprias, distinguindo-se em alguns aspectos das práticas realizadas na África. Segundo Roger Bastide (2001, p. 29) “Ao longo de todo o litoral atlântico, desde as florestas da Amazônia até a própria fronteira do Uruguai, é possível descobrir no Brasil, sobrevivências religiosas africanas”. Tais religiões são de tradição oral, ou seja, não possuem livros sagrados, sendo seus ensinamentos

¹³ Em uma análise sociológica, parte-se do pressuposto da não necessidade de mutilação do corpo para se enquadrar à expressão de gênero pretendida; dessa forma, reconhece a auto-identificação do sujeito. Corroborando com esse entendimento, o Supremo Tribunal Federal, na decisão do RE 670422 dispôs que “O transgênero tem direito fundamental subjetivo à alteração de seu prenome e de sua classificação de gênero no registro civil, não se exigindo, para tanto, nada além da manifestação de vontade do indivíduo, o qual poderá exercer tal faculdade tanto pela via judicial como diretamente pela via administrativa”. Processo disponível em: <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=4192182>.

passados pelos mais velhos e experientes¹⁴. Todavia, tal fato não impede que sejam realizados livros ou anotações, bem como a utilização de meios modernos como a internet para transmissão de informações. Para Zuleica Campos (2013, p. 18), “No caso das religiões afro-brasileiras, as novas configurações são bastante nítidas no que se refere à utilização de recursos tecnológicos e, em alguns casos, do uso do texto escrito em detrimento do conhecimento perpetuado pela oralidade”. São religiões de cunho iniciático, possuindo alguns ensinamentos os quais só serão acessados pelos iniciados sendo que, em certos casos, para a sua obtenção é necessário ter cargos específicos.

Os umbandistas conservaram algumas tradições afro-brasileiras, no entanto, foram realizadas reinterpretações, bem como a criação de normas codificadas. Segundo Renato Ortiz (1999, p. 33), “Foi este o trabalho dos intelectuais umbandistas: canalizar uma situação de fato para constituir uma nova religião”. A umbanda é uma religião brasileira e híbrida, que sintetiza elementos do candomblé, do catolicismo e do espiritismo kardecista, envolvendo elementos africanos e cristãos, sem ser definida por elas. Dessa forma, o terreiro vai reproduzir, a partir de reinterpretações, a estrutura das casas de candomblé, abarcando as necessidades da nova ordem social emergente do século XX¹⁵.

O Candomblé chega ao Brasil com os escravos. Conforme Edson Carneiro (2008, p. 7) “sabemos que todas as tribos africanas que nos forneceram escravos tinham as suas religiões particulares”. Assim, o tráfico negreiro da época engendrou um intercâmbio religioso e de linguística, bem como outros. Nesse contexto, a Bahia, a qual Bastide se refere como “cidade santa por excelência” (op. cit., p. 29), foi o local de onde se irradiou a disseminação das religiosidades afro-brasileiras, juntamente com Pernambuco e Maranhão.

¹⁴ De acordo com Mundicarmo Ferreti (2009, p. 123), “As religiões afro-brasileiras têm sido apresentadas, desde Nina Rodrigues, como iniciáticas, de transmissão oral, e a oralidade tem sido encarada como fidelidade a tradições africanas e como algo que deve ser perpetuado por todas as denominações religiosas”.

¹⁵ A Umbanda surge na transição da década de 30 para a de 40 com as mudanças vivenciadas no país, associadas notadamente ao êxodo rural e à urbanização. Conforme Ortiz (ibidem, p. 32), “A umbanda não é uma religião do tipo messiânico, que tem uma origem bem determinada na pessoa do messias, pelo contrário, ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada”. Ela seria uma expressão, portanto, das modificações e movimentos advindos da sociedade que estava se formando através da industrialização.

O Candomblé é uma religião afro-brasileira derivada das tradições africanas, mas que, ressignificada nas terras brasileiras, construiu traços diferentes dos africanos. Como afirma Roger Bastide (ibidem) “Os candomblés pertencem a “nações” diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: angola, congo, jeje (isto é, euê), nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala iorubá, da Costa dos Escravos), queto, ijexá”. Inicialmente, é preciso ressaltar a necessidade da colocação da palavra “candomblé” no plural, pois dentro da sua prática e ritualística existem diferenças entre as tradições e nações. Ainda conforme este autor, “É possível distinguir essas “nações” uma das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual” (ibidem).

É demasiadamente estranho fazer a generalização dos Candomblés, e talvez seja até um erro conceber tal direção, pois cada um tem as suas especificidades, podendo mudar, inclusive, dependendo da região do país. Assim, nas pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras é imprescindível a pesquisa de campo, bem como a delimitação do espaço religioso estudado, para não cair no erro das generalizações, nem transparecer uma hegemonia das práticas rituais, que podem se diferenciar dependendo das práticas de cada terreiro. Essa perspectiva é singularmente apresentada a seguir por Edson Carneiro (op. cit., p.6):

Com efeito, candomblé, macumba, xangô, batuque, Pará, babaçuê, tambor não seriam designações de cultos diferentes, distintos uns dos outros? À meia-noite, numa cerimônia de macumba carioca ou paulista, todos os crentes são possuídos por Exu – uma prática que constitui um verdadeiro absurdo para os fregueses dos candomblés da Bahia. O tocador de atabaque de qualquer ponto do país ficará surpreendido e atrapalhado ao encontrar esse instrumento montado sobre um cavalete, horizontalmente, com um couro de cada lado, no Maranhão. Que o pessoal das macumbas do Rio de Janeiro se apresente uniformizado, e não com vestimentas características de cada divindade, não pode ser entendido por quem frequente os candomblés da Bahia, os xangôs de Recife ou os batuques de Porto Alegre. E, vendo dançar o babaçuê do Pará com lenços (espadas) e cigarros de tauari, os crentes de outros Estados certamente franzirão o sobrolho. Se tais coisas normalmente acontecem, não será porque esses cultos são diversos entre si?

Dessa forma, as generalizações entre as religiões afro-brasileiras se tornam inviáveis, pois existem muitas particularidades entre elas, que as diferenciam e as ressignificam nas suas práticas.

A partir desse apanhado geral sobre a umbanda e o candomblé, passaremos a analisar alguns elementos da participação da população transgênera na ritualística afro-brasileira, levantando elementos de exclusão e inclusão das participantes transexuais e travestis.

4 O CORPO QUESTIONADO

Para de forma bastante consistente – e é possível acessar essas informações através de diálogos no meio social – que as religiões afro-brasileiras possuem um reconhecimento pelo acolhimento dos sujeitos LGBTQIAP+, e que seria possível conciliar as diferentes orientações sexuais, bem como expressões de gênero, com essas práticas e vivências religiosas. Mas será que realmente ocorre uma inserção desses sujeitos dentro das práticas religiosas? Não é possível consolidar uma resposta, tendo em vista que as religiões afro não estão embasadas por teologias de tradição literária, mas sim de uma tradição oral fazendo com que, por esse motivo, ocorra uma dependência das compreensões e ressignificações de cada casa/terreiro, no qual o/a líder religioso/a (babalorixá ou lalorixá) terá sua concepção e lidará com a temática de uma forma, que pode ou não estar em conformidade com outras casas/terreiros. Nesse sentido, Ralph Mesquita (2004, p. 96) afirma que:

[...] uma tensão constante parece não querer desvincular sexualidade e religiosidade afro-brasileira. Quer em uma versão que supõe maior possibilidade de liberdade e autonomia com relação às movimentações e escolhas no mundo secular, quando comparada a outras formas religiosas, quer em uma leitura que toma liberdade e autonomia como sinonímia de libertinagem e promiscuidade, a temática da sexualidade e os grupos de candomblé continuam alimentando teorias e imaginários.

Dentro das casas e dos terreiros existem papéis a serem seguidos, bem como a performatividade dos corpos imposta ao sexo biológico dos indivíduos, independentemente do gênero com o qual os mesmos se identificam e se expressam.

O sexo biológico toma grande importância para definir os cargos e os limites, bem como a inclusão e a exclusão do sujeito na ritualística e no espaço sagrado.

Nesse contexto, importante se faz a obra de Ruth Landes (2002) quando aborda a questão da sexualidade¹⁶, expressando alguns entendimentos culturais e religiosos sobre a temática, apesar de alguns conceitos errôneos para o século XXI, mas que eram e ainda são utilizados na contemporaneidade. Um desses casos é colocar os homossexuais passivos como os “que assumem o papel da fêmea” (ibidem, p.320) nas relações sexuais. Ainda é disseminado, a partir do conhecimento popular, a necessidade de heteronormatizar as relações homoafetivas, bem como tornar binário os papéis dos sujeitos nos atos sexuais, sendo que não existe papel de “macho” ou “fêmea”, mas sim, dois homens ou duas mulheres, no caso das relações homoafetivas. Ressaltamos que a temática da sexualidade é vasta e a homoafetividade é somente uma das formas de se vivenciar a sexualidade dos sujeitos¹⁷.

Em alguns casos, é possível verificar que as atribuições e cargos são designados pelo sexo biológico do sujeito. “Esses sacerdócios nagô na Bahia são quase exclusivamente femininos. A tradição afirma que somente as mulheres estão aptas, pelo seu sexo, a tratar as divindades e que os serviços dos homens são blasfemo e desvirilizante” (idem, ibidem, p. 321). A segregação é percebida, embora seja algo compreensível devido à tradição e influência das mulheres ciscigêneras nas religiões afro-brasileiras. Segundo Ailton Santos (2013, p. 4), “Novamente a cosmovisão da religião fortalece o espaço e o papel da mulher, do feminino nos rituais do candomblé ao destacar os feitos prodigiosos e os poderes das Yabás (orixás femininos)”. Nesta medida, como o sexo biológico é a base para a designação dos cargos e tarefas, é difícil a participação de sujeitos transgêneros, que ficam limitados ou até mesmo passam por constrangimentos tendo que desempenhar atividades ou utilizar

¹⁶ “Ainda com relação à questão da sexualidade, Ruth Landes (1967), assim como Edson Carneiro (1978), não pouparam os homossexuais afirmando que eles aspiravam ao papel de “mãe”, frisando que isso não os tornava solidários com o grupo. Para Carneiro (1978, p. 327), os homossexuais refletiam a masculinidade cultural patriarcal em que viviam” (LAGOS, 2012, p. 40).

¹⁷ As religiões afro-brasileiras, organizadas pelas mãos das mulheres, por diversos fatores, sofreram transformações, que parecem ter sido causadas pela entrada de outras práticas, por transformações decorrentes das agregações e empréstimos que resultam em novos modelos religiosos e pelo ingresso do elemento masculino homossexual, que causou muito preconceito e fofoca (idem, ibidem, p. 37).

vestimentas que não correspondem ao seu gênero, não podendo descartar a possibilidade da exclusão religiosa devido a sua sexualidade ou expressão de gênero não heteronormalizada e em desconformidade com os padrões socioculturais. Neste sentido, Miguel Ângelo Melo (2017, p.97) afirma que é

Importante salientar que neste processo de exclusão motivada pela identidade de gênero e pela orientação não heterossexual, muitos sujeitos religiosos sofrem os mais distintos interditos, como por exemplo, na Nigéria a religião do Isésé Lagbá (Ifá) exclui sujeitos LGBT de muitos processos religiosos e de aprimoramento religioso; já no Brasil, existem, nas diferentes “Nações do Candomblé”, expressa proibição direcionada às mulheres transexuais e às travestis de usarem vestuários femininos ou de serem iniciadas como Ajoyès ou Ekedjis no Candomblé; de receberem a titulação de Iyáolòrisás, bem como, de mulheres lésbicas tocarem atabaques ou de homens transexuais usarem vestuários masculinos ou de serem iniciados como Ògáns ou Bàbálòrisás; já no Ifá, vigoram impedimentos e ações de preconceito em relação a “gays assumidos” de serem consagrados como Bàbálawós, Olùwós, Ojés, etc...

Nesse contexto, constatamos um paradoxo envolvendo a aceitação e a exclusão desses indivíduos da prática religiosa. Ao mesmo tempo em que se dissemina a inclusão da população LGBTQIAP+, existem normas estruturais que tolhem a liberdade de participação nos cultos. Sobre este aspecto, Santos (ibidem, p.8) afirma que:

Apesar da fama de ser uma religião inclusiva, no caso dos homossexuais e das lésbicas, o candomblé mantém como base de entendimento, uma divisão binária de gênero. Dessa forma, muitos pais e mães-de-santo, independentemente de o iniciado ser um homem e o orixá ser uma yabá, não permitem que o sujeito seja paramentado de forma totalmente feminina (saias, brincos, e demais adereços femininos).

Os membros das religiões afro-brasileiras que não se enquadram dentro dos padrões socioculturais de correspondência do sexo biológico com o gênero expressado sofrem constrangimentos e limitações de práticas rituais. Uma travesti ou mulher transexual nem sempre pode utilizar a vestimenta feminina devido ao sexo biológico ou a não realização de cirurgia de redesignação sexual, além de ter a sua intimidade exposta para os outros irmãos de santo e praticantes/visitantes do terreiro, pois ela, mesmo com aparência feminina, é obrigada a se vestir como homem, momento em que todos tomam conhecimento da sua dissidência de gênero. O ponto crítico nessas situações

é a exposição involuntária da pessoa que, independentemente da sua vontade em contar acerca do seu passado, é exposta e colocada como não correspondente ao seu gênero, como na situação relatada por Santos (op.cit., p. 9):

Início este parágrafo com um depoimento de Lia, mulher transexual que participou da minha pesquisa de doutorado. Lia se converteu ao candomblé ainda jovem, quando efetuava a sua transição corporal pelo uso de hormônios e, posteriormente silicone industrial que modelou seu corpo em um design considerado feminino. De acordo com a sua narrativa, na sua cidade de origem, fez seus rituais de passagem na hierarquia do candomblé de keto sempre com nomes e vestes femininas. Quando necessitou mudar de cidade, retomou sua vida religiosa na Casa de um dos seus irmãos de santo, que desconfiava de que ela não era operada, mas não tinha certeza. Lia revelou-me angustiada e muito chorosa em uma das nossas noites de conversa, que o seu irmão de santo, líder da casa que agora ela frequentava, violou a sua intimidade e, guiado por uma desconfiança incontrolável, a viu tomando banho e percebeu aquilo que ainda a ligava anatomicamente ao universo dos homens. Contou-me que ele nem se constrangeu em ser descoberto na sua ação desrespeitosa, porque se mostrou feliz em descobrir que ela “não era mulher de verdade”. Lia se sentiu humilhada e violentada, pois, além de descobrir que ela ainda não era operada, seu irmão-pai de santo, revelou seu segredo a alguns membros da casa e começou a exigir que ela se trajasse com vestes masculinas nos rituais. Além disso, o companheiro do pai de santo, que é gay, começou a tratá-la sempre no artigo masculino, deixando-a por diversas vezes extremamente constrangida.

Nesse contexto, é perceptível a exclusão do sujeito por não pertencer aos padrões socioculturais heteronormativos e, ao mesmo tempo, a quebra de todo um discurso de inclusão do movimento LGBTQIAP+ nas religiões afro-brasileiras. Ao mesmo tempo, aparece a possibilidade de exclusão de uma mulher transgênera por um homem gay, que na teoria, deveria ter uma maior compreensão e aceitabilidade com a própria comunidade da qual ele faz parte.

O sistema de exclusão e de invisibilidade dos sujeitos transgêneros ultrapassa o meio coletivo social e adentra dentro dos sistemas religiosos como um reflexo social, reproduzindo os mesmos padrões excludentes e reprodutores das heteronormatividades patriarcais de regulamentação dos corpos. O discurso religioso pode até não excluir, mas o discurso social patriarcalista reproduzido dentro da religião o faz. Como afirma Pierre Bourdieu (2003, p. 160), “Não há espaço, numa sociedade hierarquizada, que não seja hierarquizado e que não exprima as

hierarquias e as distâncias sociais”. Toda a segregação da população transgênera é reproduzida no ambiente religioso, como reflexo do campo social.

O corpo questionado surge a partir da necessidade da comprovação de pertencimento aos padrões socioculturais, em que a mulher transgênera é coagida a realizar a cirurgia de redesignação sexual para ser “verdadeiramente “ uma mulher para, assim, poder exercer a sua religiosidade como tal; caso contrário haverá a exclusão dessa mulher transgênera das atividades/cargos ditos como destinados a mulheres cisgêneras. Em alguns casos, mesmo com a cirurgia de redesignação sexual, esse sujeito não poderá exercer o papel desejado, pois é necessário possuir além da genitália, um útero e ovários. Em todo caso é preciso ressaltar que a coação pode ser manifestada de várias formas, mas que a violência simbólica demonstrada através da exposição do seu corpo como sujeito errado e em não conformidade com o conceito de normalidade gera grandes danos aos indivíduos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro do contexto religioso a população LGBTQIAP+ sofre segregação e discriminação da mesma forma que ocorre no meio social. Quando adentramos nas religiões afro-brasileiras, encontramos um cenário dúbio, no qual, surge uma pseudoaceitação dos sujeitos. Todavia, existem terreiros que não aceitam as/os transgêneras/os e até mesmo homoafetivos para ocuparem cargos ou participar da ritualística.

As discussões tratadas neste trabalho são de alta complexidade, pois não existe uma padronização nas casas e nos terreiros de religiões afro-brasileiras que trate das temáticas de gênero e sexualidade, uma vez que são religiões de tradição oral, ficando a cargo de seus líderes as interpretações das regras estruturais a serem seguidas. Assim, cada casa será um caso diferente.

Dessa forma, é possível observar alguns episódios de sujeitos que tiveram a sua prática religiosa tolhida por não se enquadrarem dentro das normas socioculturais de heteronormatividade, sendo sujeitos dissidentes que buscam a sua espiritualidade e seu espaço de prática religiosa.

No âmbito das religiões afro-brasileiras, observamos a forte importância que o sexo biológico tem nas práticas rituais e até mesmo para a ocupação de cargos dentro da religião, inviabilizando a participação de transgêneros. Assim, verificamos que existe uma forte influência heterocisnormatizante dos corpos dentro das estruturas das religiões afro-brasileiras, que os moldam e ditam as performatividades dos sujeitos que, caso não as sigam, podem ter tolhidas as suas vivências e práticas religiosas, ou até mesmo serem expulsos da religião.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BENTO, Berenice Alves de Melo. **O que é transexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- BENTO, Berenice. **Transvi@dos**: gênero, sexualidade e direitos humanos. Salvador: Edufba, 2017.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 3ª ed., São Paulo. Perspectiva, 2003.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. De Xangô a Candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano (From Xangô to Candomblé. **Horizonte**, [s.l.], v. 11, n. 29, p.13-28, 27 mar. 2013. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
- CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. 9. ed. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2008.
- FERRETTI, Mundicarmo. Oralidade e transmissão do saber nas religiões afro-brasileiras. In: ALMEIDA, Adroaldo J.; SANTOS, Lyndon de A.; FERRETTI, Sergio F. (Org.). **Religião, raça e identidade**. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 123-128.
- FREITAS, Martha. Transgêneros (travestilidades). In: VIEIRA, Tereza Rodrigues (Org.). **Minorias Sexuais**: Direitos e preconceitos. Brasília: Consulex, 2012. p. 301-317.
- KULICK, Don. **Travesti**: Prostituição, sexo, gênero cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.
- LAGOS, Nilza Menezes Lino. **Segredos e Intrigas**: Relações entre violências de gênero e o processo de masculinização nas lideranças de práticas religiosas afro-brasileiras em Porto Velho (RO). 2012. 220 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012. Disponível em: <<http://pct.capes.gov.br/teses/2012/33017018001P0/TES.PDF>>. Acesso em: 18 abr. 2019.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2. ed. Rio de Janeiro: Ufrj, 2002.
- MELO, Miguel Angelo Silva de. Lgbtphobia na tradição religiosa lorubá do Ifá: especulações e práticas da heteronormatividade. **Odeere (uesb)**, [s.l.], v. 3, n. 3, p.94-130, jan/jun. 2017. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia/Edicoes UESB. <http://dx.doi.org/10.22481/odeere.v3i3.1575>. Disponível em: <<http://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/1575/1358>>. Acesso em: 20 jun. 2018.
- MESQUITA, Ralph Ribeiro. Entre homens, mulheres e deuses: Identidade, gênero e (homo)sexualidade no contexto religioso afro-brasileiro. **Gênero**, Niteroi, v. 4, n. 2, p.95-117, 1. sem. 2004. Disponível em: <<http://www.revistagenero.uff.br/index.php/revistagenero/article/view/248/168>>. Acesso em: 09 jun. 2018.
- MUSSKOPF, André Sidnei. **Uma brecha no armário**: Proposta para uma teologia gay. São Leopoldo: Fonte Editorial, 2015.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- SANTOS, Ailton da Silva. O gênero na berlinda: reflexões sobre a presença de travestis e mulheres transexuais nos terreiros de candomblé. in: seminário internacional enlaçando

sexualidades, 3., 2013, Salvador. **Anais...** . Salvador: Uneb, 2013. p. 1 - 19. Disponível em: <<http://www.uneb.br/enlacandosexualidades/files/2013/06/O-g%C3%AAnero-na-berlinda-reflex%C3%B5es-sobre-a-presen%C3%A7a-de-travestis-e-mulheres-transexuais-nos-terreiros-de-candombl%C3%A9.pdf>>. Acesso em: 05 jul. 2018.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 35-81.