



UFPB

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

CENTRO DE EDUCAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

TIAGO ALVES CALLOU

TRANSVIVÊNCIAS NOS TERREIROS: TRANSGENERIDADES E RELIGIÕES

AFRO-BRASILEIRAS

JOÃO PESSOA – PB

2024

TIAGO ALVES CALLOU

**TRANSVIVÊNCIAS NOS TERREIROS: TRANSGENERIDADES E RELIGIÕES
AFRO-BRASILEIRAS**

Defesa apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências das Religiões.

Orientação: Dr^a. Dilaine Soares Sampaio.

JOÃO PESSOA – PB

2024

Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

C163t Callou, Tiago Alves.

Transvivências nos terreiros : transgeneridades e religiões afro-brasileiras / Tiago Alves Callou. - João Pessoa, 2024.

110 f. : il.

Orientação: Dilaine Soares Sampaio.
Tese (Doutorado) - UFPB/CE.

1. Religiões afro-brasileiras. 2. Transgeneridade - Estudos. 3. Pessoas trans - Violência. 4. Ciências Empíricas da Religião. I. Sampaio, Dilaine Soares. II. Título.

UFPB/BC

CDU 259.4 (043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

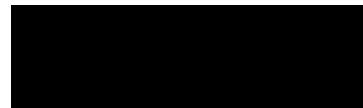
TRANSVIVÊNCIAS NOS TERREIROS: TRANSGENERIDADES E RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

TIAGO ALVES CALLOU

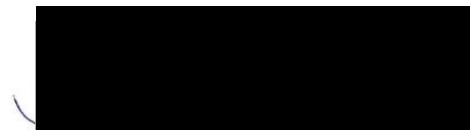
Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Dilaine Soares Sampaio
(orientadora)



Nilza Menezes Lino Lagos
(membro-externo/TJRO)



André Sidnei Musskopf
(membro-externo/UFJJF)



Vicente Tchalian
(membro-externo/UFMT)



Rita Cristiana Barbosa (membro-interno)

Aprovada em 29 de julho de 2024

Dedico esta pesquisa primeiramente a todas as pessoas trans* que resistem e sobrevivem todos os dias nessa sociedade patriarcalista, transfóbica e sexista. Que esse trabalho possa ser fonte de resistência e inspiração como foi para mim. Também dedico a minha família, que mesmo não compreendendo meu amor pela temática, nunca tolheu meus sonhos acadêmicos.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente, gostaria de agradecer a todas as pessoas trans* que contribuíram com o presente trabalho, seja com entrevistas, conversas, inquietações ou críticas. Em especial à Mãe Ana, Lucas e George, interlocutores/as da pesquisa, que, mesmo não sendo seus nomes verdadeiros — pois optei pelo uso de nomes fictícios para preservar suas identidades —, foram fundamentais para os debates levantados. Esses diálogos das transvivências foram primordiais para a construção da tese e para a minha construção plural de mundo.

Agradeço à minha orientadora, a professora Dra. Dilaine Soares Sampaio, por vários motivos: o primeiro, por ter acreditado na minha pesquisa e na relevância dos estudos da transgeridez e religião; o segundo, por toda a empatia e acolhimento para comigo durante os meus processos de adoecimento depressivo e ansioso ao longo da jornada do doutoramento; o terceiro, por todos os conselhos e apoio para a vida acadêmica e pessoal, por toda a disponibilidade e apoio. Dilaine, muito obrigado!

Não poderia esquecer do meu primo, quase irmão, Leonardo Calou, por todas as conversas, desabafos, reclamações e risadas. Obrigado por sempre estar presente na minha vida, mesmo na distância. Gratidão.

Agradeço à minha mãe por sempre me apoiar e estar ao meu lado, acreditando em tudo que me proponha a fazer, que sonha comigo e sempre me impulsiona a ser o meu melhor todos os dias.

Por fim, agradeço a todas/os que colaboraram de alguma forma na produção dessa pesquisa.

“Mandiga de travesti só bixa sabe desfazer. E mandiga de bixa só travestir consegue desmontar. É feitiço que traz aqué e coragem para dançar e roubar heranças. É macumba braba que protege os testículos femininos e massageia os músculos das que dão a cara à tapa todo dia. Eu escolho canela-de-velho, arnica e cera de carneiro para curar minhas dores do gênero. Eu consagro hibisco e cera de abelha com águas das cachoeiras, e espalho essa pomada em minha pele negra quando estou perdida na ventania e preciso aterrissar”

(BRASILEIRO, 2019, p.08).

RESUMO

A presente pesquisa visou abordar as trajetórias das pessoas trans* dentro de três religiões afro-brasileiras – Umbanda, Candomblé e Catimbó/Jurema –, em uma perspectiva ampla, a partir da etnografia multisituada, perpassando pelas transições, histórias de vida e violências sofridas pelas/os interlocutoras/es. Tratou-se de um trabalho no âmbito das Ciências Empíricas da Religião, em diálogo com a Antropologia. A análise abordou a construção do conceito de gênero e da transgeneridade, bem como as suas problematizações, transpassando pelas religiões afro e afro-indígenas, principalmente sobre a pertença dos corpos trans* nas ritualísticas afro-brasileiras. Como objetivo geral, foram analisadas as trajetórias das pessoas transgêneras dentro das religiões afro-brasileiras e as respectivas implicações das suas transições dentro do ambiente religioso. Já os objetivos específicos foram: realizar um debate sobre a construção da categoria gênero e a evolução até os estudos da transgeneridade; analisar os debates sobre a transgeneridade e as religiões afro-brasileiras, dentro dos autores considerados clássicos e dentro de um estado da arte; abordar a transfobia religiosa dentro das religiões afro-brasileiras, bem como as violências que as/os adeptas/os sofrem; analisar as trajetórias e transvivências nos terreiros e as resistências das pessoas transgêneras na religião. A relevância da pesquisa se alicerça na escassez de trabalhos debatendo transgeneridade nas religiões afro-brasileiras, principalmente dentro da área de Ciências da Religião, que apesar de ter análises sobre gênero e religião, ainda estão, na grande maioria, dentro de concepções binárias e feministas. Ao final, pretendeu demonstrar que a inserção dos corpos trans* dentro das ritualísticas pode ocorrer a partir do conceito de Butler (2018) de performance corpórea e a reivindicação do espaço pela simples presença dos corpos, independentemente de verbalizações. Assim, as transvivências nos terreiros são uma manifestação silenciosa de reivindicações de pertença e espaço, combatendo as cismas nos terreiros e transfobias religiosas dentro da religião e da ritualística, local em que seus corpos devem ser respeitados, bem como as suas identificações de gênero.

Palavras-chave: Transgeneridade. Religiões Afro-indígenas brasileiras. Violência. Histórias de vida. Ciências Empíricas da Religião.

ABSTRACT

The present research aimed to address the trajectories of trans* individuals within three Afro-Brazilian religions – Umbanda, Candomblé, and Catimbó/Jurema – from a broad perspective, using multisited ethnography and considering transitions, life histories, and experiences of violence endured by the interlocutors. This study was situated within the field of Empirical Sciences of Religion, in dialogue with Anthropology. The analysis examined the construction of the concept of gender and transgenerity, as well as their problematizations, traversing Afro and Afro-Indigenous religions, with particular attention to the belonging of trans* bodies within Afro-Brazilian ritual practices. The general objective was to analyze the trajectories of transgender individuals within Afro-Brazilian religions and the implications of their transitions in religious contexts. The specific objectives were: to engage in a debate on the construction of the category of gender and its development toward the studies of transgenerity; to analyze the debates on transgenerity and Afro-Brazilian religions in relation to both classical authors and the state of the art; to address religious transphobia within Afro-Brazilian religions, as well as the forms of violence experienced by adherents; and to analyze trajectories and trans-lived experiences in terreiros, as well as the resistances of transgender individuals within religion. The relevance of this research lies in the scarcity of studies addressing transgenerity in Afro-Brazilian religions, particularly within the field of Religious Studies, which, despite engaging with analyses of gender and religion, largely remain within binary and feminist frameworks. Ultimately, the research sought to demonstrate that the inclusion of trans* bodies in ritual practices can occur through Butler's (2018) concept of bodily performance and the reivindication of space through the simple presence of these bodies, regardless of verbal articulations. In this way, trans-lived experiences in the terreiros represent a silent manifestation of claims for belonging and space, challenging cisnormativity in terreiros and religious transphobia within both religion and ritual, where their bodies and gender identifications must be respected.

KEYWORDS: Transgenderism. Afro-Brazilian Religions. Violence. Life Stories. Empirical Sciences of Religion.

LISTA DE ABREVIASÕES

ANTRA	Associação Nacional de Travestis e Transexuais
ADI	Ação Direta de Inconstitucionalidade
ADO	Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão
ADPF	Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental
GGB	Grupo Gay da Bahia
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
LGBTQIAPN+	Lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, <i>queer</i> , intersexuais, assexuais, pansexuais, não-binários e mais
LGBTQQICAAPF2K+	lésbicas, <i>gays</i> , bissexuais, transgêneros, <i>queer</i> , questionando, intersexuais, curiosos, assexuais, aliados, pansexuais, polissexuais, familiares, 2-espíritos e kink
STF	Supremo Tribunal Federal
Trans*	Termo guarda-chuva para identidades não cisgêneras
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UFRN	Universidade Federal do Rio Grande do Norte
TGEU	Trangender Europe

Sumário

INTRODUÇÃO	12
1 O CORPO EM CONSTRUÇÃO	21
1.1 A construção da categoria <i>gênero</i>	22
1.2 Pessoas transgêneras e a construção da subjetividade.....	29
1.3 Considerações parciais.....	38
2 LACRANDO NAS PESQUISAS AFRO: OS PESQUISADORES SÃO DO BABADO?	40
2.1 Os caminhos do <i>gênero</i> e da transgeneridade na produção acadêmica afro-brasileira.	40
2.2 Um sobrevoo nas pesquisas sobre transgeneridade e religiões afro-brasileiras....	49
2.3 Nos caminhos da transvivência os encontros se tornam histórias de vida.....	56
2.4 Considerações parciais.....	63
3 A DOR SILENCIADA NOS TERREIROS	64
3.1 Transcídio, transfobia e direitos humanos: re(significações) no território brasileiro	65
3.2 Processos transfóbicos e cismorma dos/nos terreiros	75
3.3 Considerações parciais.....	82
4 TRANSVIVÊNCIAS NOS TERREIROS	83
4.1 As idas e vindas na busca do equilíbrio entre corpo e religião.	84
4.2 O orixá proibiu? Dilemas sobre a transição de <i>gênero</i> nos terreiros.....	91
4.3. Meu corpo, minhas regras e meu orixá: resistências trans* nas vivências de terreiro.	95
4.4. Considerações parciais.....	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
REFERENCIAS	104
APÊNDICE	109
GLOSSÁRIO	110

INTRODUÇÃO

Inicialmente, gostaria de explanar os caminhos que percorri e que me trouxeram ao debate da temática apresentada nessa tese de doutoramento. Desde de 2015, implicado pela minha própria busca de identificação com uma forma de gênero e de sexualidade, bem como um desejo de conhecer melhor a multiplicidade de produções que se apresentam sobre esses modos de vida (Foucault, 2015), direcionei meu olhar para os estudos sobre essas categorias, buscando me aprofundar sobre a que me sentia mais implicado, a transgeneridade e as questões que a envolvem. No início dessa trajetória por um eixo de estudos, estava com o olhar mais voltado para as perspectivas feministas, sob uma análise binária e cisgênera¹, engatinhando e descobrindo o universo dos estudos de gênero. Universo esse, que possui uma tendência a expandir em perspectivas cisgêneras, principalmente nas análises feministas, que dependendo da abordagem feminista, pode até segregar e marginalizar corpos que não seguem a estética e padronização sociocultural do ser dito como feminino².

Quando decidi ingressar na pós-graduação, resolvi pesquisar transgeneridade, inicialmente na interseção com o Direito, pensando o acesso à justiça e resolução de conflitos no processo civil para este público (Callou, 2017), que resultou no trabalho de conclusão do curso de especialização em Processo Civil, ofertado pela Universidade Regional do Cariri – URCA. Posteriormente, passei para os estudos de religião e no mestrado analisei as histórias de vida das travestis e mulheres transexuais nas romarias de Padre Cícero (Callou, 2019), pesquisa essa que me possibilitou ampliar o universo de debates sobre gênero e religiões e, principalmente, questionar: por que as temáticas da transgeneridade e religião são pouco pesquisadas? Ou indo além, porque a transgeneridade é pouco pesquisada?

É evidente que na última década houve um crescimento dos debates sobre a população LGBTQIAPN+³ no Brasil, principalmente com a invasão da temática nas mídias, nas revistas culturais e do entretenimento, podendo ser constatado, por exemplo, com a presença de um personagem transgênero na novela “A força do querer”⁴ exibida na Rede Globo de Televisão,

¹ Cisgeneride é o termo utilizado para designar pessoas que se identificam com o gênero dito como correspondente ao sexo biológico.

² É necessário citar o embate existente entre as feministas radicais – RADFEM e o transfeminismo, uma vez que as RADFEM não reconhecem as mulheres trans* como mulheres.

³ Uma das possíveis siglas que representa o movimento de lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, queer, intersexuais, assexuais, pansexuais, não-binários e mais.

⁴ Telenovela brasileira da escritora Glória Perez, que teve seu primeiro episódio na data de 03 de abril de 2017, finalizando na data de 20 de outubro de 2017.

onde a personagem Ivana realizava um processo de transição de gênero no decorrer da trama, finalizando a telenovela identificando-se como Ivan.

Também é importante já pincelar algumas críticas às cobranças sociais feitas sobre os corpos transgêneros. Nem todas as pessoas que transitam de gênero desejam alterar seus corpos ou seguir normas socioculturais de comportamentos ditas como de um determinado gênero. Inclusive têm pessoas que não desejam se enquadrar com um gênero ou com nenhum. E todo esse processo, ou não processo, não pode ser utilizado para validar ou desvalidar uma vivência transgênera. Esses corpos vão além da estética e das expectativas projetadas por uma sociedade cisheteronormativa⁵.

No final do meu curso de mestrado em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB, questionei-me sobre a inserção da população transgênera nas religiões afro-brasileiras, em especial as suas trajetórias, vivências e proibições, principalmente dentro da ritualística religiosa, refletindo como esses corpos são aceitos no rito, como essas vivências são incorporadas na religião e quais seriam os procedimentos de acolhimento dessas pessoas.

Esse despertar para a temática surgiu no meio de uma das minhas entrevistas da dissertação (Callou, 2019), quando uma das interlocutoras se apresentou como católica umbandista, relatando essa múltipla pertença religiosa, e narrando sobre como foi aceita pela umbanda, espaço em que poderia ser “ela mesma”, ou seja, uma mulher transexual.

Sempre ouvi, no meio popular, que as religiões afro-brasileiras são as mais inclusivas, crença que afirma aceitar a todas as pessoas sem restrições. Todavia, quando se aborda a temática da transgeneridade, é comum se deparar com interditos, proibições, divergências, mesmo que sejam sutis, disfarçadas, discretas. A cisgenerideade cria normas e padrões que segregam e subalternizam a população LGBTQIAPN+, e o meio religioso não escapa dessas influências normativas sociais, podendo as reproduzir ou ressignificar.

Nesse contexto, surgiu a ideia de abordar sobre as transvivências nas religiões afro-brasileiras. Assim, pretendia analisar as vias, os caminhos que as pessoas transgêneras percorrem no âmbito religioso para ter acesso a suas crenças. O que passaram e passam, as proibições, violências e segregações que tiveram que se submeter, na busca da aceitação e do sentimento de pertença, bem como as estratégias de resistência que produzem para fugir das normas religiosas que lhes impedem de manifestarem na construção de outros corpos gendrados. Também procurei compreender como a percepção dos pais e mães de santo podem

⁵ Nomenclatura que reúne as concepções de normatividade social, cisgenerideade e heterossexualidade.

alterar as passagens dessas/es filhas/os por suas casas, bem como analisar as divergências de entendimentos das casas de axé.

A sociedade brasileira é embutida de padrões socioculturais sexistas, racistas, lgbtqiapn+fóbicos, que segregam e marginalizam quem não se enquadra nesse local de sujeito branco, homem, cisgênero, heterossexual e classe média; realizando recortes de gênero, sexo, sexualidade, raça, classe, entre outros. Esses conjuntos de preconceitos reforçam a marginalização da população subalternizada que fomenta as violências, limitações de acesso à educação, trabalho, entre outros.

Aqui começo alguns questionamentos/hipóteses que acabam sendo levantados no acompanhar das pessoas transgêneras nas práticas religiosas que vivenciam. A partir de algumas percepções me pergunto por que a população transgênera não tem acesso as religiões, as crenças que desejam seguir ou aderir? A concepção da vontade não consegue ultrapassar as barreiras sociais da segregação, que cerceiam essas pessoas. Em alguns casos, existem em credos e crenças, obrigatoriedades que colocam a cisgenderidade como pré-requisito para a vivência religiosa. Todavia, até que ponto isso é uma norma da religião/crença e até onde é uma internalização dos preconceitos socioculturais? Surge assim, uma linha tênue de debate, questionando o papel da/o adepta/o e da/o religiosa/o. De um lado, o seu direito de expressão e pertença religiosa, do outro, a manifestação e projeção no meio religioso de subalternizações e cerceamento religioso.

A relevância e justificativa da pesquisa está pautada na escassez de estudos sobre a transgeneridade dentro da área que intersecciona conteúdos de assuntos sobre gênero e religião, principalmente no que diz respeito às suas inserções em religiões afro-brasileiras. Considerando a transversalidade religiosa que tal campo de cultos se pluraliza, considerei restringir a pesquisa a Umbanda, o Candomblé e o Catimbó/Jurema, por considerar necessário fazer um recorte metodológico, mas também pelo encontro com os sujeitos da pesquisa e as religiões que se identificam.

É importante, mesmo que de forma breve, pois não é o foco da presente tese, tecer uma crítica à área das ciências das religiões e seu déficit em estudos voltados para a transgeneridade, seja no âmbito de pesquisas desenvolvidas nos departamentos, ou seja nas estruturas curriculares das graduações. A título de exemplo o bacharelado e licenciatura em ciências das

religiões da Universidade Federal da Paraíba não possui no seu projeto pedagógico do curso⁶ disciplinas que trabalhem transgeneridades e religião. Havendo apenas as seguintes disciplinas: Gênero e Religião⁷ e Gênero, Sexualidade e Religião⁸, que possuem ementário totalmente binário, cisgênero e utilizando o termo gênero como sinônimo de feminismo.

Ao pesquisar por trabalhos nessa temática, especialmente no banco de dados da CAPES⁹, inseri como parâmetros de pesquisa as palavras: transgeneridade, travestilidade, trans e religiões afro-brasileiras. Essa busca resultou numa lista imensa de trabalhos, mas quando analisados, tratavam de outros assuntos, como homossexualidade, gênero em uma análise cisgênera, aspectos das religiões, entre outros. Sobre a temática da transgeneridade e religiões afro-brasileiras em específico, não.

Entre essas pesquisas, gostaria de destacar: “Tradição e tabu: um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras”, de autoria do pesquisador Milton Silva dos Santos, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP; e “Loce Loce Metá Rê Lê! Homossexualidade e transe(tividade) de gênero no candomblé-de-nação”, de autoria de Luís Felipe Rios do Nascimento, da Universidade Federal do Pernambuco – UFPE. Ambas as pesquisas de mestrado que trabalharam com as religiões afro-brasileiras e aspectos da homossexualidade na religião.

Quando se pensa nos clássicos sobre as pesquisas de gênero¹⁰ (em uma concepção cisgênera) e sexualidades no contexto religioso afro, é corriqueiro se remeter a Peter Fry (1977; 1982) e Ruth Landes (2002). No tocante a Landes (2002), em sua obra *A cidade das mulheres*, alude-se quando numa análise, ainda muito engendrada por olhares heteronormativos da homossexualidade, coloca o sujeito gay passivo como um indivíduo que deseja ou assume o papel de sujeito feminino ou da fêmea, dentro de uma concepção binária masculino/feminino, macho/fêmea. É necessário realizar algumas ressalvas no tocante a essa crítica à Landes, uma vez que a sua pesquisa foi realizada no final da década de 30, período em que não existiam os

⁶ Conforme dispõe no site da Universidade Federal da Paraíba, o plano político pedagógico do curso de bacharelado em ciências das religiões foi regulamentado pela resolução nº 52/2021, datado de 17 de novembro de 2021.

⁷ Ementa: As deusas primitivas. A mulher na mitologia. Matriarcado e Matrilinearidade. A mulher nas religiões monoteístas. Consequências da Revolução Sexual dos anos 60. Novos conceitos de Mulher e Feminino.

⁸Ementa: As deusas primitivas. Matriarcado e Matrilinearidade. Desvalorização da mulher nas religiões monoteístas. Revolução Sexual dos anos 60 e suas consequências. Pedofilia e religião.

⁹ O banco de dados da CAPES foi escolhido para realizar a pesquisa por ser um dos maiores bancos de dados contendo dissertações e teses. Todavia, existem vários outros bancos de dados e sites para realização das buscas de publicações.

¹⁰ “As pioneiras nas abordagens de gênero dentro das práticas religiosas afro-brasileiras foram Ruth Landes (1967), Patrícia Birman (1995), Laura Segato (1995) e Terezinha Bernado (2005)” (LAGOS, 2012, p. 35).

debates da transgêneridade e afins. No entanto, é preciso relatar e problematizar a forma que essas pessoas eram compreendidas e descritas nas pesquisas. Essa temática será aprofundada no tópico 2.1.

No tocante a Peter Fry, ele é o primeiro a falar de homossexualidade nos cultos afro-brasileiros, depois do trabalho de Landes (Birman, 2005, p. 407), lançando em 1977 o texto “mediunidade e sexualidade”, e, posteriormente, em 1982, “homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros”. Destaco ainda que é de sua autoria a apresentação de 2^a edição do livro de Ruth Landes *A cidade das Mulheres*, lançado em 2002.

Existem intervalos/lacunas entre os clássicos da literatura e as novas publicações. Pensando em um levantamento do estado da arte desse conjunto, considerei necessário fazer um aprofundamento sobre as temáticas da transgêneridade dentro do ambiente religioso afro-brasileiro.

A religiosidade afro-brasileira constitui-se num tema bastante explorado em pesquisas antropológicas e sociológicas. Embora muitas pesquisas tenham sido dedicadas a temas relativos à cultura e às religiões afro-brasileiras, as questões de gênero foram pouco contempladas (Lagos, 2012, p. 34).

Nesse contexto, é de suma importância dar destaque as falas e histórias de vida das pessoas transgêneras dentro das religiões afro-brasileiras, perpassando por suas transições, aceitações e exclusões, no qual, busquei evidenciar as realidades que esses sujeitos vivem dentro dos ambientes religiosos, sejam eles de liberdade e acolhimento ou de exclusão e julgamento.

Assim, a partir dessas histórias, serão traçadas as violências sofridas nas religiões afro e questionar se elas são realmente as mais inclusivas nas temáticas de gênero; ou se reproduzem as segregações patriarcalistas, sexistas e transfóbicas, reforçadas socialmente.

Como tese, pretendo defender que a simples presença do corpo transgênero na ritualística afro-brasileira representa a reivindicação de pertença à religião, através da performatividade corpórea (ou performatividade de assembleia/das massas). Ou seja, não é necessário verbalizar a reivindicação para ser membro da religião; o simples fato do sujeito transgênero estar participando da ritualística – seja como filha/o ou visitante – já é uma reivindicação de pertença e de inserção na religião. Soma-se a isso, o reconhecimento das demais pessoas de aqueles sujeitos – transgêneras/os – serem filhas e filhos de santo e que seus nomes e corpos devem ser respeitados.

Para tal, será utilizado a teoria performativa das massas ou de assembleia, proposta pela filósofa Judith Butler (2018), deslocando essa teoria do campo filosófico/político para o religioso, compreendendo que, a reunião das pessoas transgêneras para as vivências da ritualística afro-brasileira é um encontro de massas/assembleia, e como tal, a partir da teoria performativa, esses corpos reivindicam direitos, simplesmente por sua presença no ambiente, independentemente da verbalização.

Como objetivo geral desta tese, foi analisado as trajetórias das pessoas transgêneras dentro das religiões afro-brasileiras e as respectivas implicações das suas transições dentro do ambiente religioso.

Como objetivos específicos que direcionam e modelam a pesquisa, enumero quatro a serem alcançados, são eles:

- 1) realizar um debate sobre a (des)construção da categoria gênero e a evolução até os estudos da transgeneridade;
- 2) analisar os debates sobre a transgeneridade e as religiões afro-brasileiras, tanto na perspectiva das autoras e dos autores considerados clássicos quanto no olhar de autoras/res mais recentes, através da elaboração de um estado da arte;
- 3) abordar a transfobia religiosa no âmbito das religiões afro-brasileiras, bem como as violências que as/os adeptas/os sofrem;
- 4) analisar as transvivências nos terreiros e as resistências das pessoas transgêneras na religião.

Na área da religiosidade afro-brasileira, existe um vasto campo de pesquisa, assim, a presente tese será limitada as histórias de vida das pessoas transgêneras participantes das religiões afro, entre elas o Candomblé, Umbanda e o Catimbó/Jurema. Proponho através do estudo do presente tema, realizar uma pesquisa etnográfica multisituada com os relatos das pessoas transgêneras participantes dos contextos religiosos citados, bem como analisar as suas trajetórias e subjetividades que perpassam as suas transições, sejam elas religiosas, sociais ou de gênero.

Para chegar a esta concepção multisituada do metier antropológico é fundamental, primeiro, considerar a complexidade da vida moderna, nas suas variadas formas de redes e teias de relações sociais, e, em segundo lugar, mudar os formatos “tradicionais” da própria pesquisa etnográfica. Num formato “tradicional” de se fazer etnografia clássica, indica Wolf (2003), teríamos geralmente a descrição concentrada de uma cultura associada a um pequeno grupo social, ou, até mesmo, a uma nação. Com relação a isso, o autor propõe uma visão mais ampla, interconectada, até mesmo rizomática sobre os termos cultura, ação social e sociedade, buscando compreender

melhor como os agentes se relacionam em redes de relações locais, regionais, nacionais e até mesmo internacionais (BAEZ, 2016, p.19).

Optei pela metodologia etnográfica multisituada por permitir uma análise mais ampla do campo, ultrapassando métodos tradicionais da antropologia, em que se analisava um único local ou comunidade. A população trans*, adepta às religiões afro-brasileiras, não se encontra concentrada em um determinado terreiro/casa ou uma localidade, está espalhada em vários terreiros/casas, cidades e estados. Assim, a pesquisa em múltiplos locais, seguindo conexões, proporcionou uma melhor análise, percepção e construção do campo a partir de pessoas trans* adeptas às religiões afro-brasileiras.

O trabalho de campo foi realizado nos estados da Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Rondônia e Ceará, principalmente por entrevistas on-line, mas com algumas visitas in loco. Devido a pandemia de Covid-19¹¹, causada pelo vírus SAR-CoV-2, houveram alterações na execução da pesquisa. A pandemia começou após o aparecimento dos primeiros casos em dezembro de 2019 na República Popular da China, que se espalhou pelo mundo. No Brasil, ela teve início com a incidência do aparecimento do vírus no carnaval seguinte, no ano de 2020. O Covid-19 afetou e continua afetando pessoas de diferentes formas, principalmente no âmbito emocional e psíquico.

Em decorrência do acontecimento e acometimento da pandemia, a pesquisa que antes previa a realização de entrevistas presenciais, bem como a defesa para o ano de 2023, precisou ser repensada e reformulada, se produzindo outro caminho metodológico, no qual foi pensado como estratégia o uso dos recursos virtuais e tecnológicos como as entrevistas através do aplicativo *zoom* e *google meet*, para obtenção de dados.

Para a presente pesquisa foram realizadas quatro entrevistas: uma com uma participante que se autoidentificou como mulher transexual, duas com participantes que se autoidentificaram como homens transexuais e uma com um pai de santo que se autoidentificou como cisgênero.

Nome ¹²	Autoidentificação de gênero	Religião

¹¹ Segundo a Organização Pan-Americana de Saúde, em 11 de março de 2020, a COVID-19 foi reconhecida como uma pandemia pela Organização Mundial de Saúde.

¹² A escolha dos nomes fictícios foi realizada de forma aleatória, utilizando o primeiro nome que vinha à cabeça no momento das transcrições. A utilização desses nomes surge de uma demanda pessoal de não prejudicar as/os entrevistadas/os na sua vida de práticas religiosas.

George	Homem Trans	Umbanda
Ana	Mulher Trans	Candomblé/Catimbó
Lucas	Homem Trans Não Binário	Umbanda
Pai André	Homem Cis	Candomblé

As entrevistas foram realizadas de forma livre, em um diálogo com o propósito de obter a narrativa das histórias de vidas das/os interlocutoras/es, bem como as suas trajetórias religiosas, sendo utilizados nomes fictícios das/os entrevistadas/os, com a respectiva autorização.

Em relação as transcrições das entrevistas, não foram realizadas alterações, nem correções de palavras. Da forma que as/os interlocutoras/es falaram, foi transcrito. Essa forma de trabalhar com as transcrições é uma escolha pessoal, na qual busco dar ênfase a forma e construção das narrativas compartilhadas nas entrevistas, preservando assim aspectos linguísticos, vícios de linguagem e gírias que podem identificar regionalidades e as culturas nas quais os sujeitos estão inseridos.

Os caminhos percorridos na composição da tese me levaram a propor quatro capítulos, sobre os quais penso ser necessário explaná-los para que se compreenda o percurso de todo o trabalho. O primeiro capítulo irá abordar os debates sobre a categoria gênero e suas interlocuções com a transgeneridade, problematizando os conceitos e apontando percepções contemporâneas. O segundo capítulo trará os debates sobre a transgeneridade nos estudos afro-brasileiros, perpassando pelos clássicos até os trabalhos atuais (estado da arte), observando problemáticas nessa intersecção de análise e questionando a estrutura das performatividades de gênero nas ritualísticas afro-brasileiras.

No tocante ao terceiro capítulo, será trabalhada a dor silenciada nos terreiros. As violências que perpassam os corpos transgêneros, que podem ser desde violências simbólicas até violências físicas, bem como a resistência da população transgênera de terreiro, mesmo submetidas ao silenciamento. O quarto e último capítulo tratará sobre as transvivências nos terreiros, os percursos desse grupo de pessoas dentro do axé e as ações e relações dos adeptos com as lideranças religiosas, o meio religioso (terreiro) e com os orixás.

Por fim, é salutar explanar o lugar de fala que parto em rumo à análise da pesquisa pretendida. “O lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse lugar. Porém,

o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas” (RIBEIRO, 2019, p. 69). Sou um homem branco, cisgênero, politeísta e gay. Demarco esses marcadores para relatar meu ponto de partida em busca dos estudos de gênero, compreendendo os meus privilégios e que a minha interpretação dos fatos analisados é uma entre várias possibilidades.

Mesmo fazendo parte da sigla LGBTQIAPN+, comproendo que não existe uma luta uníssona de reivindicações, e entre elas, as lutas das pessoas transgêneras são subalternizadas e invisibilizadas, por vários fatores que serão analisados no decorrer da tese. Necessário se faz abordar a sigla e seu crescimento nos últimos anos. Existem dois movimentos, opostos, quando se trata da sigla da comunidade.

O primeiro reivindica a inserção de novas letras, e por consequência, gerar visibilidade para mais grupos. Destaco que essas lutas perpassam por disputas de poder, políticas públicas e, principalmente, a busca por um lugar de fala.

Na contramão, existe um movimento que critica o aumento da sigla por torná-la impronunciável e incompreensível para a população no geral, por envolver muitas denominações e grupos, acarretando embaralhamento das definições dos componentes da sigla. Não existe um termo correto, podendo se observar no campo várias formas de se referências a comunidade, desde GLS¹³, primeira sigla utilizada, passando por LGBT¹⁴ - meados da década de 90-, que foi a mais difundida, até chegar na LGBTQQICAAPF2K+¹⁵, última alteração após a entrada de novos grupos na sigla.

Mas, antes de compreender os debates da inserção dos corpos transgêneros nas religiões afro-brasileiras e as temáticas de subalternização social, é necessário entender os caminhos de construção, reconstrução e desconstrução do gênero.

¹³ Sigla que significa Gays, Lésbicas e Simpatizantes.

¹⁴ ““O GLS é uma sigla do mercado e não do movimento. Não há um movimento de negros e simpatizantes ou de sem-terra e simpatizantes”, era uma afirmação insistentemente repetida nesse período. Essa explicitação de uma demarcação de limites entre movimentos e mercado tinha diversas origens. Tais origens iam além da postura, defendida atualmente pelo grupo, que aponta mercado e movimento como iniciativas com origens e objetivos distintos, e para um cuidado em preservar a autonomia do movimento frente às ações do mercado. Naquele contexto, uma dessas origens era a crítica a “uma ilusão de cidadania” construída a partir do potencial de consumo e de diversificação de ofertas do mercado segmentado, que estava, também, de certo modo, ligada, no discurso de alguns militantes, à ideia de uma contraposição entre vivência da homossexualidade restrita aos limites do “gueto” e adesão a um modelo mais politicamente engajado de vivência da homossexualidade”. (FACCHINI, 2002, p. 200).

¹⁵ Sigla que significa lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, queer, questionando, intersexuais, curiosos, assexuais, aliados, pansexuais, polissexuais, familiares, 2-espíritos e kink.

1 O CORPO EM CONSTRUÇÃO

Quando abordamos as temáticas da construção do corpo e da corporeidade bem como da identidade estética corporal transpassamos por várias subjetividades que constroem o ser humano nas suas singularidades. Nesse aspecto, compreender a diferença entre corpo e corporeidade é de fundamental importância:

Corpo e corporeidade possuem significados diferentes, embora estejam imbricados. (...) O termo corporeidade, quando abordado, mostra-se mais amplo que o corpo, pois abarca a “influência dos pertencimentos culturais e sociais na elaboração da relação com o corpo” (LE BRETON, 2011, p. 65). Ou seja, a corporeidade é o corpo em relação com o ambiente, com a cultura, com a sociedade e com o outro (Sampaio, 2020, p. 31).

Assim, para fins dessa pesquisa, entende-se corporeidade como essa relação do corpo com o ambiente, cultura e sociedade, com ênfase aos padrões socioculturais, influenciados pelo patriarcalismo e sexism, que ditam normas de como o corpo deve ser e permanecer.

Levando-se em conta essa perspectiva de corporeidade, não podemos criar a ilusão da liberdade das construções corporais, uma vez que esse processo está embutido de normas patriarcistas, binárias, cisgêneras, construções ditatoriais de gênero que cerceiam as liberdades dos sujeitos.

Mas o que seria essa liberdade? Em breves considerações iniciais, seria a autonomia dos sujeitos de ter a construção do seu corpo à maneira que melhor o representar. Seja um corpo gordo, magro, preto, seja um corpo com alterações cirúrgicas, com deficiências, entre outras possibilidades.

As determinações do que deva ser o masculino e o feminino ultrapassam os padrões corporais e adentram nas peculiaridades das gesticulações, trejeitos, timbre vocal, modo de andar e se sentar, entre outros. E nesse ponto, surge uma bifurcação dessa temática, que se embrica com a sexualidade, pois quando o sujeito não corresponde com os padrões esperados para o gênero imposto ao nascimento, surgem os questionamentos – levantados conforme as normativas das representações de gênero – sobre a sua sexualidade. De forma genérica, caso seja um sujeito que nasça com o órgão genital masculino, no nascimento é lhe imposto o gênero masculino, e caso ele não corresponda aos padrões socioculturais impostos a esse gênero, já lançam essa pessoa no campo da sexualidade homoafetiva. Ela pode ser gay, mas também pode não o ser; todavia, a produção subjetiva que modula seu corpo não é pensada, ou levada em

consideração, mas apenas categorizada e enquadrada numa espécie de sujeito (Foucault, 1999), na qual é produzida para representar o desvio das normatividades e padrões contidos nos gêneros.

A construção da corporeidade, nas acepções socioculturais ocidentais majoritárias, está ligada às imposições do binarismo de gênero. Assim, quando se fala em um corpo masculino, por exemplo, espera-se um sujeito forte, com muita massa muscular, viril, que não demonstre emoções, com voz grossa e comportamento marcado pela autoridade, imposição e seriedade. Trata-se de uma construção que se opõe àquela atribuída às mulheres, que devem ser magras, altas, pacientes, ter voz delicada, saber realizar afazeres domésticos e possuir seios e glúteos avantajados — já que esse corpo passa por outro processo implícito: o da objetificação sexual —, devendo ainda ser fiel e submisso ao companheiro.

Essa ditadura *do dever ser*, uma vez que a maioria das pessoas não alcançam esses ideais de estética e comportamento, vão de encontro com a realidade *do ser*¹⁶ — que apesar de ser um ideal coletivo, ainda resguarda uma ideia imagética da subjetividade —, da liberdade da construção das subjetividades que perpassam os sujeitos e as formas de se expressar ao mundo. Expressões essas que representam a perspectiva da essência de quem as constroem e não a reprodução de conceitos ditoriais de uma sociedade que vigia e fiscaliza o que pode ou não ser realizado no corpo. Então, somos ou não somos livres para ter os corpos que queremos? E mais importante, quem resolve lutar contra as imposições sociais possui estabilidade emocional para permanecer reivindicando as suas construções de subjetividades? Essas são algumas questões que serão abordadas nesse capítulo a partir desse momento.

1.1 A construção da categoria gênero¹⁷

Os debates sobre gênero já transpassaram muitas instâncias, desde o uso do gênero como categoria de análise, aos debates dentro do binarismo, as temáticas da transgeneridade, até perspectivas pós-identitárias e de não categorização do gênero. Assim, “discutir gênero é transitar por um conjunto de teorias e de concepções e explicações sobre o que é ser masculino e feminino” (Bento, 2017, p. 107).

¹⁶ A perspectiva utilizada na presente tese sobre a realidade do *ser* é uma perspectiva normativa, uma representação construída a partir de normas sociais coletivas. Uma produção normativa que busca fazer representar.

¹⁷ O termo está rasurado propositalmente, pois será tratado a partir da categoria de rasura de Hall (2014).

Na tentativa de compreender essa construção do surgimento e definição do que se é gênero, busquei analisar algumas pontuais arguições e seus conteúdos que constroem um percurso de pensamento, sentidos e significados para a estruturação da categoria gênero e o que a fundamenta na dualidade, na divisão binária.

O conceito de gênero possui as suas raízes na obra do psicólogo e sexólogo John Money, quando em 1955 lançou o texto “*Hermaphroditism, Gender and Precocity in Hyperadrenocorticism: Psychologic Findings*”, o qual utilizava o termo para diferenciar o sexo biológico dos papéis de gênero. Já em 1972, a socióloga britânica Ann Oakley lançou o seu livro “*Sex, Gender and Society*”, argumentando que as diferenças entre homens e mulheres percorriam construções sociais e não meramente biológicas. Em seguida, no ano de 1986, a historiadora Joan Scott lançou a sua famosa obra “*Gender: A Useful Category of Historical Analysis*”, estabelecendo o gênero como uma categoria analítica e ressaltando as suas relações para a compreensão das estruturas de poder e interações sociais.

De início, já se percebe que existe uma diferenciação entre as categorias de gênero e sexo biológico, sendo ambas distintas e autônomas. O gênero foi lançado no campo da identidade – subjetividade, enquanto o sexo no campo do anatômico, no sentido materializado no corpo dos sujeitos.

Revisando as origens do conceito de gênero, é possível perceber que, em sua gênese, embora traga as marcas de cada cultura, restringiu-se, por um tempo, à experiência da mulher cis, heterossexual, branca, de classe média, magra, sem deficiências – que ocupa uma posição superior e de privilégio social, sendo o ideal performativo a ser alcançado por todas as mulheres (Nascimento, 2021, p. 26).

Sobre a temática do gênero, Joan Scott em entrevista concedida à Revista Mandrágora, ao ser questionada se gênero ainda pode ser considerada uma categoria útil para a análise histórica, respondeu que:

Scott: Eu penso que gênero ainda é uma categoria útil, apesar de sua cooptação por muitas agências internacionais, ONGs, governos e afins. Para mim, gênero representa uma pergunta a ser feita por qualquer sociedade, em qualquer momento: como mulheres e homens estão sendo definidos, um em relação ao outro? Dito de outra forma, dada a impossibilidade de realmente dizer o que as diferenças físicas entre os sexos significam, como as sociedades têm tentado impor significados e mantê-los no lugar? Como os indivíduos têm se imaginado, não se encaixando nessas categorias? Gênero é, em outras palavras, uma norma regulamentadora que nunca funciona plenamente. Assim, as perguntas interessantes são: quem estabelece as definições? Para que fins? Como elas são aplicadas? Como indivíduos e grupos resistem às definições? Se usada dessa maneira, como um conjunto de perguntas cujas respostas não sabemos de antemão, o gênero ainda é uma categoria útil de análise. (Lemos, 2013, p. 162).

Assim, entendendo que a palavra gênero é muito mais do que a sua definição pode suportar, optei pela utilização do conceito de Stuart Hall (2014) de “sob rasura” para trabalhar com a concepção de gênero. Dessa forma, a partir desse momento, a palavra gênero aparecerá rasurada, caracterizando essa outra forma de trabalhar com o conceito: **gênero**.

O sinal de “rasura” (X) indica que eles não servem mais – não são mais “bons para pensar” – em sua forma original, não reconstruída. Mas uma vez que eles não foram dialeticamente superados e que não existem outros conceitos, inteiramente diferentes, que possam substituí-los, não existe nada a fazer senão continuar a se pensar com eles – embora agora em suas formas destotalizadas e desconstruídas, não se trabalhando mais no paradigma no qual eles foram originalmente gerados (Hall, 1995). As duas linhas cruzadas (X) que sinalizam que eles estão cancelados permitem, de forma paradoxal, que eles continuem a ser lidos (Hall, 2014, p. 104).

Vale destacar que a concepção do “sob rasura” de Stuart Hall foi pensada para se articular com um “X” sobre a palavra rasurada, todavia, por questões práticas optei por utilizar a palavra tachada, riscando o texto traçando uma linha ao meio dele. Mesmo com essa alteração, a proposta não muda, que é trabalhar o conceito de forma destotalizada e desconstruída.

Dentre os debates de **gênero**, podemos dividir, principalmente, as discussões acerca do feminismo, binarismo, transgeneridade, concepções não identitárias, entre outras.

Pensando no binarismo dos gêneros, comprehende-se a dualidade de polos, entre o masculino e o feminino, embutidos de normas sociais a serem seguidas, partindo da identificação genital designada ao nascimento, ou até mesmo a partir do exame de ultrassonografia realizado pelas gestantes, que pode identificar o órgão genital do feto. A partir da ciência da genitália, já inicia o ritual de preparação para o nascimento, que perpassa pela compra do enxoval em uma cor que corresponda a genitália da futura criança, por exemplo, menino – azul, menina – rosa.

A hipótese de um sistema binário dos gêneros encerra implicitamente a crença numa relação mimética entre gênero e sexo, na qual o gênero reflete o sexo ou é por ele restrito. Quando o status constituído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência de que homem e masculino podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e mulher e feminino, tanto um corpo masculino como feminino (Butler, 2016, p. 26).

O **gênero** não é algo cristalizado ou definido, ele se materializa no corpo por meio de repetições de padrões impostos, uma performatividade de **gênero**, utilizando o conceito de Butler (2003), no qual esse processo não possui um ponto de partida/início ou um de chegada/fim, sendo algo reproduzido/feito e não algo natural, nato de corpos/sujeitos. Dessa

forma, “o que Butler quer dizer é que o gênero é um ato ou uma sequência de atos que está sempre e inevitavelmente ocorrendo, já que é impossível alguém existir como um agente social fora dos termos de gênero” (Salih, 2017, p. 68).

Nessa linha de pensamento de um processo de desenvolvimento, podemos verificar um imbricamento entre a concepção de gênero proposta por Butler e a de identificação, proposta por Hall (2014). Assim,

Na linguagem do senso comum, a identificação é construída do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal.

[...]

Em contraste com o “naturalismo” dessa definição, a abordagem discursiva vê a identificação como uma construção, como um processo nunca completado – como algo sempre “em processo” (Hall, 2014, p. 106).

Já para Butler (2003):

Se há algo de certo na afirmação de Beauvoir de que ninguém nasce e sim torna-se mulher decorre que mulher é um termo em processo, um devir, um construir de que não se pode dizer com acerto que tenha uma origem ou um fim. Como uma prática discursiva contínua, o termo está aberto a intervenções e re-significações. Mesmo quando o gênero parece cristalizar-se em suas formas mais reificadas, a “cristalização” é uma prática insistente e insidiosa, sustentada e regulada por vários meios sociais (Butler, 2003, p. 33).

Nessa perspectiva, tanto a identificação do sujeito quanto o gênero que ele performatiza constituem um processo que está sempre em construção — um processo inacabado, cuja completude é inalcançável. Trata-se de uma dinâmica em simbiose entre identificação, performatividade e a busca pela materialização do gênero nos próprios corpos. “[...] o gênero é um processo que não tem origem nem fim, de modo que é algo que “fazemos”, e não algo que “somos” (Salih, 2017, p.67). Dessa forma, o gênero pode ser visto enquanto uma categoria múltipla de se pensar a identificação das pessoas.

No tocante a teoria da performatividade, é necessário esclarecer, que segundo Butler (2018), o gênero performativo pode ser compreendido como uma representação:

Então, em primeiro lugar e acima de tudo, dizer que o gênero é performativo é dizer que ele é um certo tipo de representação; o “aparecimento” do gênero é frequentemente confundido com um sinal de sua verdade interna ou inerente; o gênero é induzido por normas obrigatórias que exigem que nos tornemos um gênero ou outro (geralmente dentro de um enquadramento estritamente binário); a reprodução do gênero é, portanto, sempre uma negociação com o poder; e por fim, não existe gênero sem essa reprodução das normas que no curso de suas repetidas representações corre o risco de desfazer ou refazer as normas de maneiras inesperadas, abrindo a

possibilidade de reconstruir a realidade do gênero de acordo com novas orientações (Butler, 2018, p. 39-40).

As imposições sociais do binarismo cerceiam as liberdades individuais dos sujeitos, que são submetidos a regras pré-estabelecidas, lhes emoldurando num quadro de referências que devem ser cumpridas para o alcance do gênero. Essas imposições também entram em choque com a realidade da intersexualidade, que por se só, coloca em cheque o binarismo genético-biológico, mostrando que a própria natureza é mutação e processo, não determinada por oposições, mas continuas transformações. Dessa forma, como estabelecer um padrão quando o sujeito transita entre esses dois universos estabelecidos?

A intersexualidade pode ser compreendida como “[...] a pessoa que nasceu fisicamente entre (inter) o sexo masculino e o feminino, tendo parcial ou completamente desenvolvidos ambos os órgãos sexuais, ou um predominando sobre o outro. Popularmente era conhecido como hermafrodita” (Pereira, 2018, p. 39).

Existia uma prática médica de que, quando nascia uma criança intersexual, analisava-se qual era o órgão genital mais desenvolvido e submetia o recém-nascido a uma cirurgia para a retirada do órgão menos desenvolvido. Chegando-se, assim, ao extremo da tentativa de padronização da corporeidade das pessoas. Ao retirar as subjetividades e individualidades dos sujeitos em nome de padrões socioculturais, não se considerava se aquele indivíduo poderia sofrer algum desconforto psíquico decorrente das alterações impostas ao seu corpo.

Os sujeitos intersexuais, que não são poucos, são os mais invisíveis de todas as categorias sexuais. Provavelmente porque é a que mais desafia o binarismo sexual. A forma de obrigá-la a permanecer invisível é fazendo a cirurgia em idade precoce, para “corrigir”, “normalizar” e transformar o sujeito em uma das duas categorias que sustentam ideologicamente na heteronormatividade. É assim que a cirurgia, e tratamentos hormonais, são impostos como necessidade, sem considerar a violação ao corpo. Essa tentativa de normalização estética do corpo atende aos desejos de quem vê de fora, isto é, ao incômodo causado aos pais, à família e ao campo social. Ao usar as tecnologias para a normalização não se leva em conta que naquele corpo há um sujeito que pode ter sua identidade, ainda a ser construída, violada pela ideologia do binarismo sexual. Tal ato afronta ao princípio constitucional da dignidade humana. (Pereira. P. 47. 2018).

Então no binarismo, o gênero e o sexo só pode ser uno? Pensando esse questionamento sobre a óptica hegemônica binária, a resposta seria sim, mas não representaria a pluralidade de subjetividades das pessoas que compõe a sociedade. Existe a tendência de submeter os corpos a esses padrões, independentemente da vontade, visando o inconformismo e incômodo das normas e representações de gênero. Ou seja, uma pessoa intersexual não necessariamente terá

objeções ao próprio corpo. No entanto, por desafiar a noção de naturalidade do gênero e suas normas — que, teoricamente, não deveriam sequer admitir a existência de exceções —, essas pessoas acabam sendo tratadas como anomalias. Em razão disso, são frequentemente submetidas a procedimentos cirúrgicos ou segregadas por suas corporalidades, sofrendo processos de marginalização social, silenciamento e invisibilidade.

Todos os corpos não hegemônicos são marginalizados, não se podendo criar uma hierarquia de quem é mais violentado pelo silenciamento. Todavia, como Pereira (2018) mesmo informa, o público intersexual é o mais invisibilizado dentro das categorias sexuais, e ao mesmo tempo, o que mais desafia o binarismo sexual, por romper com a naturalidade normativa e permanecer em um entrelugar de dupla pertença.

Essa desestabilização do binarismo que move a necessidade social de colocar esse sujeito em uma caixa e fomentar os procedimentos estéticos para determinar qual o órgão sexual deve permanecer e qual deve ser retirado. Essa dupla pertença é indesejada e aflora questionamentos ao “cistema” (*cisgeneridade + sistema*), principalmente acerca da possibilidade da transitoriedade da identificação e do processo de construção do gênero. Identificação essa que não necessita mais permanecer no campo do ideal cristalizado, imposto e pré-determinado. O sujeito se vê no lugar da escolha, podendo permanecer, mudar ou transitar, nessa fluidez da construção de si.

“Assim, o processo de patologização, criminalização e subalternização das identidades trans* faz parte do interesse do CIStema colonial moderno de gênero” (Nascimento, 2021, p. 101). Sendo empregado a outros campos além das identidades trans* essa concepção de estruturação de uma sistemática cisgênera estruturante das relações interpessoais e de poder. Podendo se compreender também, um heterosistema, que exclui as sexualidades dissidentes e padrões ditos e afirmados como desviantes.

O respeito à identificação das pessoas é de suma importância, tanto no quesito da boa convivência social, como garantia da dignidade da pessoa humana, princípio previsto na Constituição Federal de 1988, que desencadeou vários direitos e garantias para as/os brasileiras/os, em especial para as/os subalternizadas/os, promovendo uma tentativa de isonomia social.

É de conhecimento comum que o Brasil marca recordes em violências de gênero, só no ano de 2021, segundo o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA, houveram mais de

3.858 homicídios cometidos contra mulheres no Brasil¹⁸, além de violências morais, patrimoniais, psicológicas, físicas e sexuais, que atingem principalmente a população mais carente. Mesmo com políticas públicas e institucionais para dirimir tal realidade, se verifica falhas, como por exemplo, a delegacia da mulher não funcionar 24 horas e aos finais de semana, sendo que o maior índice de violência a essa população é acometido no período noturno e aos finais de semana.

Todavia, o Brasil conseguiu alguns avanços na temática de gênero, como: a Lei Maria da Penha, autorização da alteração do nome civil e sexo no registro de nascimento sem a necessidade de cirurgia de readequação sexual, equiparação dos crimes de LGBTQIAPN+fobia ao crime de racismo, entre outros. Apesar do judiciário brasileiro ser conservador, já existe alguns debates avançados, como a possibilidade de se inserir na certidão de nascimento a não-binariiedade. Todavia, a Declaração de Nascido Vivo – DNV, regulada pela lei nº 12.662 de 05 de junho de 2012, documento obrigatório para a lavratura do assento do registro de nascimento, só prevê a inserção do sexo do indivíduo, podendo ser masculino, feminino ou não identificado, portanto, não abrindo margem para a não-binariiedade. Assim, os intersexos são classificados com o sexo não identificado¹⁹.

Esse debate abre margem para se questionar sobre perspectivas da inclusão e exclusão da subalternidade, entendendo esse grupo de pessoas, como os marginalizados, perpassando por aspectos do patriarcado, colonialidade, sexism, cisgeneridade, heterossexualidade, imposições e constructos sociais que classificam sujeitos, distribuindo poder para uns e segregando outros.

Quando se pensa em um Estado de Direito Isonômico, cria-se essa acepção de uma pseudo tentativa de igualdade social, reconhecendo as desigualdades e buscando o acesso de todos a garantias básicas para os cidadãos brasileiros. Mas na realidade, na contramão, surge a institucionalização de segmentos sociais na tentativa de se manter o poder *a quo*, por exemplo, o patriarcalismo que se reproduz em seara institucional, entre outras, fomenta a segregação entre homens e mulheres, acarretando salários diferentes, bem como na dificuldade das mulheres conseguirem alcançar cargos de chefia etc.

¹⁸ Para mais informações, consultar o Atlas da Violência do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA. Link: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/1504-dashmulherfinalconferido.pdf>.

¹⁹ Para mais informações consultar a lei nº 12.662/12 e a reportagem: <https://g1.globo.com/pop-arte/diversidade/noticia/2022/06/27/orgulho-de-ser-quem-se-e-o-direito-a-cidadania-de-pessoas-intersexo.ghtml>.

Na mesma linha de pensamento, a transfobia institucionalizada cria barreiras que impedem mulheres transgêneras de acessar o mercado de trabalho, empurrando muitas delas para ocupações quase exclusivamente ligadas à prostituição.

Então, temos inclusão de gênero na sociedade brasileira? Infelizmente esse questionamento é respondido com “depende”. Se tratarmos de um espectro de gênero dito e reconhecido como eurocêntrico, cisgênero, heterossexual, entre outros, poderemos tentar abordar a inclusão, mas lembrando que essa é uma graduação empírica dos grupos marginalizados. Quanto mais próximo do ideal imposto socialmente, mais esse corpo poderá se sentir incluso e menos violências sofrerá. Todavia, quem se encontra na outra ponta, sofrerá o máximo de exclusão e violência.

Uma mulher branca cisgênera não compartilha das vivências de uma mulher negra cisgênera, que, por sua vez, também não experienciará o que vive uma mulher negra transgênera. Como já mencionado, não se trata de estabelecer uma hierarquia das violências, mas é possível reconhecer uma graduação entre os grupos menos subalternizados e aqueles mais intensamente marginalizados. E, na base dessa estrutura, encontram-se as pessoas transgêneras, que lutam cotidianamente pelo direito à existência e pela própria sobrevivência em um sistema social que violenta seus corpos de múltiplas formas.

1.2 Pessoas transgêneras e a construção da subjetividade.

E não precisa ser Amélia pra ser de verdade
 Cê tem a liberdade pra ser quem você quiser.
 Seja preta, indígena, trans, nordestina.
 Não se nasce feminina, torna-se mulher.

(Não precisa ser Amélia – Bia Ferreira).

As trajetórias de vida das pessoas transgêneras perpassam por várias subjetividades que as constituem e constroem as suas identificações. Talvez o conceito de identificação²⁰ devesse ser trabalhado “sob rasura” da mesma forma que Stuart Hall (2014) trabalha o conceito de

²⁰ “O conceito de “identificação” acaba por ser um dos conceitos menos bem desenvolvidos da teoria social e cultural, quase tão ardiloso – embora preferível – quanto o de “identidade”” (Hall, 2014, p. 105).

identidade²¹. Todavia, mesmo com as problemáticas envolvendo esse debate, optei por trabalhar com a concepção de identificação, no lugar de identidade.

A construção de formas de existências não cisgêneras perpassa por um leque de identificações que não necessariamente possuem nomenclaturas para defini-las ou as colocam em caixas classificatórias. Podemos trabalhar com as categorias de transexualidade, travestilidade, transgeneridade, mas essas não exaurem a totalidade das identificações e das subjetividades desse grupo.

Para se trabalhar com esse grupo diverso, surge a possibilidade de os referenciar como Trans*, vejamos:

É importante demarcar que o termo “trans*”, com asterisco, sinaliza a ideia de abarcar uma série de identidades não cisgêneras. De modo particular, as seguintes identidades estão contempladas no termo “trans*”: transexuais, mulheres transgêneras, homens transgêneros, transmasculines e pessoas não binárias. Já o termo “mulheres trans” refere-se a mulheres transexuais e mulheres transgêneras²²(Nascimento, 2021, p. 18-19).

O presente trabalho não possui a intenção de classificar as identificações trans*, mas apresentar a pluralidade desse grupo e demonstrar que mesmo sem alguns sujeitos constarem na sigla LGBTQIAPN+, essas pessoas existem e reivindicam suas existências, vivências e subjetividades. Assim, na tentativa de abarcar o maior número possível de identificações, adota-se, a partir deste ponto, o uso da categoria Trans*.

Com o crescimento dos debates em torno do transfeminismo, tem-se colocado em pauta a pluralidade da categoria “mulher”, passando-se a pensar em mulheridades — englobando todas as identificações que atravessam a construção social do ser mulher. Trata-se de uma proposta que oferece um olhar ampliado e diferenciado ao feminismo, ao reconhecer experiências múltiplas e marginalizadas no interior dessa categoria²³.

²¹ “A identidade é um desses conceitos que operam “sob rasura”, no intervalo entre a inversão e a emergência: uma ideia que não pode ser pensada da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chave não podem ser sequer pensadas” (Hall, 2014, p. 104).

²² Faz-se necessário esclarecer os termos mulheres transexuais e mulheres transgêneras. O primeiro era utilizado até final do século XX e início do século XXI para identificar as pessoas que transitavam de gênero – do masculino para o feminino – e realizavam a cirurgia de redesignação sexual, como narra Dom Kulick (2008) em suas pesquisas. Já o termo mulheres transgêneras é um conceito guarda-chuva que identifica tanto as travestis, como as mulheres transexuais. Ou seja, é utilizado para denominar pessoas que transitaram do gênero masculino para o feminino. Ressalta-se que apesar de existir distinções entre os conceitos no campo, bem como a tentativa de criar distinções entre os sujeitos enquadrando-os nessas categorias, atualmente o critério utilizado é a autoidentificação do sujeito, independentemente de cirurgia de redesignação sexual ou alterações corporais.

²³ “O transfeminismo, entretanto, oferece um olhar diferente sobre o feminismo considerado padrão, assim como o feminismo negro, o feminismo lésbico, entre outras perspectivas, também oferecem. Nossas experiências como

[...] é que o transfeminismo é uma corrente teórica e política vinculada ao feminismo que se divide em várias correntes exatamente pela compreensão, de certo modo comum, de que é impossível permanecer insistindo em mulher, no singular, numa condição universalizante, como sujeita única do feminismo (Nascimento, 2021, p.68).

Ao se analisar a pluralidade de mulheres que constroem o feminismo, torna-se pertinente questionar se ainda faz sentido afirmar uma identidade no singular — como se houvesse uma única autora, pensadora ou vivenciadora do feminismo.

Firmar mulheres trans, travestis, transexuais e transgêneras dentro do feminismo não é dispersão, tampouco divisão, mas reconhecer como o conceito de gênero propõe a diversidade de performances e experiências femininas ou estabelece negociações culturais estratégicas e de representação política com as mulheridades (Nascimento, 2021, p.41).

É necessário pensar a construção desse ser mulher. Beauvoir (2019) explica que a mulher está na categoria do “outro”: “A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o sujeito, o absoluto; ela é o outro” (Beauvoir, 2019, p. 12-13). Mas é importante salientar que essa construção de outro está sob a ótica da mulher branca, cisgênera, eurocêntrica e heterossexual.

Essa marcação se faz necessária, porque como afirma a autora Grada Kilomba (2019), se assim o é a mulher eurocêntrica, a mulher negra seria como o Outro do Outro, uma vez que a mulher negra não possui uma relação de reciprocidade com o homem branco e negro, bem como com a mulher branca. “A falha no pensamento beauvoriano é pensar tanto o homem como universal, sem entender que ele também apresenta intersecções, quanto a mulher em uma falsa relação de reciprocidade com o homem, e também numa condição universal” (Nascimento, 2021, p.51-52).

A partir dessas concepções de outreridades, surge a perspectiva do Outro do Outro. Essa análise vem abordar a vulnerabilidade que as travestis e mulheres transexuais perpassam por não terem uma relação de reciprocidade, seja com homens brancos ou negros, seja com mulheres cisgêneras brancas ou negras.

Como mulheres transexuais e travestis, os deslocamentos das *outreridades* se movem de modo a produzir a vulnerabilização de nossas existências. Nossas *outreridades* estão além; somos, de certa maneira, o Outro do Outro do Outro, uma imagem distante daquilo que é determinado normativamente na sociedade como homem e mulher. Nesse sentido, é difícil para homens e mulheres cis, brancos e negros e com tantos

mulheres transexuais e travestis são contribuições para o modo como entendemos o feminismo no campo das lutas políticas e das proposições teóricas” (Nascimento, 2021, p. 21).

outros marcadores reconhecer que as materializações de gênero performadas por mulheres transexuais e travestis possam estar nas lutas feministas ou ser reconhecidas dentro das mulheridades e feminilidades (Nascimento, 2021, p. 52).

Esse marcador de reconhecimento das outreridades é importante, principalmente para o transfeminismo, no sentido de reconhecer a vulnerabilidade e lutar pela inclusão dessa diversidade dentro da pauta do feminismo. Ainda existe relutância em aceitar as mulheres trans* dentro do movimento feminista, especialmente em reconhecer essas mulheridades como sujeitos que devem ter suas existências reconhecidas e reivindicadas pelo movimento feminista. Uma vertente feminista que carrega em suas análises discursivas a ideia de naturalidade e essência de gênero, marcada pelo objeto sexual “natural”, conhecida como feminismo radical (radfem), tende a defender posições de exclusão e impedimento do reconhecimento social de mulheres trans* que, querendo ou não, acabam por difundir transfobias.

Assim, podemos ver a fragmentariedade das lutas pretendidas pelos vários segmentos do feminismo, bem como a importância do transfeminismo enquanto reivindicador de espaço e visibilidade de um grupo subalternizado, inclusive pelo próprio feminismo.

Para compreender melhor as trajetórias da transgeneridade, é importante ter noção de alguns conceitos e percepções sobre a temática em uma ótica sociocultural que, por anos, vem delegando a marginalidade, entre outros papéis, esse grupo. O Brasil²⁴ está em primeiro lugar no *ranking* internacional entre os países que mais matam pessoas LGBTQIAPN+, conforme relatórios do Grupo Gay da Bahia – GGB e da Associação Nacional de Travestis e transexuais - ANTRA, ultrapassando países que ainda possuem penas de morte para esse grupo. Mesmo sendo um país democrático, presando pelas liberdades dos cidadãos, a transfobia institucionalizada invisibiliza e reforça a marginalização das pessoas trans*, no qual dificulta o acesso a setores públicos, como delegacias e hospitais, nos quais não possuem pessoal preparado para atender essas pessoas, que acabam evitando o atendimento por medo de sofrerem mais violências simbólicas.

De um ponto de vista social, a população trans* foi empurrada para a vida noturna, a prostituição, entre outros locais. A prostituição em si não é o problema, inclusive é uma atividade lícita no Brasil, mas a problemática surge quando a população trans* é obrigada a se

²⁴ “No Brasil, a população que é diariamente dizimada é de pessoas trans (travestis, transexuais, transgêneros). De forma geral, os assassinatos dessa população são contabilizados (equivocadamente, ao meu ver) e classificados como assassinatos contra lésbicas e gays. O que sugiro nomear como transfeminicídio tem um campo de intersecção com o assassinato de lésbicas e gays, mas tem diferenças consideráveis” (Bento, 2017, p. 59-60).

prostituir como único meio de subsistência. Como se não possuíssem aptidão para outras atividades laborativas.

O antropólogo Don Kulick realizou, entre 1996 e 1997, uma pesquisa na cidade de Salvador, Brasil, com travestis, abordando temáticas como prostituição, sexo, gênero e cultura. Segundo ele:

As travestis geralmente se referem ao momento de entrada na atividade de prostituição com a expressão “cair na vida”. A expressão traduz com ironia o reconhecimento de que a prostituição de rua é considerada uma das ocupações menos valorizadas que um indivíduo pode exercer e, além disso, reflete o fato de a prostituição ser designada em todo o Brasil como “a vida” ou a “vida fácil”. A maioria das travestis de Salvador “cai na vida” com a ajuda de outras travestis mais velhas e experientes (Kulick, 2008, p. 151).

Mesmo sendo a obra citada do final da década de 1990, e embora as temáticas envolvendo gênero tenham sido amplamente debatidas e desenvolvidas desde então, a prostituição continua sendo associada à acepção de “vida fácil” e a um caminho que a sociedade tenta naturalizar para a população trans*. A prostituição segue desvalorizada e, junto a ela, observam-se altos índices de violência, bem como a permanência do estigma do HIV/AIDS, no qual se estabelece uma associação entre a prática laboral e a doença, reforçada pelo próprio discurso médico ao afirmar que trabalhadores e usuários constituem um “grupo de risco”. “Se, por um lado, é difícil saber se a morte de uma travesti foi causada por Aids, por outro é muito fácil saber quando a morte decorre da violência. O Brasil é uma sociedade violenta” (Kulick, 2008, p. 46).

A construção das identificações e das corporeidades trans* perpassa muitas subjetividades que, dentro de concepções patriarcistas, sexistas, transfóbicas e colonialistas, mergulham esses sujeitos em categorias como prostituição, soropositividade, pecado, criminalidade, patologização e marginalidade.

O problema, entretanto, é que as travestis ‘são’ ameaçadoras. Os meios de comunicação no Brasil retratam-nas como marginais, isto é, delinquentes perigosas ou criminosas. Durante toda a minha permanência no país, fui seguidamente advertido por algumas pessoas para que não me aproximasse das travestis, não confiasse nelas, não permitisse que elas chegassem perto de meus pertences, não acreditasse em nada do que elas porventura me dissessem, enfim, e de modo geral, que eu ficasse longe delas [...]. A caracterização das travestis meramente como ‘invertidos’ é incapaz de transmitir ou descrever adequadamente a repulsa e o medo profundos que elas podem despertar em muitos brasileiros. É incapaz, tampouco, de explicar a atração eletrizante que as travestis provocam, onde quer que estejam (Kulick, 2008, p. 26).

Nessa perspectiva, podemos observar o duplo papel que a população trans* assume na sociedade brasileira: medo e curiosidade. O medo é fomentado porque esse grupo é colocado como sinônimo de periculosidade e criminalidade; ao mesmo tempo, desperta curiosidade e interesse por realizar uma ruptura no sistema binário de gênero, situando essas pessoas em um espaço “entre” os gêneros, o que gera tanto curiosidade quanto fetichização. Esse fetiche impulsiona a procura por pessoas trans* na prostituição, motivada pelo desejo do curioso, do novo e do misterioso. Alguns homens buscam relações sexuais com mulheres trans* com o intuito de serem penetrados por elas. O fetiche construído e a narrativa de que, ao serem penetrados por uma mulher, estariam afastados da homossexualidade decorrem do tabu em torno do prazer anal masculino.

Também existe a construção social de uma repulsa total às existências trans*, um sentimento criado dentro dos padrões de performatividades sexistas e de gênero, enquanto uma performatividade dos atos da fala, que impõe, através da nomeação, uma situação e uma consequência de efeitos. “[...] a performatividade é um modo de nomear um poder que a linguagem tem de produzir uma nova situação ou de acionar um conjunto de efeitos” (Butler, 2018, p. 35). A teoria performativa dos atos da fala não se confunde com a teoria performativa de gênero. A primeira, caracteriza os “(...) enunciados linguísticos que, no momento da enunciação, faz alguma coisa acontecer ou traz algum fenômeno à existência. J. L. Austin é responsável pelo termo (...)” (Butler, 2018, p. 35). Já a segunda:

(...) aparece, portanto, como uma chave normativa de compreensão da própria fundamentação do gênero, baseada em um processo de repetição e citação das normas (a essência presumida do masculino e do feminino é efeito de um conjunto de discursos que promovem as distinções entre homens e mulheres), mas também de revisão e paródia da lei (Caminhas, 2017, p.4-5).

Corroborando com o pensamento de Butler (2018), poder-se-ia dizer que o ato de nomear o outro como repulsivo o desqualifica e desvaloriza, reforçando a subalternização da população trans*.

Se as mulheres não trans são identificadas como o gênero vulnerável, inferiorizado, quando os sujeitos negam o gênero de origem e passam a demandar o reconhecimento social como membro do gênero desqualificado, desvalorizado (o gênero feminino), teremos como resultado uma repulsa total às suas existências. Dessa forma, um homem que nega sua origem de gênero e identifica-se como mulher estará quebrando a coluna dorsal das normas de gênero, porque: 1. Nega a determinação biológica das identidades de gênero; 2. Identifica-se como o desvalorizado socialmente. O feminino que seus corpos encarnam é uma impossibilidade existencial e a relação que se estabelece com eles é de abjeção. (Bento, 2017, p. 60).

A enunciação da repulsa, juntamente com a quebra da construção binária do gênero gera uma instabilidade da norma, aumentando a violência com esses corpos, mas ao mesmo tempo, a tentativa de padronização e o reencaixe dessas vivências dentro de um possível binarismo. Ou seja, uma inclinação para que as pessoas trans* alterem suas corporeidades e se submetam a um teórico enquadramento da estética do corpo com o gênero que expressam. Mesmo com isso, o sistema binário continua instável e propenso ao declínio.

A pessoa não precisa de cirurgias, tratamento hormonal, laser, *binder, packer*, cabelo curto ou comprido, gostar do gênero oposto, odiar a genitália para ser trans “de verdade”. Se quiser se valer de alguns desses elementos, bem, mas, se quiser pensar outras formas, não previstas nessa lista, bem também. A verdade da pessoa trans não pode ser averiguada com base em um conjunto fechado de regrinhas, como a Medicina insiste em nos dizer. Acima de tudo, precisamos entender que, se no passado os modelos de masculinidade e feminilidade à disposição não levavam em conta o próprio corpo das pessoas trans, agora quando mais elas vão conseguindo ocupar a sociedade, mais vão poder se espelhar em si mesmas para pensar seus próprios modelos de masculino e feminino, a forma como querem existir (Jesus, 2017, p. 11).

Durante a pesquisa de Kulick (2008), observa-se que existia uma distinção entre as categorias mulher transexual e travestis, no qual as mulheres transexuais eram as que realizavam a cirurgia de redesignação sexual, enquanto as travestis (que permaneciam com o órgão genital masculino) estavam ligadas a prostituição e marginalização. Todavia, “a questão central na definição trans reside na autoidentificação” (Jesus, 2017, p. 11).

O gênero se manifesta na corporeidade, sendo por intermédio do corpo que a performatividade de gênero se materializa e reproduz os padrões normativos. O corpo não é só uma matéria, ele interage e é construído socialmente. “A expressão corporal é socialmente modulável, mesmo sendo vivida de acordo com o estilo particular do indivíduo” (Le Breton, 2006, p. 9). Os corpos trans* também representam a extensão da sua essência enquanto sujeito perpassado de subjetividades que constroem a sua identificação social e de gênero.

Pela corporeidade, o homem faz do mundo a extensão de sua experiência; transformando-o em tramas familiares e coerentes, disponíveis à ação e permeáveis à compreensão. Emissor ou receptor, o corpo produz sentidos continuamente e assim insere o homem, de forma ativa, no interior de dado espaço social e cultural (Le Breton, 2006, p. 8).

O corpo interage com o meio, e essa construção tem que ser pautada na liberdade do sujeito de se manifestar e interagir com o mundo. Ditar como o corpo deve ser fere as subjetividades dos sujeitos e reforçam padrões sociais quase inalcançáveis. A “ditadura” do corpo não é recente. Historicamente as mulheres são coagidas a seguirem padrões sociais de beleza, que ditam o modelo de corpo ideal, aceito ou tolerado; e qual deve ser evitado, oprimido

e rejeitado. Mas quando se adentra nos debates trans*, esses padrões vão além. É exigido a realização de cirurgias e procedimentos estéticos para que ocorra uma teórica adequação do corpo ao gênero expressado, quase como se fosse impensável ter o gênero feminino e externar uma corporeidade dita como masculinizada; ou o inverso, ter o gênero masculino e externar uma corporeidade feminilizada.

De fato, o corpo quando encarna o homem é a marca do indivíduo, a fronteira, o limite que, de alguma forma, o distingue dos outros. Na medida em que se ampliam os laços sociais e a teia simbólica, provedora de significações e valores, o corpo é o traço mais visível do ator. Segundo as palavras de Durkheim, o corpo é um fator de “individualização” (Le Breton, 2006, p. 10).

Exigir que seja realizada alguma alteração corporal para validar a identificação de gênero de alguém é inaceitável. Não se pode vincular a validação da identidade de gênero das mulheres trans* à realização de uma cirurgia de redesignação sexual ou a procedimentos cirúrgicos para a colocação de próteses de silicone nas mamas, nem a dos homens trans* à retirada das mamas ou a procedimentos estéticos. Isso deve ficar a critério de cada pessoa, decidir ou não submeter-se a alterações corporais. A estética corporal não necessariamente representa o que é lido como um determinado gênero, essa construção social pode ser seguida ou não. Tudo vai depender de como o sujeito deseja performatizar seu corpo em sociedade.

Essa trajetória de compreensão da transgenerideade, mudanças de paradigmas e até história da população trans* é importante para se compreender os percursos que levaram até as acepções atuais. “Para termos consciência de quem somos precisamos de memória, de ter conhecimento de nossa história, de onde viemos, de que a nossa população lutou, e morreu, para que tivéssemos os mínimos direitos dos quais hoje gozamos” (Jesus, 2019, p. 254). Como Jaqueline Gomes de Jesus, mulher trans* e psicóloga, relata, é necessário conhecer da história da população trans* e não tem como deixar de relatar a história de Xica Manicongo²⁵, africana do Congo escravizada, em meados de 1591, vendida para um sapateiro, na cidade de Salvador (Jesus, 2019).

²⁵ “O registro da existência de Xica Manicongo se deve à extensa pesquisa de Luiz Mott sobre a perseguição aos chamados “sodomitas” no Brasil, a partir da documentação inquisitorial encontrada no arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal.” (Jesus, 2019, p.252).

Figura 1 - Capa do cordel Sertransneja. Xilogravura de Xica Manicongo



Fonte: Rede mundial de computadores

Xica era uma mulher trans* que foi denunciada à Igreja durante a primeira visita da Inquisição ao Brasil, denominada de visitação, no qual foi acusada pelo crime de sodomia. “O que se comenta é que Xica, para continuar viva, abriu mão de se vestir como lhe convinha e adotou o estilo de vestimenta tradicional para os homens da época...” (Jesus, 2019, p. 253).

Xica, por medo, teve que performatizar um gênero que ela não se identificava e usar o nome de batismo, Francisco, como mecanismo de sobrevivência. Medo esse que ainda é realidade para a população trans* no século XXI, principalmente no Brasil que é considerado o país que mais mata pessoas LGBTQIAPN+ no mundo. “É importante ressaltar que, na perspectiva do feminismo decolonial, não podemos deixar de destacar as questões de raça e classe (exploração capitalista) no exemplo de Xica Manicongo, que, certamente, numa dimensão interseccional, aumentaram sua vulnerabilidade” (Nascimento, 2021, p.49).

Jesus (2019) ainda narra que durante séculos Xica foi chamada por Francisco nas pesquisas, quando lembrada em alguma nota, sendo apontada como homem, até que sua história foi resgatada. Mesmo no século XXI ainda é uma prática comum colocarem pessoas trans* no gênero dito como o correspondente ao sexo biológico e enquadrarem essas pessoas no campo da homossexualidade, reforçando a invisibilidade das pessoas trans*.

A partir dessa construção e debate acerca do *gênero* e da transgerideade, irá se iniciar na presente pesquisa as discussões sobre essas temáticas juntamente com os imbricamentos das religiões afro-brasileiras, iniciando com um panorama dos estudos sobre Umbanda, Candomblé e Catimbó/Jurema e passando para as problemáticas envolvendo a população trans*.

1.3 Considerações parciais

Ao longo deste capítulo foi abordado as complexidades e nuances envolvidas na construção e identificação das corporeidades, destacando como essas construções estão profundamente enraizadas em normas socioculturais, binárias, patriarcistas e cisgêneras. Essas normas não apenas moldam as expectativas de *gênero*, mas também limitam as liberdades individuais dos sujeitos na construção de suas próprias identificações corporais.

A liberdade na construção do corpo deve significar a autonomia dos indivíduos em moldar suas próprias corporeidades de acordo com suas preferências e identificações, seja através de cirurgias, aceitação de seus corpos, ou outras formas de expressão corporal. No entanto, essa liberdade é constantemente cerceada por imposições sociais e culturais que ditam padrões rígidos de *gênero* e sexualidade.

A análise das categorias de *gênero* e a discussão sobre a performatividade de *gênero* mostraram como essas identificações são construídas e continuamente negociadas dentro das normas sociais. O conceito de intersexualidade foi especialmente relevante para desafiar o binarismo de *gênero*, evidenciando que a própria concepção de “natureza” não é fixa, mas sim fluida e mutável.

Os avanços legais e institucionais no Brasil, como a Lei Maria da Penha e a possibilidade de alteração do nome civil sem cirurgia, mostram progressos importantes, mas ainda há um longo caminho a percorrer para garantir a verdadeira igualdade e respeito às identidades diversas.

Concluímos que a luta pela liberdade na construção do corpo é também uma luta contra as normativas opressivas da sociedade. É essencial promover um entendimento mais inclusivo e respeitoso das múltiplas formas de ser e existir, reconhecendo a importância da subjetividade e da autonomia de cada indivíduo na construção de sua identificação corporal.

2 LACRANDO NAS PESQUISAS AFRO: OS PESQUISADORES SÃO DO BABADO?

A palavra “lacrar” vem do pajubá²⁶, que traz o sentido de arrasar, fazer sucesso, mandar bem, algo positivo. Segundo Guilherme Eler (2018), escritor do site da revista Super Interessante, o dialeto é “nascido na ditadura e com origem no iorubá e nagô, vocabulário reúne apropriações linguísticas feitas por homossexuais e travestis”.

Da mesma forma é a palavra “babado”, que também possui origem no pajubá, no entanto, ela é polissêmica, podendo ser utilizada em vários sentidos, como sinônimo de fofoca, beleza, dificuldade, dependendo da construção da frase.

O intuito da construção desse capítulo é compreender e analisar como a temática da transgeneridade perpassou os estudos afro e se os pesquisadores compreenderam e demonstraram a realidade das pessoas transgêneras, ou simplesmente reproduziram concepções sociais de que pessoas trans* são homossexuais afeminados ou lésbicas masculinizadas, dentro de estereótipos ditados socioculturalmente.

Apesar da evidência da temática no século XXI, percebe-se que já existem registros de pessoas trans* desde 1591, com Xica Manicongo, mas que devido a um processo de invisibilização de sua identificação de gênero, ficou esquecida por vários anos. Então onde estavam as pessoas trans* nas religiões afro quando os clássicos foram escritos? Essa é uma pergunta genérica e hipotética, mas que vale ser pensada, porque essa população existia, mas não foi relatada. Não existiam no campo de pesquisa ou suas existências não foram notadas? Não foram valorados ao suficiente para serem narrados e introduzidos no cenário afro?

Essas inquietações não serão respondidas no presente trabalho, mas foram mola propulsora para se levantarem questionamentos que serão tratados nesse capítulo, a fim de fomentar o debate entre transgeneridade e estudos afro-brasileiros.

2.1 Os caminhos do gênero e da transgeneridade na produção acadêmica afro-brasileira.

²⁶ “Também chamada de bajubá (com “b” ao invés de “p”) a linguagem pode ser definida como o “repertório vocabular e performativo de certa parcela da comunidade LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transexuais)”, explicou à SUPER Carlos Henrique Lucas Lima, [...] “É uma série de palavras que tem sua origem no nagô e no iorubá [grupos étnico-lingüísticos africanos], e considera apropriações linguísticas feitas por homossexuais e travestis”. Tanto o nagô quanto o iorubá, falados em países da África Ocidental, chegaram ao Brasil com escravos africanos” (Eler, 2018).

A conjuntura cultural brasileira, no tocante a sua história de colonização e resistência de seus povos – negros e indígenas -, fomentou as práticas religiosas do Candomblé, Umbanda e Catimbó/Jurema, acarretando os seus desenvolvimentos e originando características próprias, ocasionando distinções entre as ritualísticas realizadas no Brasil com as do continente africano. Em território brasileiro, a prática dessas religiões pode ser encontrada desde as florestas da Amazônia até a fronteira do Uruguai, ao longo do litoral atlântico (Bastide, 2001, p. 29).

Reconstruir o processo histórico de formação das religiões afro-brasileiras não é, contudo, uma tarefa fácil. Primeiro, porque sendo religiões originárias de segmentos marginalizados em nossa sociedade (como negros, índios e pobres em geral) e perseguidas durante muito tempo, há poucos documentos ou registros históricos sobre elas. E, entre esses, os mais frequentes são os produzidos pelos órgãos ou instituições que combateram essas religiões e as apresentam de forma preconceituosa ou pouco esclarecedora de suas reais características (Silva, 2005, p. 11-12).

Tais religiões são de tradição oral, ou seja, não possuem livros sagrados, sendo seus ensinamentos passados pelos mais velhos e experientes. Para 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”. No entanto, a oralidade não é um impedimento para a produção de livros, livretos, entre outros, bem como a divulgação por meios digitais, ampliando os meios de transmissão do saber afro. Nesse sentido, Campos (2013, p. 18) alerta que “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”. Ressalto que como são religiões de cunho iniciático, alguns dos ensinamentos e tradições só serão repassados para os sujeitos iniciados na religião, podendo até ser exigido possuir algum cargo na hierarquia religiosa para ter acesso ao saber mais específico.

Diante disso, iremos abordar a Umbanda, o Candomblé e o Catimbó/Jurema, como religiões bases para o desenvolvimento da presente pesquisa, ressaltando que o campo das religiões afro-brasileiras é bastante amplo, fato que demanda traçar alguns limites como meio de melhor explanar a temática, devido aos recortes metodológicos realizados para o desenvolvimento da presente tese.

Assim, a Umbanda surge acompanhando as mudanças sociais, principalmente com o êxodo rural e a urbanização da sociedade que se deslocava em busca de uma organização, de uma nova ordem social industrializada. Para Ortiz (1999, 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". Exprimindo, assim, as modificações e movimentos advindos da sociedade urbanizada que estava se formando através da industrialização.

A umbanda, como culto organizado segundo os padrões atualmente predominantes, teve sua origem por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas de classe média, no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente essa "mistura", com o objetivo de torná-la legitimamente aceita, com o *status* de uma nova religião (Silva, 2005, p. 106).

Silva (2005) coloca o marco temporal de surgimento da Umbanda na transição das décadas de 20 para 30, no entanto, Ortiz (1999) já explica que o nascimento da Umbanda surge com a transformação global da sociedade a partir dos anos 30, senão vejamos:

É importante notar que a formação da Umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais. Ao movimento de desagregação social corresponde um movimento larvar da religião, enquanto que ao movimento de consolidação da nova ordem social corresponde a organização da nova religião. Também para os umbandistas, os anos 30 significam uma ruptura com o passado, passado simbólico, bem entendido, o que permite a reinterpretação das antigas tradições. O nascimento da religião umbandista deve ser apreendido neste movimento de transformação global da sociedade (Ortiz, 1999, p. 32).

Não é o intuito dessa pesquisa problematizar esses marcos temporais, mas demonstrá-los, uma vez que comprehendo que existem muitas divergências sobre as origens da Umbanda, bem como o seu surgimento em diferentes localidades do Brasil. Dando continuidade, é importante salientar que dentro do panteão de entidades da umbanda existem entidades africanas, caboclos, santos do catolicismo, entre outros. Para Silva (2005, p. 120), "na umbanda, as entidades situam-se a meio caminho entre a concepção dos deuses africanos do candomblé e os espíritos dos mortos dos kardecistas". O autor ainda relata que os orixás são entendidos e cultuados dentro da ritualística da umbanda com outras características. Assim, os umbandistas realizaram novas reinterpretações das tradições afro-brasileiras, acarretando a codificação de novas normas. "Foi este o trabalho dos intelectuais umbandistas: canalizar uma situação de fato para constituir uma nova religião" (Ortiz, 1999, p. 33).

Adentrando na temática dos Candomblés, reforçando essa pluralidade em decorrência das diferentes tradições e nações que podem ter práticas e ritualísticas distintas²⁷; observa-se

²⁷ "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" (Bastide, 2001, p. 29).

que é uma religião afro-brasileira com origens nas tradições africanas, mas que foi ressignificada no Brasil, a partir dos negros e negras escravizados e escravizadas no processo de colonização, chegando nas terras brasileiras para se submeterem a trabalhos degradantes. Para Bastide (2001, p. 29) “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”.

Os Candomblés podem possuir várias denominações, tendo em vista que “as religiões afro-brasileiras se desenvolveram praticamente em todos os estados onde houve a presença do negro e de seus descendentes” (Silva, 2005, p.82). Entre essas denominações podemos encontrar Candomblé, Batuque, Xangô, Tambor-de-mina, Cabula, Macumba, Candomblé de Caboclo, entre outros (Silva, 2005). Dessa forma, as pesquisas que se debruçam sobre as religiões afro-brasileiras, necessitam realizar demarcações demográficas, de cultos, terreiros/casas, para não acarretar generalizações dos cultos e criar uma falsa homogeneização, principalmente quando lembramos do ditado que “cada casa é um caso”; ou seja, podemos encontrar uma infinidade de realidades diferentes entre os vários terreiros dentro do território brasileiro. Tal diversidade já era percebida desde Edson Carneiro, um dos pioneiros dos estudos afro-brasileiros entre os anos de 1930 e 1940:

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? (Carneiro, 2008, p.6).

Essa pluralidade de manifestações religiosas afro-brasileiras é bem demarcada no Brasil, principalmente quando se leva em conta as suas dimensões continentais, gerando especificações nas práticas desses cultos em suas localidades e divergências comparados com outros locais e estados.

O candomblé é ressignificado no Brasil nesse contexto de escravização e tráfico de pessoas, ressaltando que, segundo Carneiro (2008, p. 7) “todas as tribos africanas que nos forneceram escravos tinham as suas religiões particulares”. Dessa forma, houve um intercâmbio

religioso e linguístico, entre outros, decorrente do tráfico negreiro da época. Assim, a “cidade santa por excelência”, como Bastide (2001, p. 29) se referia à Bahia, foi o espaço onde houve a disseminação das religiões afro-brasileiras, juntamente com os estados de Pernambuco e Maranhão.

Já quando adentramos na temática do Catimbó-Jurema²⁸ observa-se que houve inicialmente uma concentração nas regiões norte e nordeste do Brasil, mas atualmente já passam por um processo de transnacionalização (Sampaio, 2017).

É muito difícil distinguir fronteiras nítidas entre o catimbó, a pajelança e a cura (ou mesa de cura). De qualquer modo, por esses nomes, entre outros, chama-se a religião de caráter essencialmente mágico-curativo, baseado no culto dos “mestres”, entidades sobrenaturais que se manifestam como espíritos dos índios (caboclos), de animais ou de antigos e prestigiados chefes de culto (Silva, 2005, p. 88-89).

Essas religiosidades afro-brasileiras foram pouco analisadas academicamente, quando se compararam com as pesquisas acerca do Candomblé e da Umbanda, mas possuem suas particularidades e compreensões. A Jurema acaba sendo uma palavra polissêmica, representando a religião, o rito, a árvore e a bebida utilizada.

Em trabalhos anteriores (Sampaio, 2016: 153), já ressaltamos a importância de atentar para a polissemia da palavra “jurema”. Utilizada nas “mesas de Catimbó”, tratava-se de bebida ritual, feita a partir da tronqueira da árvore chamada jurema. Desde então denomina, além da bebida e da árvore, uma religião – a Jurema ou a Jurema Sagrada, como vem sendo chamada; o rito a ser realizado – Jurema de chão, Jurema batida, Jurema na mata etc.; uma cidade encantada, o reino dos mestres, a dimensão espiritual; uma entidade, a cabocla Jurema, dentre outras significações (Sampaio, 2018, p. 267).

Essa explanação acerca das religiões afro-brasileiras, que serão trabalhadas nessa pesquisa, não tinha a intenção de exaurir a temática, mas dar um panorama básico e sucinto sobre as religiões antes de adentrar na temática do gênero e da transgererdade nos clássicos das pesquisas sobre essas religiões. De início, ressalto logo que nenhum dos clássicos trabalhou ou pincelou temáticas envolvendo a transgererdade ou outra nomenclatura que representasse a população trans* à época.

De antemão, antes que possam suscitar alegações de possível anacronismo ou que na época dos clássicos não existia as nomenclaturas atuais para representar a população trans*, é

²⁸ “A preferência pelo uso do termo unificado “Catimbó-Jurema” se dá pelo fato de melhor explicitar aquilo que encontramos nas pesquisas de campo. Neste universo do Catimbó-Jurema, há o uso pelos adeptos de ambos os termos, ainda que atualmente o vocábulo “Jurema” ou ainda “Jurema Sagrada” estejam sendo mais utilizados, há aqueles que fazem questão de serem denominados como “catimbozeiros”, sendo, portanto, praticantes de Catimbó” (Sampaio, 2018, p.266).

necessário lembrar que Jesus (2019) já mencionava que em 1951 existiam pessoas como Xica Manicongo, em Salvador, Bahia, que se identificava como mulher, apesar de ter nascido com órgãos sexuais masculinos.

Quando se pensa nos clássicos das pesquisas em afro, podemos citar Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edson Carneiro, Ruth Landes, Roger Bastide, entre outros. No entanto, suas pesquisas não focavam as temáticas de gênero, com exceção de Ruth Landes (2002), que escreveu a obra “A Cidade das Mulheres”.

As abordagens de gênero nas práticas religiosas afro-brasileiras têm como pioneiro o trabalho da antropóloga americana Ruth Landes (1967), em pesquisa realizada no final da década de 1930, nos terreiros de candomblé da cidade de Salvador, Bahia. Em “A Cidade das Mulheres” ela levantou questões que permitem pensar as relações de gênero. Tais questões foram retomadas por Patrícia Birman (1995), Laura Segato (1995) e Terezinha Bernardo (2005), entre outras que contribuíram com os estudos na perspectiva de gênero (Lagos, 2012, p. 34-35).

Apesar de existir essa discussão sobre *gênero*, ela está dentro do campo do binarismo cisgênero, ou seja, trabalhava com a categoria mulher em uma perspectiva cisgênera e dentro da dicotomia masculino-feminino. Não obstante, essa perspectiva faz sentido para a época das pesquisas dos/as autores/as clássicos/as, uma vez que não havia o debate sobre transgerideade, não-binariedade e as teorias queer e de performance de gênero, que ganharam destaque com a filósofa Americana Judith Butler, em especial, com a sua obra “Problemas de Gênero”, lançada em 1990.

O foco da pesquisa é tratar sobre a categoria trans*, em uma perspectiva mais ampla sobre *gênero*, dessa forma, não será aprofundado esse debate nos clássicos sobre gênero na perspectiva binária, mas sim, questionado alguns pontos sobre os estudos das sexualidades, com ênfase na obra de Ruth Landes (2002), sobre a construção do homossexual afeminado e questionar: a descrição do sujeito homossexual que queria ser uma mulher é realmente a narrativa de um homem cisgênero afeminado - “que assumem o papel da fêmea” (Landes, 2002, p. 320) - ou a perspectiva cisheteronormativa sobre o corpo de uma pessoas trans* que não era visto dessa forma?

Birman (2005) explica que dentro da temática dos estudos de sexo e homossexualidade nos cultos afro-brasileiros, depois do trabalho pioneiro de Ruth Landes, vieram as pesquisas de Peter Fry, seguido de Leni Silverstein²⁹; mas nenhum trabalhando as categorias de

²⁹ “Peter Fry, em 1977, é o primeiro, depois do trabalho pioneiro de Ruth Landes, a falar de sexo e de homossexualidade nos cultos afro-brasileiros. O trabalho seguinte é de Leni Silverstein, em 1979, que reafirma e

travestilidade ou transexualidade, ressaltando que o termo *transgender* foi cunhado nos anos 70³⁰.

Landes (2002) aborda na sua obra a temática da homossexualidade nas religiões afro-brasileiras, narrando alguns entendimentos culturais e religiosos. Todavia, será realizado algumas análises das narrativas abordadas pela autora. Inicialmente, Landes (2002, p. 320) expõe que “no Brasil, a condenação aos homossexuais passivos os coloca no grupo proscrito, enquanto os seus parceiros passam despercebidos e são, muitas vezes, homens importantes. Contudo, não são perseguidos”. De imediato, observa o reforço aos padrões normativos das estruturas de gêneros binários, reforçando o estereótipo cultural da masculinidade. Os homossexuais ativos – aqueles que penetram o parceiro – não são segregados socialmente, possuindo um estereótipo do homem másculo, não questionado. Enquanto o homossexual passivo – o que é penetrado – sofre a marginalização.

É importante abordar essa dicotomia para desmistificar que o sujeito passivo, obrigatoriamente tem que ser afeminado, enquanto o ativo, reforçar o estereótipo social da masculinidade. Bem como nessa análise binária não se leva em consideração os sujeitos versáteis – aqueles que são tanto passivos como ativos nas relações sexuais. Existe uma tendência de aproximação do sujeito homossexual cisgênero masculino com uma concepção sociocultural de mulher; da mesma forma acontece com as mulheres cisgêneras lésbicas que são aproximadas a uma concepção sociocultural de homem.

Nossa sociedade, em razão de vários aspectos da evolução social e embasada por conceitos conservadores, acabou por estabelecer como sendo o “padrão” de identidade do indivíduo o homem-heterossexual-masculino e a mulher-heterossexual-feminina. Qualquer forma de construção da identidade que difira deste “padrão” é vista por muitos como um desvio de conduta e, na maioria das vezes, o indivíduo que construiu sua identidade fora desse “padrão” acaba por ser alvo de segregação social (Mora *et al*, 2012, P. 357).

Assim, existe a tendência de condicionar os sujeitos as normas sociais, independentemente das suas construções de identificação. O sistema sexo-gênero tem que ser seguido e quem desvia, precisa ser corrigido. Dessa forma, o sujeito homossexual que segue os

defende, do ponto de vista feminista, o poder social e político das mães-de-santo baianas. A partir dos anos de 1980, o número de pesquisas que exploram essa temática aumenta significativamente” (Birman, 2005, p. 407).

³⁰ “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 consequentemente no mundo” (Freitas, 2012, p. 301).

padrões socioculturais de comportamento sofre menos segregações, podendo até não sofrer nenhuma violência, de qualquer âmbito, dependendo dos marcadores de gênero, raça e classe que perpassem esse corpo.

Seguindo com a linha de raciocínio de Landes (2002, p. 320), “os homossexuais passivos se propõem nas ruas em sussurros obscenos e se fazem notar pelo exagero da fala, pelo exagero no falsete, pelo uso de modismos femininos. Todas as suas energias se endereçam para a consecução do ato sexual em que assumem o papel da fêmea”. Por essa narrativa, observa-se a construção de um estereótipo de identificação com o dito socialmente como feminino. Uma voz falseada, que provavelmente deveria ser mais fina e aguda, próximo da tonalidade de voz das mulheres, decorrente da estrutura da laringe e pregas vocais do sexo feminino; e o modismo feminino, que seria a utilização de vestimentas e acessórios ditos como do gênero feminino.

Por essa narrativa, dá para se questionar acerca desses sujeitos. Eram realmente homossexuais afeminados ou pessoas trans* que eram colocadas como homossexuais? Se analisarmos esse discurso dentro do binarismo sexualidade-gênero, observamos que são duas coisas distintas. A manifestação do desejo e atração sexual não se confunde com a construção da identificação do sujeito. Ou seja, o fato dele ser homossexual não o coloca dentro da construção do estereótipo feminino, nem o coloca como perseguidor desse ideal de feminilidade. E por que só o homossexual passivo está no campo da feminilidade? O fato de ser passivo, deixar ser penetrado, não aproxima os papéis no ato sexual com os das mulheres, dentro da performance do sexo.

Nesse contexto, importante se faz a obra de Ruth Landes (2002) quando aborda a questão da sexualidade, 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. Ressalta-se que a temática da sexualidade é vasta e a homoafetividade é somente uma das formas de se vivenciar a sexualidade dos sujeitos (Paz; Callou, 2020, p. 189).

Nessa linha de raciocínio, corrobora-se que existe mais uma tentativa de heteronormatizar as relações homoafetivas, engendrando os papéis nos atos sexuais, do que uma aproximação do homossexual passivo à construção do papel designado à mulher. Esse ideário do homossexual passivo ser aproximado da feminilidade é reforçado pelo sistema sociocultural – uma vez que se deixa ser penetrado - e reprovado ao mesmo tempo, uma vez

que foge da heteronorma que é imposta e reproduzida pelos sujeitos. No entanto, ressalto, que o fato de ser afeminado não é sinônimo de ser passivo. Não existe essa correção direta, mas sim uma pluralidade de manifestações de corporalidades e subjetividades que constroem as identificações dos sujeitos; e essas, não estão ligadas diretamente as suas orientações sexuais.

Para finalizar essa breve análise, Landes (2002, p. 320), ainda narra:

Repelidos pelo homem que desejam, afirma-se que caem de joelhos e imploram, aos soluços. Habitualmente se propõem a homens normais, que se valem deles somente quando não têm mulher à mão. Esses homens, pelo que se diz, os tratam com muita rudeza. Oferecer-se, entretanto, não pode ser um meio de ganhar a vida. Eles não têm, como as prostitutas na Bahia, um *status legal*, o direito de exigir uma certa paga e de viver em determinadas ruas; ao contrário, são delinquentes menores, caçados nas ruas e sem direito a pagamento (Landes, 2002, p. 320)

Essa narrativa lembra a pesquisa de Don Kulick (2008), quando analisa o cenário da prostituição das travestis na cidade de Salvador. No entanto, as travestis recebem para se prostituir, apesar de sofrerem perseguição. São tratadas com rudeza também e possuem seus pontos de trabalho, não podendo invadir ruas de outras travestis.

Na perspectiva de manter relações sexuais com mulheres cisgêneras, esse fato também foi narrado por Kulick (2008, p. 174), sendo que “(...) a maioria esmagadora dos clientes se define como heterosexual e mantém relações com mulheres” .

Essa construção narrativa realizada por Ruth Landes (2002) poderia ser aplicada a mulheres trans* da época da pesquisa, mas que não eram vistas e identificadas como tais. Mesmo que não existissem as nomenclaturas travestis ou transexuais no campo realizado, a narrativa está mais próxima da comunidade trans* do que dos homossexuais, mesmo que sejam os afeminados. Ressalto que já existiam relatos de Xica Manicongo³¹, pessoa que se identificava como mulher, em 1591, na cidade de Salvador, Bahia, mesma cidade da pesquisa de Landes. Principalmente quando se relata a aspiração a exercer o papel de mãe de santo.

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).

Dessa forma, a busca por ser esse ser feminino, pode ser enquadrado melhor dentro de uma perspectiva de identificação de gênero, do que dentro de um espectro das sexualidades.

³¹ Para mais informações, voltar ao tópico 1.2.

Vale ressaltar também que a pesquisa de Landes sofreu fortes críticas por Arthur Ramos, como explica Birman (2005, p. 405), com ênfase nas concepções de matriarcado nas religiões afro-brasileiras e no de um possível “homossexualismo ritual”, para usar as palavras de Ramos (1942).

Para dar continuidade a esse debate, necessário se faz sobrevoar um possível estado da arte sobre as pesquisas da transgeneridade e as religiões afro-brasileiras, principalmente devido a inserção nessas pesquisas de conceitos atuais sobre a população trans*.

2.2 Um sobrevoo nas pesquisas sobre transgeneridade e religiões afro-brasileiras.

Existe uma disseminação no conhecimento popular que as religiões afro-brasileiras são as que mais acolhem e permitem a presença da população LGBTQIAPN+ na sua ritualística. Todavia, tal informação possui contradições, existindo casos específicos. Os entendimentos das casas e terreiros das religiões afro-brasileiras não são unificados, podendo existir assim, uma dissonância de interpretação acerca da participação dos membros LGBTQIAPN+:

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 Ìyáolóòrìsás, bem como, de mulheres lésbicas tocarem atabaques ou de homens transexuais usarem vestuários masculinos ou de serem iniciados como Ògáns ou Bábálóòrìsás; já no Ifá, vigoram impedimentos e ações de preconceito em relação a “gays assumidos” de serem consagrados como Bábálawós, Olùwós, Òjés, etc. (Melo, 2017, p.97).

Dentro das casas e dos terreiros existem papéis a serem seguidos, bem como a performatividade dos corpos impostas ao sexo biológico dos indivíduos, independentemente do gênero que eles se identificam e expressão. O sexo biológico toma grande importância para definir os cargos e os limites, tal como, a inclusão e a exclusão do sujeito na ritualística e no espaço sagrado.

Dependendo da casa/terreiro, pode ocorrer que os cargos, funções e atribuições sejam determinados pelo sexo biológico. Landes (2002, p. 321) explica que “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”. É visível uma cisão de papéis, apesar de embasado na tradição e influências das mulheres cisgêneras dentro das religiões afro-brasileiras. Sobre isso, Santos (2013, p. 4) explica que “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)”.

[...] 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 sinônima de libertinagem e promiscuidade, a temática da sexualidade e os grupos de candomblé continuam alimentando teorias e imaginários. (Mesquita, 96, 2004)

Nesse contexto, verifica-se uma incompatibilidade dentre a aceitação e a exclusão desses indivíduos da prática religiosa. Ao mesmo tempo em que se dissemina a inclusão da população LGBTQIAPN+, verifica-se normas estruturais que tolhem a liberdade de participação nos cultos. Os indivíduos têm o direito de ter acesso a sua religiosidade, bem como a prática sem serem tolhidos nas suas participações ritualísticas devido às limitações de gênero e sexualidades.

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). (Santos, 2013, p.8).

Os membros não cisgêneros, dentro da ritualística afro, podem ter seus corpos questionados³², deslegitimando, sofrendo interditos e segregações. Nem sempre seus nomes e vestimentas são respeitados, gerando constrangimento público, uma vez que são submetidos a situações na frente de seus irmãos de santo, entre outros, como por exemplo, ter que usar uma roupa que não corresponde com a sua identificação de gênero.

³² “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” (Paz; Callou, 2020, p. 192).

As violências podem ter vários graus, desde insultos a violências físicas. Sobre essas situações, vejamos a narrativa de Santos (2013, p. 9), que aborda o seguinte depoimento:

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 trata-la sempre no artigo masculino, deixando-a por diversas vezes extremamente constrangida. (Santos, 2013, p. 9).

Dessa forma, percebe-se a exclusão do sujeito por não pertencer aos padrões socioculturais heteronormativos e ao mesmo tempo, quebra um discurso de inclusão do movimento LGBTQIAPN+ 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 que faz parte.

Esse processo violento de exclusão – pensando a violência além da comumente abordada, que é a física, englobando a psicológica, moral, simbólica e material – acarreta um reforçamento excludente pautado em compreensões patriarcistas, socioculturais e sexista. Mas em contrapartida é compreensível, tendo em vista que “não há espaço, numa sociedade hierarquizada, que não seja hierarquizado e que não exprima as hierarquias e as distâncias sociais” (Bourdieu, 2003, p. 160).

As temáticas da transgenerideade são visualizadas por diversas ópticas religiosas, como por exemplo a compreensão de pecado para o catolicismo. Mas quando nos pautamos no contexto afro-religioso, embasado na oralização da transmissão do conhecimento das casa/terreiros, vislumbramos um défice de padronização de compreensão acerca da temática, podendo ocorrer extremos, como a total participação da pessoa transgênera até o ponto da perseguição, humilhação, exposição e restrição visualizado no depoimento supracitado.

Dessa forma, quando pensamos em *gênero*³³, bem como na sua fluidez e performatividade³⁴, tendo em vista a teoria de Butler (2015), alguns questionamentos surgem, dentre eles me instiga um que levanta Maranhão Fº:

As pessoas, desde a infância, aprendem que devem ter identidades fixadas binariamente dentro do sistema sexo/gênero: ou são mulheres ou são homens, ou são femininas ou são masculinas. Além disto, espera-se que as mesmas alinhem-se à heterossexualidade compulsória. Mas afinal, “mulher” e “homem” são conceitos acabados (no sentido de finalizados) ou acabados (no sentido de obsoletos)? (Maranhão Fº, 2015, p. 32).

Questiono então: nas religiões afro, qual o conceito de “acabado” está pautando a relevância do *gênero* para a participação nas ritualísticas e permanência na religiosidade? O *gênero* está consolidado dentro dos padrões cisgêneros ou já se encontra obsoleto abrindo margem para uma fluidez? Ou ainda, pode-se adaptar o cargo religioso para a fluidez do meu *gênero* ou sempre estará ligado ao sexo biológico designado na formação embrionária? O corpo é mais importante do que a espiritualidade ou a espiritualidade mais importante do que o corpo? São muitos questionamentos que direcionam o pensar sobre identificações.

As pessoas transgêneras já são subalternizadas no âmbito social por sua identidade/expressão de *gênero*, sofrendo mais preconceito por serem adeptas das religiões de matrizes africanas, ou seja, uma dupla subalternização, devido aos altos índices de intolerância religiosa ocorridos no território brasileiro. Quando elas são marginalizadas dentro da própria crença religiosa, sustenta-se sobre esse sujeito um terceiro preconceito, reflexo das compreensões sociais e de certo modo, legitimado pela religião que o reproduz e reforça o não-lugar daquela pessoa no espaço reivindicado por ela. O sujeito transgênero é diabolizado num discurso duplo de categorização, uma vez por ser uma pessoa transgênera e outra por pertencer a uma religião afro-brasileira.

Esses sujeitos, carregam nas suas histórias, marcas pelas quais se constroem as suas trajetórias dentro (e fora) das práticas religiosas, gerando caminhos (trans)viados de um sujeito cisgênero, ou seja, a transgeneridade percorre obstáculos que a população cisgênera não tem

³³ “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” (Salih, 2017, p. 72).

³⁴ “Esses atos, gestos e atuações, entendido em termos gerais, são *performativos*, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. [...]. Em outras palavras, os atos e gestos, os desejos articulados e postos em ato criam a ilusão de um núcleo interno e organizador do gênero, ilusão mantida discursivamente com o propósito de regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora” (Butler, 2015, p. 235).

experiência, nunca vivenciou, podendo ser possível ter apenas uma compreensão do que ocorre, uma vez que seus privilégios sociais as/os impedem de passar por tais situações.

As vidas são marcadas por suas transições, sejam elas sociais, religiosas ou de gênero, no qual as valorações subjetivas que perpassam cada uma, gerará um impacto único e exclusivo, acarretando aspectos positivos ou negativos. Na minha pesquisa de campo de mestrado, no ano de 2017/2018, tive a oportunidade de entrevistar uma transexual³⁵ que me relatou sobre sua infância no catolicismo, na qual confessa que existia uma imposição familiar, mesmo assim frequentava a igreja, sendo que com o decorrer da sua transição não se sentia mais acolhida espiritualmente, tornando o motivo de se afastar das práticas religiosas. Posteriormente se encontrou na Umbanda e se sentia acolhida podendo expressar seu gênero e vivenciar uma fé.

Maranhão Fº (2016) trata da discriminação de mulheres transexuais nas religiões afro-brasileiras na internet, realizando um debate sobre o caso da ex-BBB Ariadna e os comentários ofensivos que lhes foram direcionados acerca da sua participação na Umbanda.

O autor do textimagem faz indagações mescladas com uma afirmação: “mesmo com a aparência (sic) feminina eles são apenas homens “operados””. Ao entender/denominar travestis e mulheres transexuais como homens, parece desconhecer ou não levar em conta as concepções de tais pessoas, que preferem ser identificadas e referidas no feminino. A expressão “apenas homens operados” apresenta o esforço de aniquilação em três referentes: apenas, homens, operados. As demais referências masculinas complementam tal exercício de destruição/estigmatização da figura “do outro” (na perspectiva do autor do textimagem, nem se pode pensar na figura da outra!): “um transexual operado”, “um pai de santo Transexual”, “um Ogã trevesti (sic)”, “eles são apenas homens “operados”, “como se fossem MULHERES”). Ele indaga ainda: “o Orixá passa a ver seu filho como filha?”. (Maranhão, 2016, p. 353).

Como vislumbrado na citação, mesmo com a transição de gênero das pessoas transgêneras, ainda é reafirmado um não-lugar dessas pessoas na sua identificação/expressão de gênero, colocando-as como homens operados. Até quando o sexo biológico ditará as ações, funções e condições das pessoas? Mesmo com a performatividade dos corpos dentro dos padrões ditos como femininos pelo patriarcado, existe uma relutância em compreender e assimilar as transições dos sujeitos. “O gênero não é simplesmente performativo (isto é, um efeito das práticas culturais linguístico-discursivas) como desejaría Judith Butler. O gênero é, antes de tudo, prostético, ou seja, não se dá senão na materialidade dos corpos” (Preciado, 2014, p. 29). Existe a materialidade do gênero, bem como a performatividade dos corpos dessas mulheres, então por que a relutância em reconhecer seus corpos? E se não existisse a

³⁵ Ela se autoidentificava como transexual na época do diálogo.

materialidade, seus corpos seriam deslegitimados e sua identificação/expressão de gênero seriam descredibilizadas? Os papéis de gênero são fluidos e é necessária uma maior sensibilidade social para escutar as autoidentificações das pessoas para iniciar um processo de respeito, acolhimento e compreensão.

Dentro dessa temática de análise dos estudos da transgenerideade e religiões afro-brasileiras, importante se faz destacar o trabalho de Kaio Lemos (2019), considerado por Capponi (2019, p. 15) “como um trabalho pioneiro que aborda uma das questões ainda pouco analisadas nos estudos de gênero contemporâneos: a transgenerideade “F to M” nos contextos Afro-religiosos”.

“F to M” é a abreviação de “female to male”, que em uma tradução livre para o português, significa “feminino para masculino, ou seja, vem designar as pessoas trans* masculinas ou como é mais conhecido, homens transexuais. A pesquisa de Lemos (2019) aborda a trajetórias de homens transexuais dentro dos Candomblés e as dificuldades encontradas para serem inseridos dentro da ritualística da religião, principalmente para serem iniciados como homens, que os são. Em sua narrativa etnográfica, e arrisco denominá-la também autoetnográfica, uma vez que a sua trajetória dentro do candomblé também é partilhada, questiona que “mesmo o candomblé ter ganhado a fama de religião inclusiva nos resta perguntar a quem o candomblé está incluindo? A quem o candomblé está excluindo? E, no caso de pessoas LGBTI+, a que sigla específica o candomblé inclui?” (Lemos, 2019, p. 84).

Pelo exposto até aqui, percebe-se que a grande problemática está na letra “T” da sigla do movimento, que, entre as alegações, pode-se verificar o discurso de que o orixá não irá identificar o filho/filha após a transição.

O que se fala entre os adeptos/seguidores, Babalorixás, Ialorixás, filhas e filhos de santo é que entender a performance de um homem cis gay é possível, já a de pessoa trans se torna impossível, segundo alguns: “*O Orixá da pessoa não seria capaz de reconhecer aquele corpo e que estaria sendo o contrário daquilo que nasceu, aquilo que deve permanecer para sempre*” – fala de um iniciado no Candomblé (Lemos, 2019, p. 85).

No entanto, se o orixá conhece a essência do seu filho ou filha, e se ele sempre foi daquele jeito – uma pessoa trans* -, como a alteração corporal geraria a falta de identificação entre pai/mãe-orixá e o sua filha/o–adepta/o? Será que a religião gera esse processo de segregação ou é o líder religioso que a está interpretando dessa forma? Sobre a temática da inclusão/exclusão, Jesus (2020) explica que:

Entretanto, sempre há e houve frestas. Dentre as religiões brasileiras, certamente as de matriz africana foram as que mais abraçaram a população trans, por séculos, mesmo que, por vezes, não as compreendendo plenamente. Gosto de sempre de lembrar, como um exemplo prático, que o pajubá das travestis nasceu nos terreiros. Ressou em meus ouvidos o desafio lançado pela jovem e sábia filha de Oxum Geovana Soares, de Aracaju, Sergipe, contra os que acreditam que a descriminação seja algo “natural” do Candomblé: “Mostre para mim um único itan que justifique transfobia”! Não há (Jesus, 2020, p. 8).

Se nenhum dos *itans* narra algo que fundamente esses interditos, então poderia alegar que a/o líder religioso que realiza interpretações segregacionistas, subalternizando a população Trans*, mas a temática é mais complexa do que aparenta, sendo aprofundada mais adiante, nos próximos capítulos.

Outro autor que trabalha com essa temática é Claudenilson da Silva Dias (2020), que pesquisou identidades trans em candomblés, problematizando situações como vestuário religioso, inter-relações nas comunidades-terreiro, divisão social do trabalho litúrgico, entre outros assuntos envolvendo o processo de aceitação e rejeição de pessoas trans* nos candomblés.

A religião afro-brasileira, embora se anuncie como acolhedora de todas as pessoas, possui restrições a certas presenças, como sugere a autora, pois “não se pode negar o sexismo das religiões” (Vuola, 2015, p. 43), portanto, no Candomblé não seria diferente. Então, por que não pensar em processos interseccionais nos quais as relações de poder, ora transfóbicas, ora sexistas, se interpõem entre pessoas trans* e suas comunidades religiosas? (Dias, 2020, p. 37).

Já passou do momento de as religiões realizarem uma autocrítica sobre as suas ações e as reproduções de práticas transfóbicas nos seus ambientes, principalmente no tocante ao fomento à descriminação; ressaltando que a transfobia foi equiparada ao crime de racismo pelo Supremo Tribunal Federal e apesar de existir uma ressalva para líderes religiosos durante as práticas religiosas, que eles podem se manifestar contra homossexualidade e as identificações trans*, isso não permite o fomento ao discurso de ódio e a descriminação.

Dentro desse debate sobre o exercício das identidades de gênero, a pesquisadora Kallile Sacha da Silva Araújo (2023), escreveu um capítulo de livro, na obra organizada pelo professor Luiz Assunção³⁶, intitulado “a festa do mestre cobra coral como microcosmo para as negociações de gênero de Dandara: um corpo trans na cozinha do terreiro” que aborda a trajetória de uma mulher transexual dentro do contexto de um terreno de Jurema Sagrada, em

³⁶ O livro organizado pelo Professor Luiz Assunção no ano de 2023 e intitulado “EGBÉ: ancestralidades, articulações e patrimônio”.

especial, o espaço da coxinha, dentro das narrativas e ritualísticas da festa para o mestre cobra coral.

Uma pesquisa interessante, mas que não é especificamente dentro das religiões afro-brasileiras, é o artigo publicado na revista Religare da UFPB em 2022 intitulado: “a mística-minoritária: um conceito para a análise da experiência religiosa de homens transexuais”, dos pesquisadores John Elton Costa dos Santos e Maria Teresa Nobre. O texto discute “a experiência religiosa de homens transexuais em espaços de congregação religiosa e tem como objetivo apresentar o conceito de mística-minoritária, como ferramenta para discutir esse fenômeno” (Santos; Nobre, 2022, p. 140).

Por fim, destaco outro autor, Wanderson Flor do Nascimento, que publicou o artigo intitulado *Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate*. Assim como os autores citados anteriormente, Nascimento (2019) também trabalhou com os debates envolvendo corpo e modificações corporais, o uso de vestimentas, as atribuições de cargos, bem como problematizou a ideia de tradição dentro das religiões afro-brasileiras.

Nesse momento, para dar prosseguimento ao debate da transgeneridade e religiões afro-brasileiras, necessário se faz conhecer os caminhos que levaram aos contatos com as/os interlocutoras/es dessa pesquisa, e os laços que se tornaram fios de histórias.

2.3 Nos caminhos da transvivência os encontros se tornam histórias de vida.

Inicialmente, e praticamente impossível não relatar, faz-se necessário mencionar as dificuldades impostas pela pandemia de COVID-19, que gerou impacto em toda a sociedade global. No caso das pesquisas brasileiras, em especial a presente, houve várias dificuldades e readaptações para garantir o prosseguimento; uma delas foi a alternativa — e praticamente o único meio — da migração para o ambiente virtual.

Assim, surge o processo de desenvolvimento da tese e a busca pelos interlocutores que ajudariam e explicariam as trajetórias nas religiões afro-brasileiras, tudo de forma virtual, adaptando-se com as ferramentas possíveis e disponíveis. Mas como realizar entrevistas on-line com interlocutores que não possuem acesso à internet de qualidade? O fator classe seria um impeditivo nessa trama de encontros e desencontros? Nesse momento, tive que me reinventar e tentar, na medida do possível, uma saída.

Antes de iniciar as entrevistas, durante o segundo semestre do ano de 2021, resolvi realizar campo em um terreiro de Umbanda que me informaram existir na cidade onde meus pais moram no interior do Ceará. A irmã da cunhada da minha cunhada frequentava essa casa, e disse que poderia intermediar a minha visita, uma vez que, devido a pandemia o acesso estava mais restrito.

Pois bem, em um domingo pela manhã, fomos e, ao chegar ao local, vi que era uma casa pequena, com uma sala, dois quartos, um corredor, uma cozinha e um quintal. Aparentemente, o Pai de santo residia no local, sendo o primeiro quarto o seu e o segundo destinado à realização dos trabalhos.

Quando chegamos, houve de imediato uma estranheza, pois apenas eu e minha intermediadora estávamos usando máscara. Todas as filhas e filhos, inclusive o pai de santo, não usavam, e, assim que ele nos avistou, já pediu para retirarmos as máscaras. Nesse momento, pairou o medo entre agradar o campo e continuar com a pesquisa ou contrariar e correr o risco de não ter mais acesso ao local, principalmente quando se trata da primeira visita e contato com o ambiente.

Por medo de perder o acesso àquele campo, as máscaras foram retiradas, mas o medo de me contaminar com o vírus da COVID-19 era gigantesco. Minutos depois de chegar no local, fomos direcionados para a sala, onde nos sentamos no sofá e, logo após, o pai de santo chegou e começou a conversar. Entre as conversas, perguntei o que ele achava da população trans* nos terreiros e casas de religiões afro, e ele respondeu de forma vaga, dizendo que, na casa dele, todos eram bem-vindos. Logo depois, mudou de assunto.

Depois de alguns 30 minutos, os trabalhos começaram. O quarto era pequeno tinha um altar com muitas entidades, todas amontoadas uma ao lado da outra. O pai de santo tinha uma ajudante, que não ficou claro o seu cargo e seu nome, mas que sempre estava ao seu lado, entregando bebida e fumo, quando era solicitado. Fizemos uma roda e logo o pai de santo começou a receber entidades. Eram pretos-velhos, pombas-giras e até erês. Só ele incorporava e, a partir da décima entidade, parei de contar.

Sempre que ele recebia uma nova entidade, pedia uma doze de cachaça, que variava entre a branca e a amarela, bem como era servido a todas/os as/os filhas/os em uma cabaça (uma única cabaça que todos bebiam). Algumas/Alguns filhas/os bebiam, outras/os não, mas nós como convidados sempre era oferecido e a entidade insistia que bebêssemos. Depois da

quarta/quinta doze de cachaça, não aceitei mais. No geral, toda a ritualística durou em média umas três horas, seguidas de várias incorporações de entidades e regada a muita bebida e fumo.

Posteriormente, houve alguns atendimentos com um preto velho, momento que consegui conversar com algumas/alguns das/os filhas/os da casa e falar um pouco da minha pesquisa. Foi unânime, entre as/os que conversei em uma pequena roda, que a umbanda aceita todas as pessoas e que elas devem ser respeitadas como são, independentemente de qualquer coisa, e que o pai de santo da casa aceita a todos. O importante é não fazer mal a ninguém.

Por motivos de segurança com a minha saúde e com a das pessoas que convivo, resolvi interromper as visitas a essa casa e não retornar mais, tendo em vista que não havia nenhuma precaução com a possibilidade de se contaminar com a COVID-19. As pessoas não usavam máscaras, álcool gel e compartilhavam os mesmos copos e cabaça. A partir de então, a pesquisa migrou para o meio virtual.

Na trajetória do desenvolvimento da presente tese, é necessário, mesmo que seja de forma resumida, explanar e contextualizar as pessoas que fizeram parte e contribuíram para o trabalho desenvolvido. Principalmente realizando uma contextualização dos seus locais de fala, como meio de compreender as suas narrativas e vivências dentro dos campos do gênero e da religiosidade afro-brasileira.

Reforço que, como anunciado na introdução, serão utilizados nomes fictícios, bem como suprimidos as informações que possam a vir identificar os interlocutores. Assim, passo a apresentar o primeiro entrevistado.

O primeiro entrevistado, que irei chamar de George, é um homem transexual que possui base familiar cristã, mas que já frequentou terreiros de candomblé e umbanda, identificando-se atualmente como umbandista.

George é uma pessoa aparentemente branca, apesar de não ter ocorrido esse questionamento na entrevista, e está cursando pós-graduação stricto sensu. Com essas duas informações, já podemos realizar alguns recortes, como privilégios da branquitude e educacionais. Esses marcadores são importantes para compreender o local de partida do entrevistado e o debate por ele levantado.

Tem mais ou menos uns três (03) anos, assim, na verdade eu fui criado numa família católica, é... minha mãe é espírita né, assim ambos são católicos mas minha mãe enveredou durante muito tempo pelo espiritismo né, e aí então eu fui criado dentro, mais dentro mesmo da igreja católica. Eu vim ter contato com, com terreiros mais ou menos de três (03) a quatro (04) anos atrás assim, chegou uma, uma... enfim, veio uma coisa assim dizer: ô cé tá precisando ir num terreiro e aí foi quando eu... porque até então assim, eu nunca tinha nem assim, nem escutado né, porque muita gente fala assim ah por que perto de casa né, ou enfim... hoje mesmo por exemplo o meu terreiro

é numa rua que do lado tem uma vila, assim, então com certeza as pessoas escutam né, então nunca, nunca na vida, é... passou pela minha cabeça ir num terreiro assim, pelo menos anteriormente né, então tem mais ou menos uns quatro (04) anos que eu comecei, mas o terreiro especificamente que hoje eu frequento né, que hoje eu sou filho de santo, tem seis (06) meses (George, Entrevista realizada em 14/04/2022).

Na fala do entrevistado vislumbramos que, à época da entrevista, ele possuía 04 anos de contato com as religiões afro-brasileiras e apenas 06 meses no terreiro de umbanda em que é filho de santo.

É importante destacar que, nos três anos e meio anteriores ao ingresso no atual terreiro em que é filho, George transitou entre dois terreiros de candomblé e um de umbanda, não permanecendo neles por questões de falta de acolhimento em relação a sua identidade de gênero.

Isso. Porque assim, eu... é, eu passeei um bocadinho assim, de terreiro em terreiro né, tanto em terreiros de Candomblé quanto em terreiros de Umbanda né, é... e aí eu é, é, eu inclusive, até, até eu chegar nesse terreiro assim, demorou, e eu precisava me sentir muito seguro pra ficar no terreiro, porque na verdade quando eu entendi que eu precisava ir pra um terreiro eu já sabia que eu ia ter que assumir determinados compromissos, então eu fui postergando isso um pouco por conta de demandas da vida né, então assim, é, é, aí nesse, nesse tem, tem esse tempo e nos outros, por exemplo, é, como tem uma questão é, em relação a Umbanda e o Candomblé, especificamente no Candomblé né, de você encontrar casas que, que acolham a questão da identidade de gênero né, então eu acabei não ficando em casas de Candomblé, pelo menos as que eu frequentei até então, por conta disso né, e aí na casa que eu frequento, isso é respeitado, assim na Umbanda, acabou que foi onde eu fiquei, por mais que eu gostasse bastante, gosto bastante do Candomblé né, eu já joguei, tem um caminho, mas assim, isso me travou né, me travou e aí por isso eu fiquei nessa casa (George, Entrevista realizada em 14/04/2022).

Dentro dessa realidade do entrevistado, já se pode levantar questionamentos, como o de Lemos: “mesmo o candomblé ter ganhado a fama de religião inclusiva nos resta perguntar a quem o candomblé está incluindo? A quem o candomblé está excluindo? E, no caso de pessoas LGBTI+, a que sigla específica o candombe inclui?” (Lemos, 2019, p. 86). George passou por duas casas de candomblé e não se percebeu respeitado no tocante a sua identidade de gênero enquanto homem trans, fatos que também se repetiram na primeira casa de umbanda que frequentou.

No tocante a utilização de vestimentas que não correspondem as identificações de gêneros dos sujeitos, Dias (2020, p. 137), em uma narrativa de sua interlocutora – mulher trans*, relata que “o respeito à sua identidade de gênero se esvanecia quando era solicitada a trajar roupas (lidas como) masculinas. Sobre isso diz: “Lá eu tenho que vestir uma máscara, lá eu tenho de ser uma pessoa que eu não sou!” e por esse motivo, afastou-se da comunidade”. Da

mesma forma aconteceu com George, o fato de não ser respeitado como é, acarretou o afastamento do meio religioso, até encontrar outra casa que o acolhesse.

A individualidade das casas/terreiros de religiões afro-brasileira precisa ser frisada, mas, apesar de não ser algo generalizado e presente em todos os ambientes de religiosidade afro-brasileira, a segregação da transgenerideade é algo presente e vivenciado pelos corpos trans*.

A finalidade do presente tópico não é exaurir as entrevistas, mas introduzir e contextualizar os entrevistados, dessa forma, vamos verificar a entrevista 02, que será identificada pelo nome fictício de Ana.

A segunda entrevista foi realizada com Ana, uma mulher preta e trans*, residente no estado de Pernambuco, local em que é líder religiosa no seu terreiro de Candomblé e Juremeira Mestra, atuando no seu terreiro com ambas as religiões. Ela é filha de uma família tradicional de Candomblé pernambucana.

Conheci Ana em um evento que assisti pelo *facebook*, no ano de 2020. Ela fez uma fala sobre pessoas trans* nas religiões afro-brasileiras e as dificuldades que passam para resistir na religião. Após esse primeiro contato de forma virtual, consegui encontrá-la na rede social *instagram*, espaço no qual enviei mensagem pedindo para ela me conceder uma entrevista.

No final da década de 70, foi fundado o Ilê Axé, no qual Ana é sacerdotisa, e que teve de assumi-lo muito jovem. Aos 23 anos, ela assumiu sua identidade de **gênero** — “sair do armário”, nas suas palavras — e, nesse momento, percebeu a transfobia na religião, uma vez que pessoas se afastaram e saíram do seu terreiro quando ela se identificou como uma mulher transexual. Mas ela não desistiu. Permaneceu em sua luta e conseguiu novos clientes, sendo aceita e acolhida.

Ana relatou que existe muito preconceito dentro do próprio movimento LGBTQIAPN+, onde já ouviu muitas falas fortes contra pessoas trans*, partindo de pais de santo gays. E que inclusive questionam o seu cargo como sacerdotisa, uma vez que falam da impossibilidade de se ter uma sacerdotisa com órgãos genitais masculinos.

(...) né, assim, eu vejo o preconceito com as pessoas trans dentro do próprio meio LGBT, (...) que é ser como você é, com (...) da natureza, (...) aonde a gente manipula águas com ervas, com o ar, com a terra, enfim, tem toda uma hierarquia né, ancestral, ancestral e eu não sabia que até dentro do movimento LGBT existia esse preconceito, de eu ver falas fortes até de pai de santo LGBT, mães de santo LGBTs, enfim... aí o que é que acontece, eu vejo que muito também, muitos sacerdotes e sacerdotisas, eles falam questão de órgão genital, “ah, mas pessoas trans não podem ser sacerdote, sacerdotisas porque tem o órgão genital masculino...” ou seja (...) palavra da boca dos Orixás que manipula, (...) o jogo de búzios de uma maneira diferente, questionando o, é, se é trans não pode ser sacerdotisa por que ela não tem o órgão genital reprodutor,

todo mundo nasce perfeito se uma pessoa trans não poder ser uma sacerdotisa, um pai de santo gay ou uma mãe de santo lésbica também não pode ser, eles questiona muito o órgão genital, (...). (Ana, Entrevista realizada em 14/04/2022).

Além dos questionamentos acerca da possibilidade ou não de ser aceito no candomblé uma mãe de santo trans*, Ana já sofreu atentados de morte no ano de 2020 e ataques ao seu terreiro, como: tiro nas paredes, apedrejamento e incêndio.

O terceiro entrevistado vai ser identificado como Lucas. Ele é um homem trans* não binário que se identifica com os pronomes neutros e os masculinos. Assim, para facilitar a escrita do texto, e uma vez que o entrevistado também se identifica com os pronomes masculinos, irei me referir a ele no masculino.

Nesse ponto, abro aspas para inserir outro assunto, pois creio ser importante frisar sobre a importância da linguagem não binária como ato de respeito e dignidade da pessoa que não se identifica dentro da normativa binária dos gêneros. E sendo salutar o questionamento de quais os pronomes representam determinado sujeito, a fim de não gerar constrangimentos e violências. Fecho as aspas.

Lucas é natural do estado de Rondônia, mas à época da entrevista, 2022, estava residindo no estado e Pernambuco, local em que atuava como professor. Importante destacar que ele é graduado em psicologia e atua com atendimento clínico online somente com pessoas trans*.

Esses marcadores de gênero, educação e atuação profissional trazem uma noção do local de fala do entrevistado, que mesmo estando no mesmo grupo do primeiro entrevistado – homem trans – traz um outro marcador da não binariedade, que amplia o debate e os questionamentos dos estudos de gênero nas religiões afro.

Lucas é filho de pastor, criado na Assembleia de Deus e somente aos 21 anos teve contato com a umbanda. Sofreu preconceito em algumas casas e atualmente se considera “na encruzilhada de religiões” uma vez que transita entre a umbanda, candomblé e possui interesse em conhecer a jurema.

Olha, eu sou... eu sou filho de pastor, então eu fui criado na Assembleia de Deus até os quinze (15) anos, assim, de domingo a domingo, e aí dos quinze (15) aos vinte (20), eu tava numa outra igreja que era a (...) que era por influência da minha irmã. Com vinte (20) que eu saí dessas religiões evangélicas, e aí fiquei um tempo afastado, e aí nos vinte e um (21) anos, aí eu conheci a Umbanda, lá em Porto Velho tinha um terreiro que é de Umbandaime na verdade, que é de Umbanda e toma o Daime e começava os rituais umbandistas né, aí eu fiquei lá em torno de um (01) ano, um pouquinho mais e aí lá tinhas os preconceitos e eu não fiquei confortável e saí. Encontrei outro terreiro que era só de Umbanda, aí fiquei nesse terreiro por um bom tempo, eu ficava indo e voltando né, pra esse terreiro, assim eu nunca fiz os rituais de iniciação mesmo lá, mas eu aproveitava bastante, aí nesse meio tempo eu fui em casa

que era Umbanda com Candomblé, cheguei a ir no terreiro da Nilza também que é de (...) e aí, eu me interessei bastante, hoje eu não... eu digo as vezes que eu sou umbandista, mas por uma referência, mas eu não me considero estritamente umbandista, eu tô por aí nas religiões de matriz afro, num geral sabe, e tô super curioso pra conhecer a Jurema por aqui, então... por enquanto eu tô nesse momento assim, na encruzilhada de religiões. (Lucas, Entrevista realizada em 14/04/2022).

Como verificado em outras narrativas, a violência decorrente dos preconceitos que perpassam os corpos trans* também foi uma pauta levantada por Lucas, que deixou de frequentar o terreiro de umbandaime em decorrência de preconceitos que sofria e acarretaram desconforto, ao ponto de ter que deixar o terreiro.

Por fim, o quarto entrevistado vai ser chamado de André. Ele é um pai de santo no candomblé e homem cisgênero. A sua participação no presente trabalho surge pela necessidade de se ter uma perspectiva sobre o debate das identidades de gênero do ponto de vista do sacerdote. Em especial, um sacerdote cisgênero.

Pai André era católico romano, chegando a ser monge, mas que durante a graduação teve contato com as religiões afro e, em suas palavras:

(...) eu tive o que eu chamo de retorno, de reencontro com aquela diáspora que em algum determinado momento da minha história, na minha história antepassada, eu fui afastado de alguma forma e essa foi a forma que a ancestralidade encontrou de me trazer de volta para esse caminho diaspórico. (Pai André, Entrevista realizada em 14/04/2022).

A perspectiva desse sacerdote é de inclusão em seu terreiro, apesar da resistência de algumas pessoas com relação aos debates de gênero e da transgeneridade.

(...) ainda na época de noviço da minha religião afro, eu já via de uma forma positiva, eu já via exatamente da forma que eu vejo hoje, de uma forma inclusiva, apesar de que no meio existe muita resistência, existe muita... é... muita dureza de algumas pessoas em relação ao respeito nessa questão de gênero, de transsexualidade, de transgeneiridade, e etc. (Pai André, Entrevista realizada em 14/04/2022).

O objetivo desse tópico não é exaurir os relatos das entrevistas, mas introduzi-los para nos próximos capítulos aprofundar os diálogos entre a teoria e as narrativas do campo. Assim, passaremos a abordar a dor silenciada nos terreiros pelos adeptos trans*, que perpassam por várias violências na busca de encontrar um espaço que sejam respeitados e possam vivenciar o seu axé.

2.4 Considerações parciais

O capítulo debate as religiões afro-brasileiras, explorando como elas se entrelaçam com as questões de gênero e transgeneridade. O debate demonstra que, apesar da crescente visibilidade das temáticas de gênero no século XXI, há uma lacuna histórica significativa na representação das pessoas trans* nos estudos afro-brasileiros. Esta ausência é ilustrada pela figura de Xica Manicongo, cuja identidade de gênero foi esquecida por muitos anos devido a processos de invisibilização.

Ao analisar os clássicos da pesquisa afro-brasileira, percebe-se que temas envolvendo a transgeneridade não foram abordados. Pioneiros como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edson Carneiro e Roger Bastide contribuíram enormemente para o entendimento das religiões afro-brasileiras, mas suas obras não contemplaram a diversidade de gênero além do binarismo cisgênero. Ruth Landes, com sua obra "*A Cidade das Mulheres*", foi uma exceção ao trazer questões de gênero, embora dentro de uma perspectiva cismutadora.

É necessário desafiar as normas sociais e culturais que perpetuam a segregação e marginalização das pessoas trans*. A interseção entre raça, classe e gênero nas religiões afro-brasileiras oferece um grande campo para a análise de identidades complexas e a ressignificação de práticas e crenças.

Assim, é essencial continuar fomentando o debate sobre transgeneridades e estudos afro-brasileiros, promovendo uma compreensão mais inclusiva e diversificada das identidades de gênero. Dessa forma, espera-se uma narrativa mais justa e abrangente, que inclua a pluralidade e a resiliência das tradições afro-brasileiras e das pessoas que as praticam, principalmente as trans*.

3 A DOR SILENCIADA NOS TERREIROS

Já foi abordado, mesmo que de forma superficial, que a população trans* sofre violências dentro dos terreiros e casas das religiões afro-brasileiras. Realidade que se estende para outras denominações religiosas, como no catolicismo (Callou, 2019). No entanto, movidos pela busca da espiritualidade e querendo se inserir na comunidade religiosa, algumas pessoas trans* se submetem a essas violências para permanecerem na religião, enquanto outras abandonam ou migram de casas/terreiros e/ou denominação religiosa.

Essa dor vivenciada pelos corpos trans* perpassa segregações e construções sociais, bem como pela transfobia. Esse capítulo pretende analisar e debater, a partir do campo, como ocorre as várias formas de violência e as saídas tomadas pelas/os adeptas/os interlocutoras/es. Até que ponto performar algo que não corresponde à sua realidade/existência é viável para vivenciar a espiritualidade? E quais os agenciamentos da estrutura religiosa embutida de aspectos patriarcais, sexistas e transfóbicos corroboram para alimentar esse sistema de violências?

Não há porque esse caboclo se incomodar com a minha bixalidade travesti, pois ele é uma vida que está num Tempo-espacó em que as compreensões daquilo que aqui chamamos de sexualidade, não são feitas de modo colonial. Se as culturas ocidentais não são universais, logo é preciso construir um outro corpo para conseguir viver essa dimensão invisível de nossa existência. Tais invisibilidades são de outras ordens que não aquelas criadas pelo mundo colonial. Então me diga, em Aruanda há racismo ou bixafobia? E me responda do porquê de algumas travestis poderem usar saias em terreiros e em outros não! Nossas tradições tem sido inventadas na cultura colonial. Então esse caboclo é decolonial? Que porra de decolonial é isso? (Brasileiro, 2019, P. 14).

Castiel Vitorino Brasileiro (2019), travesti e psicóloga, lançou um livreto intitulado *Quando encontro vocês: macumbas de travesti, feitiços de bixa*, questionando, a partir de suas vivências, entre outras coisas, a construção colonial da ritualística afro-brasileira, que se utiliza de concepções eurocêntricas para regrar a vivência das/os adeptas/os. Será que a entidade realmente questiona a sexualidade e a expressão de gênero dos filhos e filhas da casa? Ou este questionamento surge a partir das subjetividades que perpassam a construção da/o líder religiosa/o, sujeito que faz a interpretação das demandas da entidade?

Assim, a partir desses questionamentos e inquietações, o presente capítulo será formulado abordando sobre a construção da transfobia religiosa e seus impactos no ambiente religioso e nas/os adeptas/os.

3.1 Transcídio, transfobia e direitos humanos: re(significações) no território brasileiro

De partida, necessário se torna a definição dos conceitos elencados no título do tópico, para depois dar prosseguimento no debate. Sobre o transcídio, esse termo é debatido na Europa e na América do Sul para tratar dos homicídios das pessoas trans*.

O relatório sobre violência homofóbica no Brasil, realizado pelo Governo Federal no ano de 2012, aponta que as violações dos direitos humanos relacionados à orientação sexual e à identidade de gênero são agravadas por outras formas de violência, ódio e exclusão associados a idade, religião, raça/cor, deficiência e situação socioeconômica, sendo o homicídio a mais grave e extrema dentre tantas outras. Na Europa e na América do Sul já se fala sobre a criação do termo “transcídio” e uma campanha intitulada “Parem o Genocídio Trans”. (Jorge; Travassos, 2018, p. 14).

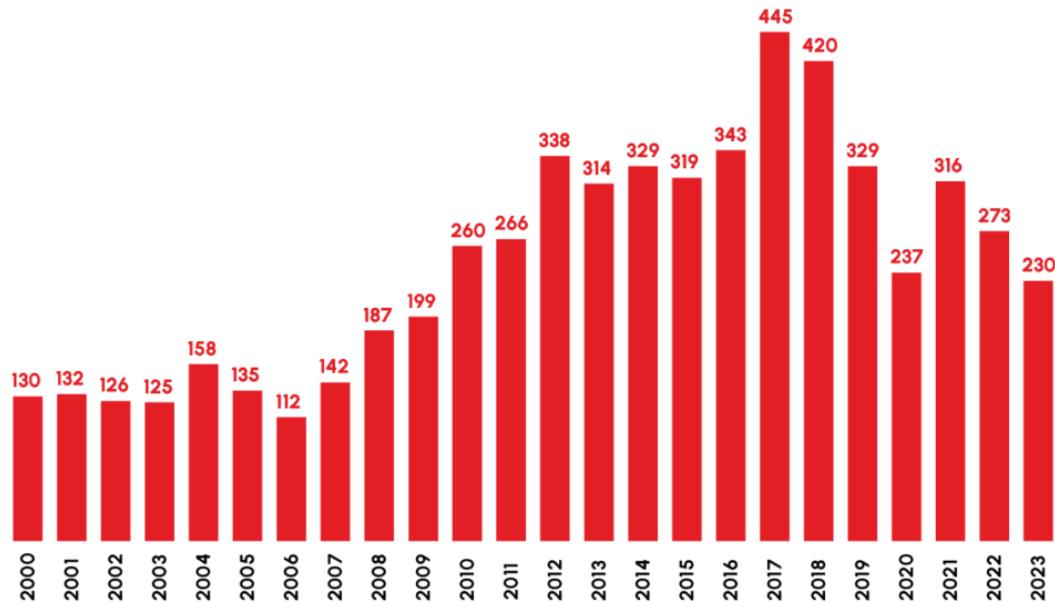
O transcídio não é uma pauta nova para o movimento LGBTQIAPN+, apesar do termo não ser muito difundido. Os índices de homicídios de pessoas trans* são alarmantes e infelizmente o Brasil está entre os países com maiores taxas de transcídio.

Conforme levantamentos levantados pelo “Observatório de Mortes e Violências LGBTI+ no Brasil”, no ano de 2023 houveram 230 mortes e violências de pessoas LGBTQIAPN+, sendo: 142 mulheres trans e travestis mortas; 59 gays mortos; 80 vítimas pretas e pardas, 70 brancas e 01 indígena; 120 vítimas entre 20 a 39 anos; 70 mortes por armas de fogo; 69 mortes em período noturno e 11 suicídios por pessoas trans.

Esse dados possibilitam ter uma noção de um panorama das vítimas de violência, seja homofóbica ou transfóbica, com recortes de raça e idade, sexualidade e identidade de gênero, entre outros. Vamos dar ênfase nos índices que envolvem as pessoas trans*, uma vez que é o foco da tese.

Envolvendo pessoas trans* foram 142 mortes e 11 suicídios, computando aproximadamente uma violência envolvendo uma pessoa trans* a cada dois dias. Os números são menores, comparados com o relatório emitido no ano de 2022, que alertou para as 273 mortes violentas envolvendo LGBTQIAPN+, das quais 159 foram de mulheres trans* e travestis.

Figura 2 - Número de mortes violentas de LGBTI+ no Brasil entre 2000 a 2023



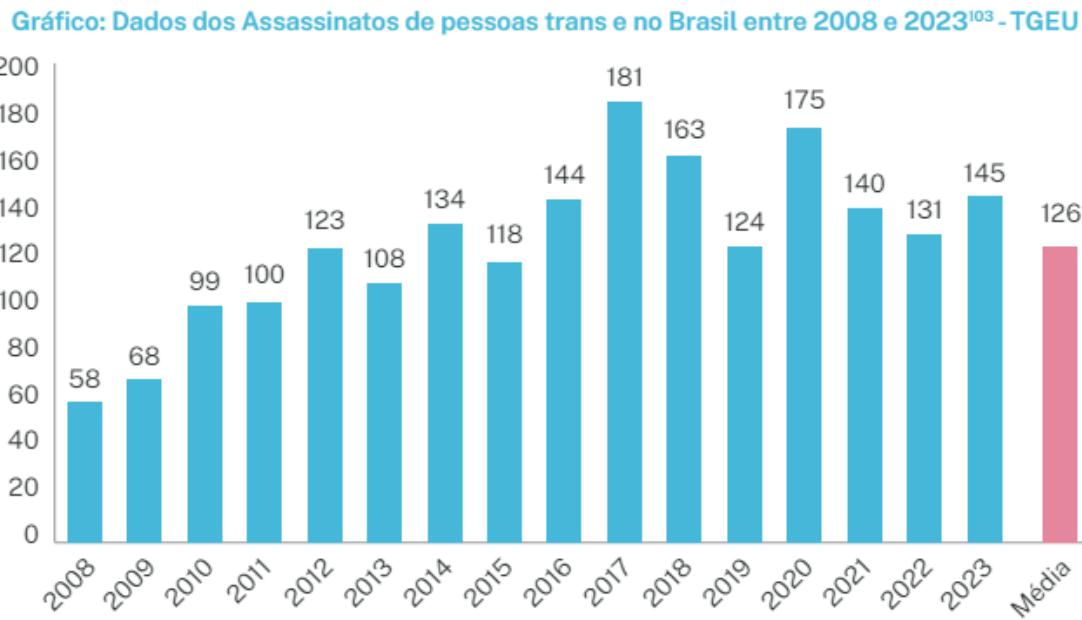
FONTE: Acontece LGBTI+. Grupo Gay da Bahia. Observatório de mortes e violências contra LGBTI+ no Brasil. 2023³⁷

Os resultados dos relatórios do “observatório de mortes e violências contra LGBTI+ no Brasil” demonstra uma oscilação nos dados quantitativos das violências, ocorrendo um pequeno declínio a partir de 2022, mas continua alertando para os altos quantitativos de violências contra a comunidade LGBT e entre essas, os índices de transcídio no Brasil.

A Associação Nacional de Travestis e Transexuais – ANTRA, lançou em janeiro de 2024 o dossiê “assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023”, o qual, em divergência com os dados levantados pelo “observatório de mortes e violências LGBTI+ no Brasil”, informou que em 2023 houveram 145 assassinatos de pessoas trans* no Brasil.

³⁷ Para mais informações: <https://observatoriomortesenviolenciaslgbtibrasil.org/dossie/mortes-lgbt-2023/#:~:text=O%20Brasil%20assassinou%20um%20LGBT%20a%20cada%2038%20horas%20em%202023&t=Em%202023%20foram%2030%20mortes,ainda%20s%C3%A3o%20subnotificados%20no%20Brasil>.

Figura 3 - Dados dos assassinatos de pessoas trans no Brasil entre 2008 e 2023



FONTE: ANTRA - dossiê “assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023”.

Assim, se verifica, conforme a ANTRA, que o Brasil possui uma média anual de 126 assassinatos de pessoas trans*, sem adentrar nos dados estatísticos de outros membros da comunidade LGBTQIAPN+.

Importante frisar que o dossiê da ANTRA elencou alguns elementos que corroboram para os elevados números de transcídio, vejamos:

Figura 4 - Cenário geral dos assassinatos de pessoas trans no Brasil em 2023



FONTE: ANTRA - dossier “assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023”

O primeiro elemento a ser ponderado é o “seguiu na liderança como o país que mais assassina pessoas trans do mundo”. O Brasil já possui esse histórico de líder em quantitativos de assassinatos e violências contra pessoas da comunidade LGBTQIAPN+. No que se refere ao índice internacional de violências contra pessoas trans*, esse é realizado pela *Trangender Europe* – TGEU, uma organização sem fins lucrativos liderada por pessoas trans* que defendem os direitos das pessoas trans* na Europa e na Ásia Central.

Em novembro de 2023 a TGEU realizou a atualização global de monitoramento de assassinatos trans* em 2023 (*trans murder monitoring 2023*) que elencou dados alarmantes, como:

- **320** pessoas trans e de gêneros diversos foram assassinadas.
- **94%** das vítimas eram **mujeres trans ou pessoas transfemininas**.
- Globalmente, **quase metade** (48%) das pessoas trans assassinadas cuja profissão é conhecida eram **profissionais do sexo**. Isto salta para três quartos (78%) na Europa.
- Pessoas trans **afetadas pelo racismo representam 80%** dos assassinatos relatados, um **aumento de 15% em relação ao ano passado**.
- **45%** das pessoas trans relatadas como assassinadas na Europa, cujos antecedentes migratórios são conhecidos, eram **migrantes ou refugiados**.
- A faixa etária com mais vítimas de homicídio foi **dos 19 aos 25 anos**. De todos os casos com dados de idade disponíveis, três quartos (77%) tinham entre 19 e 40 anos.
- Quase três quartos (73%) de todos os homicídios registados foram cometidos na **América Latina e nas Caraíbas**; quase um terço (31%) do total ocorreu no **Brasil**.
- Assassinatos na **Arménia, Bélgica e Eslováquia** foram relatados pela primeira vez.
- Quase metade dos assassinatos relatados (46%) foram **tiroteios**.
- Pouco mais de um quarto (28%) dos homicídios registados ocorreram na rua e outro quarto (26%) **na própria residência da vítima**. (Transgender Europe, 2024)

Entre as informações elencadas, se evidencia a alta taxa de vítimas transfemininas, sendo 94% dos casos, bem como o impacto do racismo, com 80% de vítimas trans. Já em relação ao levantamento dos Estados, verifica-se que o Brasil alcançou a marca de 31% (um terço) dos assassinatos mundiais levantados pela organização.

Em relatório realizado pela TGEU (*Trans Murder Monitoring Update - Trans Day of Remembrance 2023*), entre outubro de 2022 e setembro de 2023, foram relatados 100 assassinatos de pessoas trans* no Brasil, de um total global de 321. Destaca-se que os números

elencados são relativos a subnotificações, uma vez que os levantamentos são realizados pelas próprias ONG's, pois falta aparato Estatal para realizar a coleta desses dados.

Com esse gancho, já adentro no segundo elemento da ANTRA que é “falta de dados e/ou subnotificações governamentais”. A falta de dados oficiais de violências contra membros da comunidade LGBTQIAPN+ prejudica o levantamento estatístico realizados pelas ONG's, bem como pode gerar divergência numérica entre os relatórios das organizações, que acabam não sendo uníssonos, mas chegam a levantamentos aproximados.

A própria ANTRA em seu dossiê dos assassinatos do ano 2023 informa que os dados são levantados a partir de fontes primárias e secundárias. As primeiras são: governamentais, segurança pública, processos judiciais e mídia/jornais. Já as secundárias são: ativistas e defensores dos direitos humanos, redes sociais, relatos testemunhais e fontes não classificadas. À vista disso, cada relatoria/dossiê possui suas peculiaridades e divergências em relação às fontes.

Em decorrência dessas peculiaridades dos levantamentos é que se pode observar os dados já elencados, como: 142 assassinatos de pessoas trans* segundo o Grupo Gay da Bahia – GGB; 145 assassinatos, conforme o dossiê da ANTRA; e 100 assassinatos segundo a TGEU.

Para tentar materializar essa narrativa das violências físicas sofridas, acho importante trazer o relato de uma das entrevistadas na pesquisa que sofreu tentativa de homicídio em seu terreiro, local em que morava, vejamos:

(...) contrataram quatro (04) pessoas pra me matar. Em dois mil e vinte eu estava operada, era uma época de São João, e... era dia, na verdade era dia da festa junina, dia de São João, que aqui nós temos a tradição de acender as fogueiras... e as três e meia da manhã (03:30) chegou quatro (04) homem no terreiro pra me estuprarem e (...) a mando dessas duas mulheres, e eu tenho uma cachorrinha pinsher, que ela tinha parido e os cachorrinhos já tava começando a andar, a darem seus primeiros passos, a minha valia eu devo muito hoje, a essa cachorrinha, que inclusive ela, véve até aqui comigo né, é meu xodó... é uma cachorra pinsher. Quando esses homens, eles começaram a forçar o cadeado do terreiro, ela não deixou... ela ia e mordia pra que eles não quebrassem aquele cadeado pra eles invadirem o terreiro e eu escutei ela gritando né, ela gritou muito, aí eu levantei né, eu tava cirurgiada, e fui olhar por uma das janelas do terreiro e vi a sombra deles lá do lado de fora... e vi quando a cachorra deu um grito. Aí eu fui, me levantei, abri a porta, coloquei a cachorra pra dentro e eles tinham enfiado um pau pegando fogo no rosto da cachorra... queimou o focinho da cachorra. (Ana, entrevista concedida em 21/04/2022).

Com o relato de Ana, podemos ter uma noção concreta das violências perpetradas e sofridas, uma vez que, com a tentativa de invasão, estando a entrevistada em pós-operatório,

como consta na narrativa, poderia ter sido estuprada, morta e ter seu terreiro e casa incendiados, se não fosse o alerta de sua cachorra.

Ana tinha realizado a cirurgia de redesignação sexual na época do ocorrido e uma das possíveis mandates do ato criminoso era uma assistida do terreiro, que já era acompanhada há cerca de 10 (dez) anos, e residia em uma casa invadida vizinha ao terreiro. Em entrevista, Ana relatou que:

aí eu, certa vez eu vi essa mulher dizendo (...) que Candomblé era do demônio (...) que eu tinha que morrer, (...) de pessoas de alta sociedade, e aí ela começou, todos clientes do (...), ela não deixava essas pessoas bater no terreiro, você só pode bater aí se pagar o pedágio, dez (10) reais, ela já começou a extorquir as pessoas, filhos de santo, clientes, pessoas da minha família... e eu sempre (...) e eu penando que ela ia mudar, eu pensava que ela iria mudar, por que tem tanta gente aí que muda, que precisa de uma oportunidade né, pra mudar, precisa de uma ajuda... (Ana, entrevista concedida em 21/04/2022).

Pelo narrado, percebe-se que além de uma tentativa de transcídio, o ato praticado contra Ana estava perpassado de transfobia, e porque não, inclusive, transfobia religiosa. Além da perseguição ao gênero da interlocutora, também foi pauta para os seus agressores a sua religião, sendo considerada algo diabólico. Esse entrelaçamento de preconceitos, que perpassam gênero e religião, são utilizados como base para prática delituosa que ferem fisicamente, psicologicamente e emocionalmente os membros da comunidade LGBTQIAPN+.

Já que a pauta da transfobia religiosa foi levantada, creio que seja necessário à sua contextualização e conceituação para melhor compreensão e debate da temática.

Segundo o dicionário Aurélio, transfobia pode ser definida como “ódio patológico direcionado aos transexuais, às pessoas que não se identificam com o seu gênero de nascimento, esse ódio pode ser manifestado pela violência física ou verbal contra essas pessoas” (Aurélio Online). O ódio faz parte da constelação emocional da emoção da raiva, essa última sendo uma emoção básica, universal ou primária (Possebon, 2017).

Assim, como explica a professora Elisa Possebon (2017), “as emoções básicas são inatas e estão presentes em todas as culturas, revelando um padrão universal biológico de resposta, claramente identificado através do comportamento, da ativação corporal e da expressão facial” (Possebon, 2017, p.67). A raiva está presente em todos os seres humanos, podendo ser despertado por um padrão situacional desencadeante relativo a uma ofensa, ameaça ou obstáculo.

Já em relação a emoção do ódio, esse é uma potencialização da raiva. “O ódio é um sentimento intenso da raiva, é uma manifestação dos mais primitivos sentimentos do homem animal, sob as formas de defesa, de amor próprio” (Branco e Krieger, 2013. P. 62). Dessa forma, a transfobia passa por um processo de potencialização da raiva injustificada gerida por uma pessoa, que a partir da sua intensificação, acarreta no ódio, um ódio patológico que é a base dos crimes pautados na lgbtfobia.

A partir dessa contextualização, retorno ao debate da transfobia como um ódio patológico direcionado as pessoas transexuais, mas, aplicando esse debate dentro do âmbito religioso, e assim, falar sobre a transfobia religiosa. “Comentando sobre transfobia religiosa e espiritualista ‘expressão que pode ser definida como aversão/discriminação/intolerância/violência a pessoas transgêneras a partir de concepções, pressupostos e/ou dogmas religiosos ou espiritualistas’” (Eduardo Meinberg, 2014, p. 322 apud Eduardo Meinberg, 2022, p. 181).

Dessa forma, percebe-se que o ambiente religioso pode criar, resignificar, modificar ações, comportamentos, compreensões religiosas que se transformam em instrumentos fomentadores e reprodutores de transfobias religiosas, institucionais e institucionalizantes que reforçam a segregação e subalternização desse grupo.

Foi possível verificar a transfobia religiosa como um discurso complexo de grande herança histórica, os alicerces da teologia heteronormativa não apenas estão presentes no imaginário brasileiro, mas é incentivado pelas grandes instituições religiosas dominantes, que usam do fundamentalismo bíblico bastante seletivo para que ditadores de específica fé continuem construindo hierarquias humanas entre o “normal” ou “anormal”, garantindo a “verdade” acima do próprio direito à existência (Barbosa e Silva, 2016, p. 130).

A cismodernidade ultrapassa as relações interpessoais de interação social e adentra nas relações religiosas entre os adeptos, os líderes religiosos e as normas impostas pela conjuntura religiosa. “Não há espaço, numa sociedade hierarquizada, que não seja hierarquizado e que não exprima as hierarquias e as distâncias sociais” (Bourdieu, 2003, p. 160). A cismodernidade está pautada na estrutura do sistema que determina padrões sociais, acarretando em hierarquizações normativas que refletem seus efeitos, estímulos, padrões e segregações nas relações religiosas. Assim, como expõe Bourdieu, e trazendo a reflexão para o debate da tese, em uma sociedade pautada hierarquicamente na cismodernidade heterossexual, todos os espaços, inclusive os religiosos, irão expressar essas hierarquias e distâncias sócias, acarretando em subalternizações do dito diferente.

Apesar da citação de Barbosa e Silva (2016) está marcada por uma referência as grandes instituições religiosas dominantes e aos fundamentos bíblicos, a incidência da transfobia religiosa não está restrita a esses campos, podendo ser evidenciada em todas as denominações religiosas e em crenças que não possuem a bíblia como livro sagrado a ser seguido. A segregação estrutural que a cisheteronorma gera nas relações socioculturais ultrapassam as bolhas de classe social, raça, cor, religião, entre outras, e adentram profundamente nas construções e percepções dos indivíduos com relação a conceitos de certo e errado, natural e não natural, humano e não humano.

A perseguição e subalternização dos membros da comunidade LGBTQIAPN+ acarreta em uma descaracterização da humanidade dessas pessoas, como se esses indivíduos não possuíssem direitos humanos inerentes a todos, principalmente à dignidade da pessoa humana, podendo se dar ênfase ao direito ao nome, uso de banheiro correspondente ao seu gênero, professar a sua fé livremente nos espaços religiosos, e principalmente, o direito à vida, uma vez que o Brasil está entre os países que mais mata pessoas LGBTQIAPN+. Na prática, é como se o direito à vida dessas pessoas fosse ceifado, algo a se lutar diariamente. Dessa forma, uma questão a ser levantada é: a quais humanos os direitos humanos protegem?

Os debates sobre os direitos humanos são muito recentes no mundo ocidental. Apesar das normativas legais serem estabelecidas no século XIX, somente no século seguinte com os horrores do holocausto na 2^a guerra mundial, e as bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki é que a sociedade começou a debater efetivamente com a garantia dos direitos humanos. Apesar disso, questão de gênero, ou a reivindicação dos direitos humanos para as mulheres, ainda está em construção. A violência contra as mulheres e contra os homossexuais apresenta-se como um desafio a ser vencido para quem almeja uma sociedade mais justa e igualitária para todos e todas (Tedeschi e Colling, 2014, p. 34).

Apesar de existirem normas que garantem os direitos humanos (em âmbito internacional) e direitos fundamentais (em âmbito nacional), quando se adentram na seara dos direitos de gênero e sexualidade, existem barreiras sociais que tolhem a efetivação dessas normas. Juridicamente todas as pessoas possuem direitos e garantias de forma igualitária, mas no ato da efetivação dessas normas, existe variações dependendo do grupo que essas pessoas são colocadas socialmente, subalternizadas.

Antes de continuar o debate sobre essa temática, creio ser oportuno a distinção entre os conceitos de direitos humanos e direitos fundamentais, para depois, seguir utilizando um conceito e evitar confusões e/ou embaralhamento das terminologias, vejamos:

Por direitos humanos pode-se entender o conjunto de bens jurídicos, prerrogativas, franquias e instituições que explicitam e concretizam o princípio da dignidade da

pessoa humana, com o fim de assegurar uma existência mais solitária, igual e fraterna entre as pessoas.

Já no que se refere ao conceito de direitos fundamentais tem-se que estes são os direitos humanos incorporados à ordem jurídica de cada Estado. Ou seja, é o vocábulo utilizado em cada Estado, por meio de suas Constituições, para explicitar os direitos humanos por eles protegidos (Nápoli, 2024, p.147).

Dessa forma, já podemos distinguir os direitos humanos dos direitos fundamentais, mas compreendendo que ambos possuem como base o princípio da dignidade da pessoa humana. Isto posto, a partir desse momento, passarei a trabalhar com o conceito de direito fundamental, para abordar a materialização da dignidade da pessoa humana dentro da legislação brasileira, bem como os direitos humanos internalizados no Estado brasileiro.

Na busca pela efetivação da dignidade da pessoa humana, em específico, das pessoas LGBTQIAPN+, podemos vislumbrar que existe um défice na proteção dos direitos desse grupo subalternizado, perpassando pelo direito ao nome, e percorrendo temáticas como uso de banheiros, casamento, doação de sangue, entre outros.

Sobre a utilização de banheiros, temática que aparentemente deveria ser simples de resolver, uma vez que é um espaço para realização das necessidades fisiológicas das pessoas e deveria corresponder ao seu gênero, todavia, existe uma resistência social relutante em concordar e aceitar que pessoas transgêneras utilizem os banheiros que condizem com sua identidade de gênero. Tal temática agora é pauta em ações no Supremo Tribunal Federal - STF³⁸, em que a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) requer que seja garantido as mulheres trans* o direito de utilizarem banheiros femininos, bem como os demais espaços que são destinados a esse público, sem a incidência de discriminações e segregações.

Para a comunidade LGBTQIAPN+ não é novidade a necessidade de recorrer ao judiciário para conseguir ter seus direitos garantidos e efetivados. A mesma coisa aconteceu com: a união homoafetiva³⁹ (Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADI nº 4277 e Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental – ADPF nº 132); a doação de sangue por homossexuais⁴⁰ (Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADI nº 5543); o reconhecimento do

³⁸ “Nas Arguições de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 1169, 1170, 1171, 1172 e 1173, a Antra questiona leis municipais de Novo Gama (GO), Sorriso (MT), Cariacica (ES), Londrina (PR) e Juiz de Fora (MG) que proíbem a instalação, a adequação e o uso comum de banheiros por pessoas de sexo biológico diferente em todos os estabelecimentos públicos e privados” (Portal do STF).

³⁹ O Supremo Tribunal Federal, de forma unânime, em maio de 2011, reconheceu a união homoafetiva como núcleo familiar, equiparando as relações entre pessoas do mesmo sexo às uniões estáveis entre homens e mulheres.

⁴⁰ O Supremo Tribunal Federal – STF considerou inconstitucional a portaria 158/2016 do Ministério da Saúde e a resolução RDC 34/2014 da Agência Nacional de Vigilância Sanitária, que proibiam homossexuais de doarem

crime de homofobia e transfobia⁴¹ (Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão – ADO 26 e Mandado de Injunção – MI 4733); a possibilidade de alteração do nome e gênero no registro civil sem a necessidade de realização de cirurgia de adequação sexual (Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADI nº 4275); entre outros direitos.

Como averiguado, a luta da comunidade LGBTQIAPN+ pela efetivação dos direitos fundamentais é algo moroso e que muitas vezes só possui um desfecho após decisões do Supremo Tribunal Federal, a última instância do poder judiciário brasileiro e que só aborda questões constitucionais. Assim, todos os direitos mencionados são constitucionais, uma vez que foram analisados pelo STF, bem como, podem ser compreendidos como intrínsecos ao conceito pautado no artigo 5º da Constituição Federal de 1988: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes” (Constituição Federal).

Uma problemática que pode ser levantada com a garantia desses direitos pelo STF é a falta de estabilidade e ininterruptão das normas asseguradas pelo judiciário. Como os direitos foram reconhecidos por intermédio de demandas judiciais, eles podem ser alterados caso o tribunal altere o seu entendimento ou com o advento de uma lei que regulamente a matéria. Assim, apesar dos grandes avanços já ocorridos, é necessário que o congresso nacional aprove leis que assegurem esses direitos à comunidade LGBTQIAPN+ e, dessa forma, garanta mais estabilidade e proteção.

O fato da análise das matérias pelo STF não exime o congresso que aprovar leis sobre esses direitos, e assim, acarrete na efetivação dos direitos fundamentais dos grupos marginalizados. Para além do debate internacional dos direitos humanos, é necessário a incorporação no direito brasileiro dessas garantias, para que assim, possa iniciar uma trajetória de maior salvaguarda dos direitos fundamentais.

Após esse itinerário entre o debate de conceitos entre transcídio, transfobia religiosa e direitos humanos/fundamentais, passo a adentra na discussão acerca da transfobia nos terreiros das religiões afro-brasileiras estudadas, bem como nos seus processos de manifestação e materialização nas vidas trans*

sangue, pois correlacionavam esse grupo com à possibilidade de contágio por infecções sexualmente transmissíveis (IST).

⁴¹ O STF teve o entendimento que o Congresso Nacional foi omisso por não elaborar lei que criminalizasse os atos de homofobia e transfobia no território brasileiro, acarretando em uma omissão inconstitucional.

3.2 Processos transfóbicos e cisnorma dos/nos terreiros

As religiões afro-brasileiras são reconhecidas como as mais inclusivas, principalmente quando se aborda a temática da população LGBTQIAPN+, todavia, apesar das práticas de acolhimento, não estão isentas das incidências de transfobias, sejam elas dentro ou fora das ritualísticas religiosas.

Alguns autores, como Claudenilson da Silva Dias (2020) e Kaio Lemos (2019) abordaram a temática da transfobia nos terreiros, apesar de não ser o centro do debate das suas obras. A aversão às pessoas trans*, que pode se manifestar em vários graus, apresenta-se de maneira peculiar dentro da óptica da transfobia religiosa, utilizando-se de instrumentos, conceitos, dogmas, crenças, da prática religiosa para fundamentar as segregações.

O candomblé é marcado por binarismos de gênero bastante definidos. Por isso, as pessoas trans*, em geral, encontram vários entraves para se estabelecer nesse espaço de contato com o sagrado. Várias questões estruturantes dificultam suas vivências religiosas. Entretanto, há maneiras de pensar os possíveis agenciamentos delas, por exemplo, quando constituem suas próprias casas de culto religioso e, com maestria, agregam sujeitos ao seu em torno (Dias, 2020, p. 80).

Dentro das religiões afro-brasileiras, verifica-se um marcador de gênero definido, pautado em uma norma binária cisgênera de performatividade do masculino e feminino, no qual, o gênero define alguns papéis a serem desenvolvidos dentro das estruturas dos terreiros. Esses marcadores acarretam em obstáculos para a população trans*, que pode ter a sua vivência religiosa ceifada, por ser posto que, naquele espaço, a sua identidade de gênero não pode ser reconhecida por fugir da cisnorma do terreiro.

Os terreiros, como todos os outros espaços de interação social, são transpassados por normas socioculturais, imbricadas entre as perspectivas dos adeptos, líderes religiosos, tradição religiosa, visitantes, entre outros agentes, que criam e ressignificam, naquele espaço, a cisnorma do terreiro. Uma releitura das normas cisgêneras de performatividade do masculino e feminino dentro do espaço religioso.

É importante entender que cisgeneridez não é uma marca identitária, não é meramente uma proposta de definição para os corpos não trans*. Mais do que isso, é uma categoria analítica usada pelo transfeminismo para questionar os privilégios dos corpos que se entendem dentro de uma perspectiva naturalizante e essencialista de gênero (Nascimento, 2021, p. 100).

A professora Doutora Letícia Nascimento, mulher travesti, alerta para a categoria analítica da cisgeneridez como meio de se questionar os privilégios desses corpos cisgêneros. Da mesma forma, é necessário realizar provocações e inquietações sobre a construção da cismoral, dentro de um sistema que exclui sujeitos postos como divergentes. Nascimento (2021) ainda alerta que dentro dos interesses do sistema colonial de gênero, faz parte: o processo de patologização, criminalização e subalternização das identidades trans*.

Contudo, mesmo o candomblé sendo esta religião conhecida pelos processos de inclusão social, como no caso das pessoas homossexuais, ainda assim essa religião está ancorada nas bases do binarismo, ou seja, no entendimento de um homem e uma mulher CIS biológicos, mais especificamente de mulheres de vagina e homens de pênis, parecendo prevalecer esse corpo biológico e não mais a natureza das pessoas, fugindo do diálogo de identidades de gênero [...] (Lemos, 2019, p.36).

A cismoral do terreiro é pautada no sexo biológico dos adeptos, homens e mulheres cis e, como o pesquisador Kaio Lemos, homem trans, expõe: mulheres de vagina e homens de pênis. É importante frisar essas marcações, uma vez que a identificação do sujeito, por si só, não é suficiente. É necessária uma dupla verificação: a primeira elencada na sua identificação e a segunda no sexo biológico.

Em entrevista realizada com George, ao abordar a temática do acolhimento nas casas de Candomblé, questionei se a falta de acolhimento relatada era no sentido da não identificação dele com a religião, ou se a construção social do terreiro que não dava espaço para ele permanecer. Em resposta, George explicou que era:

a construção social, porque por exemplo, tem um terreiro aqui, que eu adoro, tenho um grande respeito, é, pelo terreiro, né, inclusive é hoje a principal, é a Ialorixá mais velha que a gente tem né no estado de Alagoas, então, é... é um espaço lindo, eu tenho amigos que são de lá e tal, mas é, é uma casa de Candomblé jeje né então, é uma das nações acho que mais tradicionais, né, vamos pensar nesses termos né que assim, que tem entre as nações, né... e aí, eu conversando né com um colega e um outro pai de santo né, filho da, da mãe de santo da casa e ele falando assim, olha se você vier pra cá, você vai ter que usar saia, você vai ter que cumprir as funções femininas... então assim, isso naquele momento, eu disse, não, eu não vou... por todo respeito que eu tenho, mas assim, e principalmente pelo respeito que eu tenho a mim, né? É, eu sei que se eu tiver que tá numa casa, eu vou ter que ser respeitado enquanto homem que sou, né, e aí não me cabe enquanto alguém que tem pouquíssimo chão né, em comparação, eu não vou, é... não vou questionar uma mãe de santo, assim com seus sessenta (60), setenta (70) anos de Candomblé, né? Assim, independente do, do processo que eu concorde, que eu discorde, que eu entenda como se tudo tá construído socialmente, enfim, todo o processo, mas assim, não sou eu que vou chegar (...) (Entrevista concedida por George em 14/04/2022).

George expõe uma das suas vivências no Candomblé, sendo importante relembrar que ele tentou ser adepto do candomblé, mas em decorrências de algumas resistências encontradas em decorrência da sua identidade de gênero, migrou para a Umbanda, local que foi acolhido.

No relato, percebe-se o carinho e admiração que George tem pela casa de candomblé mencionada, contudo, essa relação não seria recíproca, uma vez que os entendimentos da Ialoxirá da casa sobre gênero não seriam de acolhimento da diversidade, mas sim reforçadores da segregação, deslegitimando a identidade de gênero de George.

Antes de frequentar a casa, já em diálogos com colegas que são filhos de santo da Ialorixá, já ficou posto que naquele ambiente, uma vez que George é homem trans, deveria se usar saia e cumprir as funções femininas. Assim, verifica-se que nesse contexto⁴² o destaque está no sexo biológico do/a adepto/a e não como ele/a se identifica.

Os ritos do Candomblé são, em geral, bem específicos. Há funções que competem a homens e a mulheres (a partir de uma compreensão cisgênera de mundo) unicamente, como informa Maria Lina Leão Teixeira (2004), enfatizando que há uma relação mítica na divisão do trabalho de acordo com o orixá de cada pessoa (TEIXEIRA, 2004, p. 210). Nestes termos, o que percebo é uma relação de lugares definidos, exclusivamente, a partir da noção equivocada de biologização dos corpos (Dias, 2020, p. 80).

Dias já aborda a biologização dos corpos dentro dos ritos do Candomblé, mas que poderia facilmente ser estendida as demais religiões afro-brasileiras, que também pautam seus ritos, cargos e funções no sexo biológico. Essa biologização acarreta em afastamentos de adeptos/as, como ocorreu com George, que após saber que deveria usar saia e cumprir as funções femininas, decidiu não permanecer na casa que almejava, destacando que a sua decisão era principalmente pelo respeito que tinha consigo mesmo, bem como, se fosse para estar em uma casa, deveria ser respeitado enquanto homem que é.

Esse entrave sobre a corporeidade dos/as adeptos/as também possui raízes no medo do diálogo e questionamentos sobre as questões de gênero com os líderes religiosos. Esse medo foi evidenciado na fala de George quando alega que não iria questionar uma mãe de santo com seus sessenta/setenta anos de Candomblé. Nas religiões afro-brasileiras existe um ditado que “antiguidade é posto”, assim, para George, indagar uma mãe de santo com mais de sessenta anos de terreiro é algo impensável. A idade de trajetória na religião da Ialorixá é um cargo que lhe traz sabedoria e perícia na ritualística da prática religiosa, dessa forma, George não ousa

⁴² Deixo claro essa marcação de espaço sobre o relato, uma vez que não há uma universalização de compreensões nas religiões afro-brasileiras. Cada casa/terreiro possui os seus entendimentos sobre gênero e sexualidade.

duvidar ou tentar ressignificar os debates de gênero no espaço do terreiro, apesar de não concordar com as imposições colocadas sobre o seu corpo.

Nesse ponto sobre o diálogo, entendo ser necessário uma quebra dos ciclos de silencio entre os/as adeptos/as e os/as líderes religiosos/as. Momento em que deve ser perguntado as razões pelas segregações e qual a base para tais práticas. Essa construção, desconstrução e reconstrução dos papéis de gênero, dos corpos e suas atuações na ritualística necessita ser dialogada para iniciar um movimento inicial de conhecer o quem são as pessoas trans* e as diversas formas de manifestação dos gêneros e das corporeidades, para em seguida, pensar esses corpos na religião.

Importante destacar a diferença entre o citado ciclo de silêncio com o silenciamento sofrido pelos/as adeptos/as. O primeiro se refere ao silencio ocasionado pelos adeptos/as trans* que são filhos e filhas de santo, ou mesmo visitantes dos terreiros, que por medo não questionam os papéis designados, os processos de inclusão e exclusão dos terreiros, as compreensões acerca do gênero na ritualística, entre outras coisas. Esse silêncio pode estar ligado ao medo de ser considerado insubordinado, ou de questionar um líder da religião, mas parafraseando o autor transmasculino Kaio Lemos, “até onde as identidades e sexualidades podem ser vivenciadas em suas subjetividades? É possível fazer uma leitura das pessoas trans cuja suas identidades des controem essa estrutura do candomblé e questiona seu lugar dentro dos terreiros? ” (Lemos, 2019, p. 84).

Dentro desses questionamentos sobre subjetividades, identidades e lugares nos terreiros, é necessário criar diálogos sobre a inserção dos corpos trans* e biologização dos corpos. Esse debate pode acarretar em novas compreensões sobre as ritualísticas afro-brasileiras, como a percepção da mãe de santo, mestra de Jurema e mulher trans* Ana, que em entrevista falou sobre a problemática envolvida no uso do pano da costa por mulheres trans*, vejamos:

Vamo lá, e eles questiona tanto, que o pano das costa, protege o órgão reprodutor (...) de quê? Um pano ele vai proteger o quê? Por que se, se a mulher, ela usa esse pano das costas, por que ela te esse órgão reprodutor, e o homem também num tem (...) então o homem pode também usar o pano das costas. Agora os preconceituosos ne, os preconceituosos, esse preconceito assim muito velado nas casas matrizes né, do Brasil, enfim, eu, eu acho isso uma, uma desconstrução... por que se na igreja católica não se aceita pessoas trans, mesmo tendo alguns padres LGBTs existindo, se dentro da... do, da neopentecostal, não aceita porque falam na Bíblia, mas em que passagem da Bíblia fala sobre isso? Sobre o homossexualismo? Por que eu já li a Bíblia tanto, e não vejo essa condenação que esses senhores que se dizem ser pastor, porque conhecemos que pastor, a igreja, a Bíblia verdadeira só deixou um que foi Jesus Cristo... e o resto são, são... é... como se diz (...) é, uma coisa do evangelho que foi adotada pra dentro do Candomblé, mas no Candomblé nós não conhecemos, a gente não sabe quem é esse tal de, de, demônio, que eles tanto falam e ironizam (...) que matou muitos de nossos, né, que demonizou o povo de Candomblé, né, por que nós

cultuamos a natureza, nós povo de Candomblé, a gente num sabe, demônio num tem dentro da religião da gente, nós não sabe o que é, é... pecado... pecado pertence a outra religião (Entrevista concedida por Ana em 21/04/2022).

Ana, a partir do seu local de fala imbricado com suas experiências religiosas, questiona a proteção do pano da costa para com o órgão reprodutor feminino, bem como se a função é essa, porque não poderia ser usado pelos homens e proteger os seus órgãos reprodutores. É alegado que mulheres trans* não podem usar o pano da costa por não possuir útero, mas essa proibição é estendida as mulheres cisgêneras que realizaram histerectomia⁴³? Ou está no campo impeditivo apenas das mulheres trans*? Sobre esse debate, o entrevistado Pai André, líder religioso e homem cisgênero, explica que:

É pano da costa, como muita coisa no Candomblé se refere a costa como a costa da mina, tem sabão da costa, pano da costa, por conta da costa da mina. Eu vejo o seguinte, e é um questionamento que eu faço a muita gente e as pessoas não sabem responder. É, o preconceito, numa religião, cuja tradição é oral, algumas pessoas usam, se escudam na seriedade desta oralidade, para ou satisfazerm os seus egos ou disfarçarem seus preconceitos em alguns casos. Muita coisa na tradição existe fundamento, se não para tudo, eu diria para quase tudo, existe um fundamento, uma história, pelo menos um itan, uma lenda sagrada por trás daquele fundamento, né. Por exemplo, se Xangô entra Xangô paramentado, no salão pra dançar, tudo o que estiver encima do Orixá tem fundamento, lógico, tem uma explicação, tem uma história por trás, por que ele usa a coroa, por que ele usa o oxê, que é o machado na mão, por que em algumas qualidades de Xangô ele usa um xeré, que é como um chocalho na outra mão, por que ele usa mariuô, que é uma saia de tiras com guizos nas pontas, tudo tem uma explicação lógica, e tudo leva algum itan, mas a questão do pano da costa, como proteção uterina não encontrei até hoje, nenhum pai de santo ou mãe de santo, dos mais novos aos mais velhos que conheço ou que já ouvi falar, dos famosos aos anônimos, que tenha uma explicação lógica, plausível, fundamentada, sobre essa questão da proteção uterina do pano da costa. Não encontrei. Que é uma indumentária que delimita em algumas nações de Candomblé, os postos femininos sim, sim. Até a altura do pano da costa delimita. Por exemplo, as mais novas, usam o pano da costa cruzado na parte de cima, as mais velhas (...) usam o pano da costa na cintura, mas só como elemento estético, assim como os (...) são, como o turbante na cabeça também é, como o eketé, o chapeuzinho na cabeça do homem também é, elemento estético, eketé quem usa, os homens. Independente se seja cis, trans, mas é uma indumentária masculina, você não vai ver uma mãe de santo com um eketé na cabeça. Porque? Por que é um traje típico, nigeriano, masculino. Não existe nenhum itan, nenhuma lenda sagrada, que alguém tenha inventado, não, o eketé só quem pode usar é homem por que... sei lá, no ori do homem existe um lado masculino, num sei o que... ninguém inventou nada pra isso. E se você pegar algumas tradições como a minha que é Jeje por exemplo, existem determinadas cerimônias, como o gboitá, se escreve gboitá, é como se fosse ‘guiboitá’, mas se lê ‘boita’, que uma procissão que só os homens fazem, as árvores sagradas que são plantadas no terreiro, rezando cânticos de fundamento e depositando em cada árvore (...) a oferenda (...) própria daquela árvore, daquela divindade, daquele vodum que mora na árvore, e para isso todos os homens devem estar com o pano da costa na cintura, comprido até os pés, por que para o Jeje, aí sim existe um fundamento da tradição Jeje: o homem usa o pano da costa na cintura nessa cerimônia, alguns sem camisa, em casas mais antigas, sem camisa, para proteger, não é pra proteger, é para esconder o apã, que são os testículos, da presença de Nanã, que seria um desrespeito, o homem com os testículos a mostra na presença

⁴³ Cirurgia que tem por finalidade a retirada do útero.

de Nanã, pela sua senhoridade, né por ela ser um vodum, um Orixá, muito velho, do sexo feminino, por ser uma afronta o homem estar com os órgãos a mostra, se passa o pano da costa na cintura, isso aí tem um fundamento, tem uma história. Mas quando chega na, no barrar o pano da costa na cintura, eu acredito que é mais uma homofobia essa história do útero, é uma questão homofóbica, né, por que muitos homossexuais, nas nações de Ketu por aí, usam o pano da costa na cintura por que acham mais cômodo, eu acredito que não seja nem pra querer se feminilizar, eu acredito que é por uma questão estética de, mais cômoda, por que os fios de ponta, eles geralmente são compridos até a altura do umbigo ou quatro (04) dedos abaixo do umbigo, e tem determinadas pessoas na casa, que as mulheres elas tem uma indumentária na vestimenta chamada cinta, que é um panozinho de quatro (04) dedos, que elas passam na cintura por cima da bata, que é justamente pra amarrar, pra prender, esses fios de ponta, pra na hora que ela se abaixar pra pegar alguma coisa, não fique caindo, não fique atrapalhando o movimento delas. Eu acredito que essas pessoas que usam, esses homens que usam um pano amarrado na cintura seja mais pra isso mesmo, por uma questão estética, pra pender as pontas, num seja pra querer se feminilizar, né? Porque se fosse assim, eles iam querer botar toda indumentária, iam botar a saia, bata, (...) enfim, não ia colocar apenas um pano na cintura. Aí eu acho que algumas mulheres mais velhas, com raiva, se sentindo desrespeitadas, inventaram essa história do útero, que até hoje eu não encontrei o fundamento. Quando eu encontrar, se um dia, tudo pode acontecer, encontrar uma mais velha que diga, olhe, isso aí vem disso, disso, disso e disso, aí sim, eu sei como explicar né? Eu posso até não concordar, até por que para a minha nação, não serve, por que os homens usam, mas possa explicar a outras pessoas: olha algumas mais velhas se sentem desrespeitadas, por conta disso, disso e disso, mas até agora a explicação que eu encontrei foi nenhuma. (Entrevista concedida por Pai André em 05/06/2023).

A fala de Pai André aborda vários pontos sobre o debate do uso do pano da costa, em que, um deles, é o preconceito em uma religião de tradição oral, no qual algumas pessoas usam da seriedade da oralidade para: ou satisfazer seus egos, ou disfarçar seus preconceitos. No decorrer do trecho da entrevista, fica claro a existência de uma homotransfobia presente nos discursos da proibição do pano da costa por mulheres trans*, inclusive, Pai André acha que algumas mulheres mais velhas, com raiva, inventaram a história da proteção do útero, por se sentirem desrespeitadas.

Dentro das ritualísticas afro-brasileiras não existe uma exclusividade do uso do pano da costa por mulheres (cisgêneras), tendo a possibilidade, como citado na entrevista, do uso por homens dentro da cerimônia do Gboitá, na tradição Jeje, em que só os homens fazem uma procissão às árvores sagradas e usam pano da costa na cintura até os pés. Diferente da proibição do uso do pano da costa por mulheres trans*, o uso por homens na mencionada cerimônia possui fundamento na tradição Jeje, o qual não está ligado à proteção os órgãos reprodutores, mas sim esconder os órgãos genitais masculinos na presença de Nanã, uma vez que seria considerado desrespeitoso os homens com os testículos a mostra na presença da Vodum.

Outro ponto que mais se escuta no candomblé é que a base da religião está na hierarquia e as vestes estão ligadas à hierarquia. O simples fato de usar saia nesse território e na hierarquia não é mais tão simples assim. Surge uma complexa cadeia de significados, rituais, tradições, costumes e principalmente marcadores de gênero, identidade (Lemos, 2019, p. 98).

As roupas/vestimentas usadas na ritualística transcendem a finalidade de cobrir partes do corpo e/ou seguir padrões estéticos das tendências da moda, elas adentram, como mencionado por Lemos (2019), em uma cadeia de significados, rituais, tradições, entre outros. A partir desse contexto também se pode analisar o pano da costa, quando usado na ritualística, com base em significados e costumes, mas com a finalidade estética, como mencionado na fala de Pai André, em que na nação de Ketu, muitos homossexuais usam o pano da costa na cintura para segurar os fios de ponta, que geralmente vão até a altura do umbigo. O Pai de Santo ainda destaca seu ponto de vista em achar que o mencionado uso não está ligado a uma tentativa de feminilização dos homens, mas sim na comodidade que a veste proporciona.

O marcador de gênero nas religiões afro-ameríndias não se reduz aos corpos sexualizados. Pontos cantados, gestos sagrados e até objetos litúrgicos são imageticamente associados aos universos masculinos e femininos, seja esse universo o das relações nos terreiros ou dos planos míticos. Discursos como “Isso é coisa de homem e isso é coisa de mulher” são muitas vezes utilizados para mencionar os objetos associados às entidades e deidades. Através desse mesmo conjunto de elementos materiais, a naturalização do que seriam “coisas de homens e coisas de mulheres” também é constantemente posta em xeque: o que ocasiona conflitos (Lira e Medeiros, 2023, p. 65).

A pesquisadora Larissa Sarmento Lira, doutora em Ciências das Religiões e o pesquisador Lucas Gomes de Medeiros, doutor em História Social da Cultura Regional, abordam a utilização das vestes dentro das religiões afro-ameríndias, bem como o debate sobre a associação imagética de pontos, gestos e objetos aos universos masculinos e femininos. Nesse ponto, faço uma ligação com o debate de biologização dos corpos (Dias, 2010) e a cisnorma dos terreiros, que criam binarismos de gêneros e normas pautadas nos órgãos sexuais/reprodutores para desenvolver as relações, hierarquias e funções nos terreiros.

Assim, a divisão entre masculino/feminino adentra no campo dos objetos, e por consequência, nas vestimentas dos/as adeptos/as. O pano da costa entra na associação imagética do feminino, como uma veste a ser utilizada somente por mulheres e acaba gerando um reforço e reprodução de significados e costumes sobre a utilização da indumentária.

Retornando ao debate levantado por Pai André, em suas palavras, ele acredita ser uma homofobia a história do pano da costa proteger o útero das mulheres, bem como não possui fundamento para tal entendimento. Dessa forma, as vestes adentram os processos transfóbicos que segregam as pessoas trans*, reforçando a cisnorma dos terreiros. Destaco que a roupa/veste em si não gera segregações, mas a partir dos significados dados a essas roupas/vestes, com a

reprodução e reforço dos costumes, elas ganham um status de ferramenta segregadora que fomenta a transfobia religiosa.

3.3 Considerações parciais

O Brasil permanece em primeiro lugar entre os países com maiores índices de crimes lgbtfóbicos, dentre esses, altos números de transcídio. Os atentados contra à vida das pessoas trans* é reflexo da falta de políticas públicas para esses grupos, bem como resistência parlamentar em positivar normas internacionais sobre direitos humanos no ordenamento jurídico brasileiros e acarretar em mais direitos fundamentais para proteção dos grupos subalternizados.

Além das violências em âmbito social, a população trans* ainda é atravessada por transfobias religiosas dentro do espaço das religiões afro-brasileiras e nas ritualísticas da religião, que estão imbuídas de biologização dos corpos, cismas dos terreiros e associação imagética dos universos masculinos e femininos para as vestimentas e objetos. Dias relata que “uma possível solução para tal situação [violências simbólicas], na concepção delas/as [adeptos/as trans*], tem sido unânime: o afastamento da comunidade religiosa” (Dias, 2020, p.146). Essa violência transfóbica, repleta de significados, costumes e tradições afastam os/as adeptos/as, que não encontram no ambiente religioso acolhimento e compreensão da sua identidade de gênero, nome, performance e pluralidade.

É necessário incentivar o início de diálogos entre as pessoas trans* e os/as líderes religiosos/as para desmistificar a transgeridez e suas múltiplas facetas, para assim, quebrar tabus e preconceitos. O medo de questionar as mães e pais de santo é algo presente. Como se questionar as compreensões sobre a transgeridez fosse considerado desrespeitoso, pois estaria indo em confronto com a compreensão e ensinamentos postos naquela casa. E em alguns casos, o questionamento pode ser entendido como um desrespeito a própria tradição.

Por fim, verifica-se que os processos transfóbicos estão evidenciados em várias situações do cotidiano das pessoas trans*, desde a utilização do seu nome até proibição de estar em espaços religiosos. No entanto, destaco que esses casos irão depender de muitas variantes, dependendo do terreiro, líder religioso, acolhimento dos adeptos, entre outros. Não podendo criar generalizações e padrões de comportamento dentro das religiões afro-brasileiras.

4 TRANSVIVÊNCIAS NOS TERREIROS

As transvivências nos terreiros estão ligadas as vivências das pessoas trans* dentro do ambiente religioso e nas performances das ritualísticas religiosas, perpassando por acolhimentos, violências, segregações, exclusões, sofrimentos, entre demais coisas, que transpassam os corpos trans*.

É necessário frisar, que o termo transvivência é um jogo de palavras entre as várias vias/percursos que a população trans* faz – ou é subjugada a fazer – dentro dos espaços religiosos. Tal perspectiva diverge da utilização do termo “Transvi@ados” usado pela socióloga brasileira Berenice Bento (2017), que o usa como sinônimo dos estudos *queer*. Essa demarcação do termo é importante para se evitar confusões, principalmente porque a presente tese ainda debate a binariedade dos gêneros, uma vez que os/as entrevistados/as não estão dentro da performance *queer*, bem como reivindicam o reconhecimento como homens e mulheres, incluindo os respectivos marcadores dos gêneros.

Os estudos envolvendo a binariedade de gênero ainda pautam a construção sociocultural do masculino e feminino, com seus reflexos em todas as áreas, incluindo a religião. Mas, além de impor os modos de ser/agir no gênero, com as influências do patriarcalismo, cismorma, heteronorma, entre outras, a binariedade reforça a construção da ‘normalidade’ e da ‘anormalidade’, no qual, o que não se encaixa no binarismo é lançado na perspectiva do ‘anormal’⁴⁴.

A autora Berenice Bento em entrevista realizada por Felipe Padilha e Lara Facioli, posteriormente compilada na obra “transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos”, ao abordar sobre a disputa teórica de desconstrução do normal e patologização das identidades trans* explica que:

Essa disputa está instaurada, principalmente depois dos movimentos sociais em torno dos gêneros dissidentes. Quando alguém diz ‘você não é mulher’, imediatamente se pergunta ‘o que é mulher para você?’. Seja nos dispositivos discursivos que localizarão a verdade dos gêneros nos hormônios, nos cromossomos, nas estruturas neurais ou nas instituições disciplinares, em processos históricos culturais e políticos, enfim, para onde quer que nos viremos, uma verdade éposta em cena: não há nenhum consenso sobre o que faz o feminino-feminino e o masculino-masculino. Existe um

⁴⁴ “É importante salientar que aos primeiros sinais da sexualidade, as pessoas trans* são questionadas sobre sua condição de (a)normalidade – para as concepções hegemônicas – e passam a vivenciar processos de segregação nos locais onde iniciaram suas relações com a religião. Com esse dilema de seguir ou não a vida religiosa, elas mantêm uma relação direta com Deus sem o intermédio de padres, pastores, zeladores de santo e afins, muito embora apresentem uma forte ligação com os dogmas judaico-cristãos como de respeito e amor ao próximo (Dias, 2020, p. 120).

fato irrelativizável: a concepção de gênero que hegemonizou historicamente o feminismo, que define as políticas públicas ou que atravessa as concepções médico-psi-biológicas excluiu de suas fileiras as pessoas trans (Bento, 2017, p. 125).

A população trans* sofreu um apagamento histórico na construção da concepção de gênero, o que resultou em sua patologização, na ausência de políticas públicas voltadas a grupos subalternizados e na segregação dentro do movimento feminista. Essa conjuntura fomenta o enquadramento dessa população em uma concepção errônea da anormalidade, segundo a construção imposta pelo gênero.

Esse dimensionamento do dito anormal gera reflexos para a população trans* no contexto religioso, em que seus corpos e identidades são questionados e violentados, produzindo desqualificações acerca de quem essas pessoas realmente são. Soma-se a isso o constante questionamento sobre a legitimidade de suas transições. Assim, inicia-se as idas e vindas das pessoas trans* nas religiões afro-brasileiras, em busca de acolhimento. Contudo, quando esse acolhimento não se concretiza, desencadeia-se uma procura pela religião em vários terreiros/casas e, consequentemente, novas vivências de violências.

A partir dessas inquietações surge o questionamento se dentro das casas e terreiros a resistência para o acolhimento das pessoas trans* está nas ialorixás e babalorixás, que reproduzem transfobias na religião ou, se o próprio ou a própria orixá não os aceita. Dessa forma, o debate acerca da transfobia religiosa ganha novos rumos e debates, podendo, inclusive, incluir os/as orixás na cadeia de reprodução das segregações.

Assim sendo, esse contexto constitui ponto de partida para o desenvolvimento dos debates acerca das lutas e resistências das pessoas trans* nas religiões afro-brasileiras, bem como para a argumentação em torno da reivindicação de espaços religiosos por meio da presença de seus corpos nas práticas ritualísticas religiosas.

Apesar da subalternização e da violência sofridas pelos corpos trans*, eles resistem e ressignificam seus pertencimentos, reivindicando espaços de acolhimento, assim como o direito de praticar e expressar suas fés.

4.1 As idas e vindas na busca do equilíbrio entre corpo e religião.

Como já mencionado anteriormente, algumas pessoas trans* realizam quase uma peregrinação entre os terreiros/casas de religiões afro-brasileiras em busca de serem aceitas como são, sem a imposição de lembrar constantemente seus nomes de batismo, utilizar roupas de gênero que não se identificam, entre outras situações constrangedoras e degradantes.

Assim, surge a busca por um equilíbrio entre a vivência religiosa e a corporeidade dos sujeitos trans*, que muitas vezes abdicam de subjetividades para se adequarem ao contexto do terreiro/casa, as deliberações dos pais e mães de santo, as pretensões dos irmãos de santo e demais membros.

Destaco que nem todos os sujeitos trans* se submetem a essas situações, afastando-se do contexto religioso ou migrando de religião. Bem como nem todas as casas/terreiros reproduzem transfobias religiosas e/ou cismas, existindo líderes religiosos extremamente inclusivos e abertos ao acolhimento. No entanto essa não é uma realidade predominante. A partir desse contexto, e com base nas entrevistas realizadas, vou debater essas migrações e ressignificações realizadas pelas pessoas trans*, perpassando suas peculiaridades, vivências e subjetividades.

Em entrevista realizada com Lucas, homem transmasculino não binário que se identifica prioritariamente com os pronomes masculinos ou neutros (ele/dele – elu/delu), opto, por questões de facilidade na escrita, por referir-me ao entrevistado no masculino. Lucas é psicólogo e atua clinicamente exclusivamente com pessoas trans*, o que lhe possibilita um aprofundamento acerca das vivências trans*, além da sua própria experiência. Em sua trajetória religiosa, foi criado no cristianismo, tendo sido membro da Assembleia de Deus até os 15 anos, posteriormente migrando para outra denominação até os 20 anos. Após um período afastado da religiosidade, aos 21 anos, conheceu a Umbandaime, na qual permaneceu cerca de um ano. Entretanto, após sofrer preconceito, migou para outro terreiro de Umbanda, além de visitar também um terreiro de Umbanda com Candomblé. Segundo ele:

(...) eu digo as vezes que eu sou umbandista, mas por uma referência, mas eu não me considero estritamente umbandista, eu tô por aí nas religiões de matriz afro, num geral sabe, e tô super curioso pra conhecer a Jurema por aqui, então... por enquanto eu tô nesse momento assim, na encruzilhada de religiões (Entrevista concedida por Lucas em 13/06/2023).

O entrevistado se considera na encruzilhada das religiões afro-brasileiras, transitando entre algumas e disposto a conhecer novas, na busca dessa conexão com a espiritualidade e principalmente na procura do respeito à sua dignidade enquanto ser humano.

Voltando ao preconceito sofrido no terreiro de Umbandaime, Lucas relatou que:

(...)Aí na questão de gênero tinha uma certa ressalva, as pessoas de diversidade sexual, a diversidade de gênero nem chegava ainda... então por exemplo, o filho, o filho adotivo da mãe de santo, ele era muito feminino, aí seguravam sabe? A coisa pra ele, não expressar. Mulher não podia tocar tambor, porque... diziam que... era como, chamava assim: ‘mulher que bate tambor é maria-macho’, num sei, tipo, como se fossem lésbica, e tinham essas falas, essas piadinhas (...) essas ofensas, (...) que essas foram as que mais me chamaram atenção assim... (entrevista concedida por Lucas em 13/06/2023).

Conforme o relato, embora Lucas se reconheça como homem transmasculino não binário e tenha permanecido cerca de um ano no terreiro de Umbandaime, os debates sobre diversidade de gênero ainda não estavam presentes; em outras palavras, não se discutia a transexualidade nem as formas de inclusão de adeptos/as trans*. Em vez disso, manifestavam-se práticas de homotransfobia, nas quais até mesmo o filho da mãe de santo sofria restrições por ser afeminado, sendo obrigado a conter seus gestos corporais para se enquadrar nas normas socialmente ditas como masculinas.

Dessa forma, surgem as cismas nos terreiros, permeadas por discriminações e estigmas sociais, que reforçam comportamentos binários considerados aceitáveis para trejeitos reconhecidos como masculinos ou femininos. Não foi mencionado se o filho da mãe de santo era gay, mas, aparentemente, independentemente de sua orientação sexual, havia a exigência de que seguisse os padrões impostos ao seu gênero de nascimento.

Lucas acrescenta que as mulheres não podiam tocar tambor, pois, caso o fizessem, eram pejorativamente chamadas de “maria-macho”, em alusão à ideia de que seriam lésbicas. A justificativa para a proibição, no contexto do terreiro, não está embasada em um Itã ou na tradição da religião, mas sim no estereótipo do que seria uma ‘maria-macho’, sendo empregador um sentido negativo e depreciativo para essas mulheres.

Outra problemática enfrentada pelas/os interlocutoras/es são as formas de violência simbólica que vivenciam no cotidiano dos terreiros. É recorrente o tratamento em termos masculinos para as mulheres, femininos para os homens, quando não ultrapassam para a seara da agressão verbal com insultos às suas identidades de gênero. Uma possível solução para tal situação, na concepção delas/es, tem sido unânime: o afastamento da comunidade religiosa (Dias, 2020, p. 146).

Dias (2020), ao analisar o seu campo de pesquisa envolvendo pessoas trans* e os candomblés, descreve as violências simbólicas vivenciadas no cotidiano dos terreiros, podendo chegar ao ponto de agressões verbais. Esse contexto pode ser verificado na narrativa de Lucas e no comportamento dos filhos do terreiro de Umbandaime, quando chamaram as mulheres que

tocavam tambor de “maria-macho”. Inclusive, a solução levantada pelas/os interlocutoras/es de afastamento da comunidade religiosa foi usada na realidade de Lucas, uma vez que os preconceitos sofridos foram a causa da migração da Umbandaime para à Umbanda.

Ao questionar Lucas sobre os papéis desempenhados no terreiro e a possível existência de um discurso que vinculasse a energia sexual do/a adepto/a à função exercida — como, por exemplo, a ideia de que para tocar tambor seria necessário possuir energia sexual masculina e testículos —, ele explicou que:

Não fizeram, ah, de chegarem a falar do órgão genital e do funcionamento hormonal, mas foi esse próprio guri, o filho da mãe de santo que falou que só podia tocar tambor lá homens, por que mulheres iriam ser maria-macho, e aí falou inclusive pra uma pessoa que na época se identificava como mulher lésbica, aí ela foi e respondeu que tipo, ela já era e que não tinha problema ela tocar tambor, e aí ele desconversou (Entrevista concedida por Lucas, em 13/06/2023).

Nessa fala, destacam-se dois pontos relevantes. O primeiro refere-se ao ciclo de reprodução de violências por parte de quem também as sofre. O filho da mãe de santo, considerado muito afeminado e obrigado a conter seus gestos e comportamentos para se enquadrar na norma de masculinidade imposta no terreiro, foi o mesmo que reproduziu violências ao discriminar as mulheres que tocavam tambor, chamando-as de “mulher-macho”.

O segundo ponto está relacionado a falta de fundamento e justificativa para que mulheres não tocassem tambor. Alegavam que se as mulheres o fizessem seriam ‘maria-macho’, e usavam o termo pejorativamente para correlacionar a ação de tocar com a sexualidade lésbica. No entanto, ao confrontarem o filho da mãe de santo, e uma mulher lésbica informar que não se importava com a nomenclatura de ‘mulher-macho’, não houve resposta e mudaram de assunto. Dessa forma, o que transparece é que utilizam o termo ‘mulher-macho’ para gerar medo nas mulheres e fazerem com que elas percam o interesse em tocar tambor, uma vez que, ao fazê-lo, estariam sujeitas a violências simbólicas e verbais, sendo marginalizadas e segregadas no ambiente religioso.

Assim, fica evidente a prática homotransfóbica para com os/as adeptos/as, “A voz dos dirigentes é uníssona em não “permitir” a existência trans* nos terreiros trajados de acordo com suas identidades de gênero, afinal “o que essas mais velhas todas vão falar?”. Então para elas/eles, é “preciso manter a ordem na minha casa!”” (Dias, 2020, p. 146). Os/as líderes usam do discurso para exercer poder sobre seus filhos e filhas, utilizando da narrativa para realizarem as suas vontades e externar os seus preconceitos. O ‘manter a ordem na casa’ é impor cisnormas

nos terreiros e, muitas vezes, externar transfobias religiosas, o que acarreta o afastamento de fiéis e provoca peregrinações entre diferentes terreiros, casas ou até mesmo religiões.

Ao analisar a entrevista de George, observa-se que sua trajetória não difere da de Lucas, uma vez que se repetem os processos de preconceito e as idas e vindas na busca por uma vivência religiosa que respeitasse sua identidade de gênero. George era católico e, há cerca de quatro anos, decidiu migrar para o Candomblé, vivenciando uma trajetória marcada por deslocamentos entre Candomblés e Umbandas, pois necessitava sentir-se muito seguro para permanecer em um terreiro.

Sentir-se seguro constitui um ponto central nas trajetórias das pessoas trans*, uma vez que o medo da violência é uma realidade no contexto brasileiro. O ambiente religioso deve transmitir acolhimento e segurança para que os/as adeptos/as trans* se reconheçam como compreendidos/as e acolhidos/as. De modo geral, todas as pessoas buscam um ambiente religioso seguro e acolhedor, no entanto, em decorrência dos altos índices de violências contra a comunidade LGBTQIAPN+, esse tópico se torna ainda mais relevante para a comunidade trans*.

Sobre as violências vivenciadas por George, ao ser questionado se já sofreu desrespeito relacionado à sua identidade de gênero, ao uso do nome ou à imposição de funções que não correspondessem ao seu gênero no espaço religioso da Umbanda — religião que atualmente frequenta —, o entrevistado explicou que:

É, eu não, eu não acredito que seja necessariamente um padrão da Umbanda, né, eu sei que na Umbanda a gente vai ter algumas... porque, enfim, como a Umbanda é um negócio muito mais complexo, acho que assim, as nações de Candomblé, apesar das diferenças específicas regionais e culturais e mais locais, mas as nações têm uma estrutura mais bem elaborada né, vamos dizer assim, né mais bem elaborada, mas assim acho mais rígido mesmo, é que aí a Umbanda, ela acaba, enfim, movimentando outras coisas né, [...]

é, eu não acredito que seja necessariamente da Umbanda, eu acho que é de fato sim, as casas né que eu acabei frequentando, né, não por que... existe, é claro, por exemplo, no Candomblé mulher não toca, né, no Candomblé mulher não toca! E assim, e eu sabia que eu ia pra tocar, né, que eu ia pra tocar, tanto que a casa que eu frequentava anteriormente né, que eu passei basicamente acho que quase dois (02) anos na outra casa, era uma casa que não tinha atabaque, não se toca atabaque né, se chama Umbanda de mesa branca, então não, não, não tinha, você tinha as cantigas pra que viessem as entidades mas não, não se tocava, então eu sabia que eu tava ali temporariamente, que eu precisava encontrar uma casa que eu fosse tocar, então pense assim, tá num, num espaço em que eu não fosse tocar, né por exemplo no Candomblé, se eu tivesse numa casa que de repente é pelo sexo biológico, eu não tocaria, né, então... tem, tem dessas coisas, eu sei que tem outras casas aqui, né, que... que comprehendem isso e acolhem isso, né, mas assim eu nunca cheguei a visita-las, eu nunca cheguei a participar delas, né, então, de Candomblé né no caso, então assim, não tenho nem como dizer, mas em relação a Umbanda eu vejo isso especificamente como uma questão da casa assim, eu não, eu não conseguiria afirmar, comprendendo hoje, é... como é a Umbanda né, enfim e todas essas, todas essas disputas né, é uma

religião muito em disputa, eu percebo a Umbanda, assim, essa coisa: ah, é uma religião brasileira, não é uma religião brasileira, né, enfim, é uma disputa muito grande com campo social, então é da casa mesmo, até, até coisas assim de tipo assim, mesmo, é... e na Umbanda inclusive mulheres tocam, também tem isso, mulheres tocam na Umbanda e aí... por exemplo, até essa coisa do, do... de sei lá, tá gira e se de repente alguma menina quiser usar calça, porque se sente mais confortável usando calça do que saia, isso acontece lá no terreiro, é provável que talvez em outros terreiros mesmo que eles respeitem por exemplo a sua transgeneridade, eles digam assim: não mas é o seguinte, ou você usa calça ou você usa saia, né, não tenha essa, não vai ter essa maleabilidade, então assim, é particularmente uma visão da minha mãe e do meu pai de santo (Entrevista concedida por George em 14/04/2022).

A partir da narrativa de George é levantado vários tópicos que precisam ser debatidos e analisados para compreender a sua trajetória e escolha pela Umbanda. O primeiro deles é quando o interlocutor afirma acreditar que as práticas transfóbicas não são um padrão na Umbanda, dependendo da realidade de cada casa/terreiro. Já foi mencionado anteriormente, mas creio ser o caso de repetir o ditado afro que diz: “cada casa um caso”. Esse ditado se encaixa na fala de George, uma vez que não tem como realizar generalizações sobre os padrões de comportamento e entendimentos reproduzidos nas casas/terreiros afro-brasileiros. A prática de transfóbias religiosas e reproduções de cismas nos terreiros transpassam vários agentes, como os/as líderes, os/as adeptos/as, os/as orixás, as entidades, entre outros.

Ainda quando estava frequentando um terreiro de Candomblé, George já sabia que iria tocar atabaque, no entanto, sendo um homem trans*, e principalmente se a casa tivesse uma interpretação biologizante dos corpos, tal função seria impossível de ser desenvolvida. Em decorrência disso, a sua iniciação no Candomblé seria inviável, pois não abria mão de tocar atabaque.

Como alerta Lépine (2004), o Candomblé possui uma dinâmica própria no que se refere à sua organização política. Concordo com essa perspectiva e costumo dizer que as ações dos indivíduos pertencentes às religiosidades afro-brasileiras são de sua inteira responsabilidade. Percebo nos discursos das/os dirigentes de terreiro uma tensão sobre os aspectos e reverberações que as transidentidades podem ocasionar para as comunidades religiosas. E isso, ao meu ver, é muito significativo! (Dias, 2020, p. 145).

George afirmou que, em sua perspectiva, as nações de Candomblé possuem estruturas mais elaboradas e rígidas, o que, em sua visão, pode gerar maior segregação no contexto religioso. Assim, os Candomblés apresentariam mais resistências para aceitar e inserir pessoas trans* nos terreiros, em comparação com a Umbanda. Todavia, esse argumento não se sustenta diante das pluralidades de entendimentos existentes nas religiões afro-brasileiras. Não é

possível determinar qual religião seria mais inclusiva ou excludente, pois tal aspecto depende de cada contexto religioso específico.

Dias (2020) relata que as ações dos/as adeptos/as das religiões afro-brasileiras são de sua inteira responsabilidade. Assim, as transfobias religiosas e cismas dos terreiros são de responsabilidade de seus reprodutores e não da religião em si. Não pode excluir a compreensão da transfobia religiosa estrutural e estruturante que permeia os terreiros/casas, mas essas possuem origem nos reprodutores dessas normas, que dependendo, principalmente, da compreensão do/a líder religioso/a, podem sofrer modificações e ressignificações.

Essa nova forma de rever e interpretar a religião dá surgimento a novas perspectivas de inclusão das pessoas trans*, que conforme o relato de George, na casa de Umbanda que frequenta atualmente, possui a flexibilização do uso das roupas para se adequar ao gênero do/a filho/a, partindo desse entendimento do seu pai e mãe de santo. Todavia, ainda existe uma tensão em torno dos/as líderes religiosos/as sobre as identidades trans* nos terreiros e casas afro-brasileiras (Dias, 2020).

A realidade das peregrinações entre religiões, motivadas pela busca de vivenciar a fé e obter aceitação da identidade de gênero e do corpo tal como são, não marcou a trajetória da entrevistada Ana, mulher transexual e negra, Juremeira Mestra e mãe de santo em seu terreiro de Candomblé. Por liderar seu próprio espaço religioso, Ana tem a possibilidade de desenvolver práticas inclusivas voltadas à comunidade trans*, promovendo a ruptura com o sistema de reprodução de transfobias religiosas e cismas.

Contudo, o fato de ser líder religiosa não a isenta das violências sociais, físicas e simbólicas cometidas contra pessoas trans* no Brasil. Ana relatou, inclusive, ter sofrido uma tentativa de homicídio dentro de seu próprio terreiro. As violências também atingem seus pares que, segundo ela, em sua cidade têm “uma ou é duas sacerdotisas trans, mas que ela não interage muito com as outras pessoas porque elas não aguentam, é sofrer piadinha dentro da própria religião” (Entrevista concedida por Ana, em 21/04/2022).

Assim, a transfobia religiosa não é uma ação/omissão realizada somente entre o/a líder para com o/a adepto/a, podendo se manifestar entre adepto/a para com o/a líder religioso/a, adepto/a para com adepto/a e, líder religioso/a para com líder religioso/a. Bem como pode se ocorrer entre pessoas da própria comunidade LGBTQIAPN+ e grupos subalternizados, como foi relatado por Lucas, quando o filho da mãe de santo, que era recriminado por ser afeminado, segregava as mulheres que tocavam tambor, chamando-as de ‘mulher-macho’.

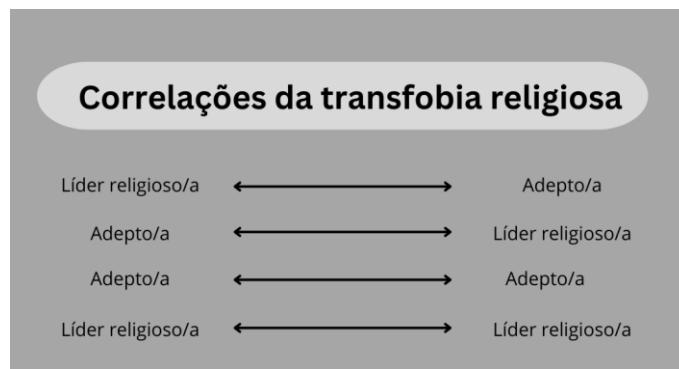


Figura 05. Correlações da transfobia religiosa.

Fonte: Arquivo do autor.

Essas violências geram profundo desconforto nas pessoas trans*, que acabam migrando de religião ou até mesmo afastando-se definitivamente, em razão do cansaço de serem alvo de piadas, segregações e subalternizações. “Os terreiros de Candomblé são exemplos de lugares nos quais as situações para pessoas trans* são bastante tensas (...)” (Dias, 2020, p. 72). Além dos Candomblés, essa tensão entre a identidade de gênero, biologização dos corpos e reconhecimento da dignidade dos/as adeptos/as perpassam todas as demais religiões afro-brasileiras, transpassando por toda a hierarquia na religião, e incluindo até os orixás e entidades.

Isso posto, passarei a abordar os dilemas envolvendo a transição de gênero nos terreiros e casas afro-brasileiras, principalmente trazendo à baila o debate sobre possíveis proibições e autorizações dos/as orixás para com os seus filhos e filhas acerca das suas identidades/expressões de gênero.

4.2 O orixá proibiu? Dilemas sobre a transição de gênero nos terreiros.

Esse tópico já surge com uma pergunta inquietante tanto para o pesquisador como para o campo de pesquisa: o orixá proibiu? Essa indagação gera muitos reflexos para os/as adeptos/as, pois, caso o orixá não permita que seu filho ou sua filha realize a transição de gênero, surge um imbróglio envolvendo pai/mãe de santo, orixá e adepto/a.

O debate sobre a interferência do Orixá na transição de gênero dentro das religiões afro-brasileiras se debruça no ponto de quem irá interpretar o posicionamento do Orixá, principalmente porque essa análise será realizada por líderes religiosos, babalorixás e yonorixás. Esses sujeitos possuem opiniões, sendo seres humanos com suas próprias vontades. Assim, surge a linha tênue entre o que é realmente a manifestação do Orixá e o que é a manifestação

do ser humano que está realizando a interpretação, pois “Ialorixás e Babalorixás não são seres divinos e sim pessoas com opiniões formadas também. São em grande maioria pessoas cisgêneros, heterossexuais e brancos que expressam suas opiniões” (Lemos, 2019, p. 82).

Assim, surge uma relação de poder entre Orixá, Babalorixá/Ialorixá e adepto/a trans*, que chamarei de relação triangular. Essa relação possui um jogo de poderes⁴⁵, lembrando que nas religiões afro-brasileiras hierarquia também é poder, no qual o orixá irá ditar a norma, o/a líder religioso/a irá interpretar e o/a adepto/a seguir. Todavia, essa relação não é linear em decorrência das suas peculiaridades.



Figura 06. Relação triangular de poder.

Fonte: Arquivo do autor.

Se o/a Orixá reconhece o/a seu/ua filho/a pelo orí, então existe uma ligação de identificação direta entre Orixá e adepto/a. Todavia, o/a líder religioso/a faz a intermediação com o/a Orixá, surgindo tensões e conflitos quando o debate se encontra dentro de um espaço biologizante dos corpos, reprodutores de cismas e transfobias religiosas.

Kaio Lemos, homem transmasculino, relata que em conversa com um interlocutor da sua pesquisa, o Egbome João Batista, ao perguntar se ele compreendia sobre pessoas trans* e se haviam pessoas trans* no seu terreiro, obteve a seguinte resposta:

Egbome João Batista: “O candomblé abraça. O Orixá vê a gente pelo orí, essa parte aqui [ele aponta para a cabeça], aqui é carne e matéria [fala apontando para o restante do corpo], mas o Orixá vê pelo olho espiritual. No caso dos homens trans, se for um homem que nasceu num corpo de mulher ou uma mulher que nasceu no corpo de

⁴⁵ O principal elemento envolvido para a composição/conformação das religiões são as relações de poder, que evidenciam o lugar de cada sujeito na organização social desses espaços. De modo que os dogmas e ritos, ao refletirem as noções de crença, são o pano de fundo para a normatização das práticas religiosas (Dias, 2020, p. 78).

homem o Orixá reconhece sim porque ele vai pela cabeça e as casas de candomblé elas não têm esse conhecimento, na nossa casa tem alguma trans?” [ele pergunta para o Babá Kekere Domingos] não tem. E olhe que é uma casa grande (Lemos, 2019, p. 74).

Conforme esse entendimento, o Orixá vê o seu filho e filha pelo orí, pela essência de cada um. Então, independentemente da identidade ou expressão de gênero do adepto/a o Orixá iria reconhecer o seu filho e filha. Dessa forma, a questão do gênero cai para segundo plano, sendo mais importante a vivência do/a adepto/a e suas obrigações para com a religião.

Em entrevista realizada com Pai André, homem cisgênero, abordando essa temática, perguntei se para ele fazia sentido a frase: o Orixá conhece a essência e não a materialidade do corpo. E ele afirmou que:

Total e absoluta. Porque quando... quando nós nascemos, o Orixá já nos conhece desde o nosso nascimento, o Orixá ele já sabe a ancestralidade, o Orixá (...) ele já sabe os caminhos que nós percorremos antes de chegar até aqui, antes dessa vida atual que nós tivemos, por isso que eu digo que a gente se reconecta através da religiosidade à diáspora que nós fomos separados, fomos tirados, em algum momento da nossa vida, da nossa história, então o Orixá nos conhece, ele conhece o nosso DNA, quanto mais a nossa personalidade (Entrevista concedida por Pai André, em 05/06/2023).

Dessa forma, reforça-se o entendimento de que o Orixá conhece a essência de seus filhos e filhas por meio do orí. Assim, caso ocorra uma transição de gênero, esse fato não modificará a relação já estabelecida, não havendo necessidade de o/a adepto/a mudar de cargo, utilizar vestimentas em desconformidade com seu gênero ou alterar sua vinculação com a casa/terreiro, pois o Orixá sempre soube quem seu/sua filho/a realmente era e é como pessoa.

Em consonância com Pai André, o/a Orixá conhece o nosso DNA, sabe da nossa ancestralidade e da nossa personalidade. Ele nos conhece desde o nascimento. Nesse ponto, destacam-se duas questões: a primeira diz respeito ao conhecimento do DNA e a segunda ao conhecimento desde o nascimento. Quanto ao primeiro aspecto, é importante salientar que o interlocutor se referiu ao conhecimento da essência do sujeito em seu estado mais íntimo. O Orixá conhece o DNA, o âmago, sem estabelecer qualquer correlação com a perspectiva biologizante presente em algumas interpretações das religiões afro-brasileiras. Assim, ainda que a mulher trans* possua DNA com cromossomos XY, o Orixá reconhece que ela sempre foi e será uma mulher, pois a conhece desde sua ancestralidade. O mesmo ocorre em relação aos homens trans*.

O segundo ponto é sobre o conhecimento desde o nascimento. O/A Orixá acompanha a trajetória dos seus filhos e suas filhas desde a sua vinda ao mundo, conhecendo, portanto, todo o percurso vivido e os dilemas da transição de gênero. Assim, de acordo com a fala de Pai André, uma possível conclusão que se pode chegar é que não seria uma novidade para o Orixá a transição de gênero em si, pois ele já saberia de todo o percurso traçado até aquele ponto da existência do/ adepto/a.

Apesar desses posicionamentos, a compreensão que o Orixá reconhece a essência não é uníssona, havendo relatos em contrário.

O que se fala entre os adeptos/seguidores, Babalorixás, Ialorixás, filhas e filhos de santo é que entender a performance de um homem cis gay é possível, já a de pessoas trans se torna impossível, segundo alguns: “O Orixá da pessoa não seria capaz de reconhecer aquele corpo e que estaria sendo o contrário daquilo que nasceu, aquilo que deve permanecer para sempre” – fala de um iniciado no candomblé. Nesse sentido, percebe-se que a genitália, para a grande maioria das casas ainda é o fato predominante e que esse pensar tem imperado em detrimento da natureza biológica do universo (Lemos, 2019, p. 85).

À vista disso, Lemos traz a partir do seu campo uma realidade de segregação pautada no discurso biológico dos corpos, no qual a genitália do sujeito é mais importante do que a sua identificação de gênero. Essas falas criam quase sentenças para as pessoas trans*, impondo uma impossibilidade definitiva para a sua transição de gênero.

Esses discursos pautados na transfobia religiosa e na cismarca dos terreiros evidenciam a pluralidade de pensamentos e práticas realizadas nos terreiros/casas afro-brasileiras. Apesar de existirem locais abertos a pluralidade e acolhimento das pessoas trans*, ainda resiste um movimento conservador, que tolhe as vivencias religiosas, reforçando estigmas e subalternizações.

Em relação a essas violências, a entrevistada Ana, Juremeira Mestra e Mãe de Santo, relatou que realiza uma política pública, no qual alerta a comunidade trans* para não frequentarem terreiros LGBTfóbicos:

Eu faço uma política pública aonde eu digo às pessoas trans, que elas não procurem terreiros de pessoas homofóbicas, transfóbicas, terreiros de pessoas preconceituosas, eu sempre digo as pessoas trans: se vocês chegarem em um terreiro e o pai de santo e a mãe de santo vim questionar a sua veste, de que você vai ser obrigado a usar roupa de homem ali dentro daquele Candomblé, você não frequente, porque você vai se sentir um peixe fora do aquário... por que sempre vão, é, vão contestar roupas dessas pessoas, é difícil, é muito difícil, né. Eu sempre tenho, eu tenho essa fala aí com elas, eu digo não façam obrigação em terreiros de pais e mães de santo que não aceitem vocês como são. Ué, desde quando eu nasci (...) se fosse errado meu pai Odé num me incorporava, o meu mestre, a minha entidade num incorporava a minha pessoa, né isso? Se Oxóssi, se Oxóssi me aceitou como eu sou, se as minhas entidades, a minha

mestre, o meu mestre, o meu guia, me aceitou como eu sou... essa fala eu tenho pra todo mundo, todos pode me abandonar, só não eles, só não os encantados, os invisíveis, os inquices, (...) e os Orixás, mas o resto a gente supera (Entrevista concedida por Ana, em 21/04/2022).

A ação desenvolvida por Ana é uma saída para que pessoas trans* se empoderem e não aceitem mais ser submetidas a violências e transfobias religiosas, reconhecendo ter direito à vivência da sua fé sem serem marginalizadas. O fato de Ana ser Mãe de Santo e Juremeira Mestra traz uma representatividade e visibilidade para as pessoas trans* nas religiões afro-brasileiras, demonstrando que existem vários espaços a serem ocupados na religião por essas pessoas, bem como a possibilidade de experimentar um verdadeiro acolhimento.

Por fim, Claudenilson da Silva Dias questiona: se os Orixás não se opõem à iniciação das pessoas trans* na religião, então porque os dirigentes não podem acolher essas pessoas?

Se as/os Orixás que regem a vida de pessoas trans* não se opõem ao rito de iniciação, (embora muitas delas/es tenham passado pela transição após o rito), à possessão, a sua corporeidade, dentre outras questões, e acolhem essas pessoas como filhas/os, por que os dirigentes (e as comunidades religiosas) não podem acolher de modo irrestrito as pessoas trans*, de forma incondicional e respeitando as particularidades de cada uma delas? (Dias, 2020, p. 77).

Uma possível conclusão para essa situação é a manifestação da transfobia religiosa dos dirigentes das casas/terreiros, que por preconceitos internalizados, os reproduzem na religião, segregando a população trans*. Nesse ponto, estabeleço uma correlação com a triangulação do poder mencionada anteriormente, em que pode ocorrer de o/a Orixá aceitar seu/sua filho/a, mas o Pai ou a Mãe de Santo subalternizá-lo/a, impondo suas concepções acima da vontade do Orixá.

Assim sendo, passarei a abordar as resistências trans* nas vivências dos terreiros, bem como a reivindicação de espaço a partir da presença das suas corporeidades nos espaços religiosos.

4.3. Meu corpo, minhas regras e meu orixá: resistências trans* nas vivências de terreiro.

A população trans* resiste e ressignifica os espaços que transita, reivindicando práticas e vivências. No entanto, muitas vezes essa trajetória é marcada por cicatrizes decorrentes de violências simbólicas, psicológica, moral, físicas, segregações e marginalizações. Essa

realidade ultrapassa o contexto social e adentra no contexto religioso, uma vez que dentro de um contexto social hierarquizado, não há espaços que não reprodução essas hierarquias e distâncias sociais (Bourdieu, 2003, p. 160).

A conjuntura social brasileira sobre as violências para com as pessoas trans* é alarmante, com altos índices de transcídio e agressões corporais. Em decorrência disso, os demais espaços também reproduzem essas condutas, inclusive na religião. Esse cenário reforça nos terreiros/casas afro-brasileiras uma biologização dos corpos, bem como uma determinação de uma suposta ordem de gênero. “Nas religiões afro-brasileiras há certa tolerância, desde que se mantenha uma ordem de gênero preestabelecida” (Dias, 2020, p. 123).

Essa ordem de gênero preestabelecida possui correlação com a imposição de um corpo cisgênero dentro da concepção imposta de performatividade estabelecida socialmente, ou seja, mulheres cis que reproduzam feminilidades e homens cis que reproduzam masculinidades. Dessa forma, os corpos trans* sofrem a tentativa de apagamento e deslegitimização por se manifestarem de diferentes formas, sem existir a obrigatoriedade de realização de cirurgias, modificações corporais ou até mesmo mudar as vestimentas usadas. Essas particularidades irão depender de cada sujeito e da forma que se identifica/expressa.

Para a psicóloga social e transfeminista Jaqueline Gomes de Jesus (2012, p.9), a experiência trans* pressupõe a não identificação “com o gênero que lhes foi determinado” quando do seu nascimento, o que não significa que exista uma fórmula para ser uma pessoa trans*. A economista, mestra em Cultura e Sociedade e transfeminista Viviane Vergueiro (2014), por sua vez, argumenta que o gênero como “marcador de diferenças” reforça a invisibilidade das experiências de “gêneros inconformes” (Dias, 2020, p. 35).

A transgeneridade não possui uma fórmula única de ser ou existir, podendo manifestar-se de diferentes formas e legitimando-se nas aparências e corpos que a constituem. Todavia, essa diversidade reforça a invisibilidade da comunidade trans*, por confrontar as cisheteronormas já impostas dentro e fora da religião.

No entanto, apesar da subalternização, essas corporeidades reivindicam os espaços a partir dos seus corpos presentes dentro das ritualísticas religiosas afro-brasileiras, uma vez que a sua performance, mesmo que sem verbalizações, já expressa a sua requisição de manifestação da fé. A filósofa estadunidense Judith Butler aborda a temática da performatividade corpórea, que em suas palavras:

Do meu ponto de vista mais limitado, quero sugerir somente que quando corpos se juntam na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (incluindo os virtuais), eles estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que

afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de condições econômicos, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária (Butler, 2018, p. 17).

Nesse ponto, irei realizar uma aproximação entre o debate filosófico de Butler (2018) com as resistências trans* nas vivências dos terreiros e casas afro-brasileiras. A população trans* dentro da ritualística ou mesmo no espaço religioso “exerce um direito plural e performativo de aparecer”, transmitindo assim uma exigência corpórea de reivindicação do direito de professar e vivenciar a sua fé⁴⁶, “(...) o que vemos quando os corpos se reúnem em assembleia nas ruas, praças ou outros locais públicos é o exercício – que se pode chamar de performativo – do direito de aparecer, uma demanda corporal por um conjunto de vidas mais vivíveis” (Butler, 2018, p. 31). Uma resistência às cismas dos terreiros e transfobias religiosas, questionando os lugares das pessoas LGBTQIAPN+ na ritualística e na hierarquia da religião.

Essa performance corpórea não necessita de verbalizações, uma vez que o simples fato dos corpos trans* estarem ocupando um espaço dito como não pertencente a eles já manifesta a sua luta e exigência por ter direito a fazer parte e ressignificação do local. “(...) os corpos reunidos “dizem” não somos descartáveis, mesmo quando permanecem em silêncio” (Butler, 2018, p. 24).

Esse silêncio, dentro do contexto religioso afro-brasileiro, pode decorrer do medo dos/as adeptos/as trans* em questionar os/as líderes religiosos/as, como já mencionado no capítulo anterior, quando o interlocutor George narrou que, por ter pouco tempo na religião, não lhe cabia questionar uma mãe de santo com seus sessenta/setenta anos de Candomblé.

Na conjuntura das religiões afro brasileiras “o corpo é um elemento representacional e fundamental para os processos ritualísticos” (Dias, 2020, p. 80). Assim os corpos trans* acarretam várias imbricações, pois estão em desconformidade com a cismma biologizantes e de gênero.

A pequena presença de pessoas trans* nos cultos públicos das casas de Candomblé reflete o projeto silencioso e bem orquestrado de apagamento dessas identidades. Embora não vislumbre a presença de mulheres e homens trans* em muitas casas que visito, isso não quer dizer que em tantas outras elas/eles não se façam presente. Sempre se levantam questões sobre “mulheres” tocando atabaques, “homens” sendo confirmados Equedes ou “mulheres” sendo confirmadas Ogãns, dentre outras questões com as quais questiono se não temos aí representações trans* que são deslegitimadas por uma ideia equivocada e unívoca de uma “verdade absoluta do

⁴⁶ “Então, embora o corpo em sua luta contra a precariedade e a persistência esteja no coração de tantas manifestações, ele também é o corpo que está exposto, exibindo o seu valor e a sua liberdade na própria manifestação, representando, pela forma corpórea da reunião, um apelo ao político” (Butler, 2018, p. 23-24).

gênero”, com as quais mais pessoas trans* vão sendo escamoteadas (Dias, 2020, p. 172).

O questionamento levanta a problemática da pouca quantidade de pessoas trans* nas festas e cultos públicos das casas/terreiros afro-brasileiros. Onde estão essas pessoas? Bem como as interrogações sobre as mulheres que tocam atabaque e/ou são confirmadas ogãns e os homens que são confirmados como equedes. Esses sujeitos são pessoas cisgêneras ou transgêneras? Dias (2020) alerta sobre um projeto silencioso e orquestrado de apagamento das pessoas trans*, delegando a elas locais de invisibilidade nos terreiros. Uma mulher cisgênera tocando atabaque gera menos incômodo que um homem trans* o fazer. Como já mencionado por Lemos (2019, p. 85), compreender a performance de um homem cis gay nos terreiros é possível, já a performance que uma pessoa trans* não. Aqui, estendo essa linha de pensamento para considerar que a performance de uma pessoa cisgênera é aceita independentemente do cargo ou função que deseje desempenhar, ao passo que, no caso das pessoas trans*, sempre lhes são impostas normas biologizantes e padronizadas sobre seus corpos.

Não se pode excluir as novas casas/terreiros que possuem uma política internalizada de inclusão e acolhimento das pessoas trans*, com Babalorixás e Ialorixás que entendem a transição realizadas pelos/as filhos/as. Todavia, esse movimento ainda é reduzido e está emergindo aos poucos. Assim, é de suma importância a performance corpórea da comunidade LGBTQIAPN+, reivindicando espaços e a própria religião para si. Esse direito de aparecer declara e implanta no contexto religioso uma exigência, a partir do corpo, por melhores condições de inclusão e acolhimento na religião, rechaçando a transfobia religiosa institucional e institucionalizante, assim como a cismnorma dos terreiros.

Acerca das novas perspectivas para a religião e as temáticas trans*, o interlocutor Pai André explicou que:

As perspectivas que eu vejo são as mais positivas possíveis. Porque, há 30 (trinta) anos atrás, claro, eu sou muito novo na religião, tenho apenas 15 (quinze) anos de religião, sou estudioso, conheço pessoas (...), e gosto muito, mesmo antes de ser de Candomblé, eu sempre gostei de andar com pessoas mais velhas, de conversar com as pessoas mais velhas, ouvir as suas histórias, suas experiências e pelo arcabouço teórico que eu tenho sobre Candomblé, eu vejo que há 30 (trinta) anos atrás, essa era uma discussão impossível. Impossível mesmo. Ao ponto de dizerem assim, ‘olhem’, e eu ainda escuto algumas pessoas dizerem isso: ‘não são as religiões que precisam se adequar as pessoas, são as pessoas que precisam se adequar as religiões’. Porque por exemplo, você não vê uma mulher na igreja católica, brigando, você não vê as mulheres católicas, brigando, lutando, pelo direito de ser padre. Como você não vê os padres católicos brigando, lutando pelo direito de serem freiras. Na igreja protestante você já vê, mulheres pastoras, né, mulheres missionárias, igrejas protestantes, é... da questão trans mesmo, específicas para o público LGBT, para público trans e etc., mas dentro da igreja católica não, então muitos transgêneros partem por esse trilho, olhe se eu

vou para o Candomblé, e eu sei que tem cargos exclusivamente masculinos e exclusivamente femininos... não sou eu, aliás, não é a religião que tem que se adequar, sou eu, porque antes de eu nascer aquilo já existia. Essa é a prerrogativa deles, das pessoas mais velhas, mas hoje eu acho que já se muda essa discussão. Nós temos um terreiro de Angola, em Salvador, antigo, eu só não me recordo o nome agora, [...], mas tem esse terreiro de Angola em Salvador, se você for pesquisar, não é difícil descobrir não, que uma mulher trans, ocupou o posto mais elevado da casa Ialorixá, de sucessão viu? De sucessão. Por que o que é que acontece quando morre o dirigente da casa: lideranças de outras casas antigas se reúnem e vão escolher quem vai fazer o jogo de sucessão. No jogo de sucessão, começa assim, todo um mistério, né, o Orixá não diz logo quem é aquela pessoa, são várias etapas de jogos, feitos por várias mãos e nesses jogos, geralmente, sem saber o que foi que deu no jogo anterior, eu vou jogar, eu faço parte da equipe, eu não posso saber o que foi que deu no jogo anterior, porque o meu jogo tem que confirmar tudo aquilo que foi dito no anterior e trazer novo elementos que vão ser confirmados no posterior, entendeu como é? E tudo isso (...) pra que uma mulher trans ocupasse de Ialorixá da casa, no caso é uma, (...) um terreiro de Angola, e os velhões, as velhonas tiveram que engolir, tiveram que aceitar, porque não foi a antiga Ialorixá que morreu que botou a mão sobre ela e disse assim ‘não, ela é a minha protegida’, não, foi o próprio Orixá quem disse. Então eu acredito que muita coisa, vai ser mudada assim, e aquilo que não for mudado, como toda tradição, é inventada, é criada, quem sabe se o Orixá também não pega um grupo de pessoas dessa perspectiva e cria uma nova religião? E cria um novo Candomblé ou uma nova religião que cultue o Orixá e tenha uma outra nomenclatura, onde essas pessoas possam ter seus postos determinados ou que possam ter postos comuns a todas as pessoas, mas nesse momento, em relação a Candomblé, as minhas perspectivas são positivas por conta dessas discussões que há 30 (trinta), 30 (trinta) anos é ontem! Eu tenho 44 (quarenta e quatro), e há 30 (trinta) anos atrás eu já existia e era impossível, impossível, indiscutível, inviolável, essa questão do gênero. (Entrevista concedida por Pai André, em 05/06/2023).

Pai André relata algumas mudanças já ocorridas em terreiros, como a escolha de uma mulher trans* para ser Ialorixá em um terreiro de Angola através do jogo de sucessão, no qual quem escolhe a nova líder da casa é o Orixá através dos búzios. Mesmo que as pessoas mais tradicionais discordassem, o Orixá escolheu. Não é a vontade humana que prevalece, mas sim a da entidade. Dessa forma, já surgem precedentes importantes dentro da religião para reconhecer as pessoas trans* nos mais variados cargos. Uma mulher transexual escolhida pelo Orixá para liderar um terreiro vai em confronto com todos os discursos biologizantes que questionavam a aceitação das pessoas trans* pelo seu/sua Orixá. Assim, o que prevalece é o orí, a essência, e não a matéria da corporeidade.

Essas novas ressignificações da religião acabem refletindo nos/as novos/as adeptos/as que já adentram nas casas/terreiros com novas perspectivas de gênero. Inclusive, Pai André ainda relata que, como toda tradição é criada/inventada, existe a possibilidade do/a Orixá criar um Candomblé só com pessoas trans* ou um Candomblé onde os cargos possam ser ocupados independentemente do gênero que o sujeito expresse ou se identifique.

A população trans* resiste nos terreiros, apesar das cismoras e transfobias religiosas, reivindicando seus corpos e a sua religiosidade, criando laços com seus/suas Orixás, bem como as suas regras de vivência na religião. O pesquisador Kaio Lemos (2019) realiza alguns questionamentos, entre eles: “o ato de usar ou não uma saia é mais importante do que as vivências espirituais diárias? E essa tradição, é possível questioná-la? Existe dinâmica na tradição? O que significa esses símbolos para os Orixás? Quem realmente vê o uso ou não uso da saia?” (Lemos, 2019, p. 86). O presente trabalho não tem como objetivo oferecer respostas universais para os dilemas existentes no ambiente religioso. Contudo, a partir dos debates apresentados, percebe-se que os interditos impostos à população trans* decorrem, sobretudo, de concepções biologizantes dos/as líderes religiosos/as. Observa-se que, no campo analisado, não houve a preocupação em consultar os/as Orixás sobre a aceitação da transição de gênero, do uso de vestimentas ou de outras práticas. A proibição é imposta previamente.

No tocante a tradição, essa pode ser dinâmica e criada, como relatado por Pai André, todavia, esse movimento depende da iniciativa dos/as Orixás, da vontade das entidades, surgindo uma possibilidade de movimento.

Por fim, a performance corpórea levantada por Butler (2018) pode perfeitamente dialogar com as transvivências da população trans*⁴⁷, que a partir dos seus corpos nos espaços religiosos reivindicam suas vivências, independentemente da verbalização.

4.4. Considerações parciais

A população trans* dentro do contexto religioso afro-brasileiro, em decorrência das violências sofridas, realiza uma jornada em busca de conhecer um terreiro/casa que possua uma política de acolhimento das transgêneridades. Muitas vezes, para se inserir na religião, os/as adeptos/as trans* abrem mão de “coisas caras” para a sua subjetividade, como o uso do nome e vestimentas correspondentes ao seu gênero, em uma espécie de troca, para ter acesso a vivência religiosa.

A construção social dos terreiros está perpassada por cismoras e transfobia religiosa, que juntamente com o discurso biologizante dos corpos, subalternam e invisibilizam as

⁴⁷ “Porque quando corpos se unem como o fazem para expressar sua indignação e para representar sua existência plural no espaço público, eles também estão fazendo exigências mais abrangentes: estão reivindicando uma vida que possa ser vivida” (Butler, 2018, p. 33).

transgeneridades. Dentro dessa conjuntura surge o que chamei de relação triangular de poder, que transpassa os/as orixás, os/as líderes religiosos/as e os/as adeptos/as. Nesse jogo, surge o questionamento de quem proíbe as vivências trans* nos terreiros? Será o/a Orixá que proíbe ou é a manifestação do preconceito internalizado do/a líder religioso/a?

Com base no debate levantado, existe a possibilidade do/a Orixá proibir, no entanto, o que se verifica é a manifestação de cismas biologizantes, que antes mesmo do/a Orixá ser consultado/a, já é imposto vedações para a população trans*. Assim, manifesta-se mais o posicionamento do Babalorixá ou Ialorixá do que do/a Orixá.

Por fim, trago o debate da performance corpórea para analisar a reivindicação da religião pelas pessoas trans* a partir da inserção dos seus corpos no ambiente religioso. A participação dessas pessoas na ritualística, nas festas públicas e até mesmo o transito dentro do terreiro, independentemente de verbalizações, já é um ato de visibilidade que demarca a resistência pelo direito de se inserir na religião sem sofrer violências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese abordou a complexa relação entre a população transgênera e os espaços religiosos afro-brasileiros, destacando as manifestações da cismorma nos terreiros e a transfobia religiosa que ainda persistem nesses contextos. Apesar da aceitação dos/as Orixás em relação às pessoas trans*, há uma resistência significativa por parte dos/as dirigentes religiosos/as, que muitas vezes colocam suas concepções pessoais acima das divindades que dizem servir.

Foi debatido a construção da categoria *gênero*, bem como a utilização do conceito de “sob rasura” de Stuard Hall (2014), usando a palavra *gênero* rasurada, uma vez que a nomenclatura não dá conta da pluralidade que o termo alcançou na contemporaneidade, mas ainda não existe outra que a substitua. O *gênero* ultrapassou as concepções binárias, alcançando infinitas possibilidades de ser identificado e expressado, dependendo da construção subjetiva de cada indivíduo.

Também foi realizado um estado da arte e levantamento das pesquisas que trabalharam a temática da transgeneridade dentro das religiosidades afro-brasileiras, retornando desde a obra *A cidade das mulheres*, da autora Ruth Landes, que em uma análise engendrada por perspectivas heteronormativas da homossexualidade, enquadrava homossexuais passivos como sujeitos que desejavam o papel de mulher. Esse levantamento intitulado “lacrando nas pesquisas afro: os pesquisadores são do babado?” percorreu até trabalhos mais recentes sobre identidades trans* nas religiões afro-brasileiras, como as obras de Dias (2020) e Lemos (2019).

Os/as interlocutores/as tiveram papel fundamental na compreensão das vivências nos terreiros, tendo sido realizadas quatro entrevistas, entre elas: George, homem trans*; Mãe Ana, mulher trans*; Lucas, homem trans*; e Pai André, homem cis. A partir dessas narrativas, foram debatidos: as transfobias religiosas, cismormas nos terreiros e principalmente as idas e vindas das pessoas trans* nas religiões afro-brasileiras, quase uma peregrinação dos/as adeptos/as em busca de um terreiro/casa que os/as acolha sem passarem por violências e subalternizações.

A pesquisa demonstrou que a população trans* enfrenta diversas formas de violência simbólica, psicológica e física, tanto na sociedade quanto nos ambientes religiosos. Esta violência é reforçada por uma ordem de *gênero* preestabelecida que não reconhece ou respeita as identidades trans*, buscando muitas vezes apagá-las ou deslegitimá-las.

No entanto, apesar das dificuldades encontradas, as resistências trans* emergem de forma potente dentro dos terreiros, onde essas pessoas reivindicam espaços e direitos,

redefinindo práticas e vivências de maneira que afirme suas identidades. A presença de líderes religiosos trans*, como Mãe Ana, que é Juremeira Mestra e Ialorixá, é fundamental para a visibilidade e empoderamento dessas comunidades, demonstrando que é possível experienciar um acolhimento verdadeiro nas religiões afro-brasileiras.

Como tese, pretendi defender que as pessoas trans* podem reivindicar sua participação nas religiões afro-brasileiras e combater as cismas nos terreiros e transfobias religiosas a partir da performance corpórea, no qual, a partir do exercício do direito de aparecer, exigem inserção na religião de forma plena.

A conclusão central deste trabalho é que a inclusão das pessoas trans* nos espaços religiosos depende da superação dos preconceitos internalizados pelos/as dirigentes e da abertura para um diálogo sobre transgeneridade e consulta aos Orixás, que já acolhem essas pessoas de maneira incondicional, pois reconhecem os/as seus/uas filhos/as por sua essência, pelo seu orí. Somente assim será possível construir comunidades religiosas mais inclusivas e respeitosas com todas as suas particularidades.

Dessa forma, reafirma-se a importância da luta por direitos e espaços para a população trans* em todos os contextos, incluindo o religioso, promovendo um ambiente de respeito, acolhimento e valorização da diversidade.

REFERENCIAS

- ARAÚJO, A. J. de S. OLIVEIRA, G. F. de. Ciência e Subjetividade: histórias de vida como metodologia. **Tendências Caderno de Ciências Sociais: Ciência e Experiência – artigos e ensaios sobre espiritualidade**. Crato – CE, n. 3, p. 17 – 38, set. de 2005.
- ARAÚJO, Kallile Sacha da Silva. A festa do Mestre Cobra Coral como microcosmo para as negociações de gênero de Dandara: um corpo trans na cozinha d terreiro. In: ASSUNÇÃO, Luiz (org.). **EGBÉ: ancestralidades, articulações e patrimônio**. Natal: Caravela, 2023. p. 101-124.
- BAEZ, Gustavo Cesar Ojeda. **Mestres, territórios e identidades pesqueiras em João Pessoa: etnografia dos sistemas culturais da pesca artesanal nos bairros da Penha e Jacarapé**. 2016. 269 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2016. Disponível em: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/GUSTAVO%20CESAR%20OJEDA%20BAEZ%20-20TESE%20PPGCS%202016..pdf>. Acesso em: 25 abr. 2019.
- BARBOSA, Bruno Rafael Silva Nogueira; SILVA, Laionel Vieira da. "Os cães do inferno se alimentam de blasfêmia": religião e transfobia no ciberespaço. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 18, n. 24, p. 110-133, jul. 2016.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**: fatos e mitos. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- BENTO, Berenice. **TRANSVIAD@S**: gênero, sexualidade e direitos humanos. Salvador: Edufpb, 2017.
- BIRMAN, Patrícia. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Estudos Feministas [ONLINE]**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403-414, mai/ago. 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 3ª ed., São Paulo, Perspectiva, 2003.
- BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Quando encontro vocês**: macumbas de travesti, feitiços de bixa. Vitória: Editora da Autora, 2019.
- BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- _____. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 9º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CALLOU, Tiago Alves. **Dar "Close" nas Romarias**: percursos de vidas transexuais e travestis nas peregrinações e devoções a padre cícero. 2019. 00 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.
- CAMINHAS, Lorena Rúbia P.. BUTLER ALÉM DO GÊNERO: a performatividade na política de reconhecimento. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 11 & 13TH WOMEN'S WORLDS CONGRESS, 2017, Florianópolis. **Anais Eletrônicos**. Florianópolis: S.I., 2017. p. 1-13. Disponível em: http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1517835509_ARQUIVOMode looficialFazendooGenero2017.pdf. Acesso em: 29 maio 2022.

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.

CAPPONI, Giovanna. Apresentação. In: LEMOS, Kaio. **No candomblé, quem é homem e quem não é?** Rio de Janeiro: Metanoia, 2019. p. 15-16.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. 9. Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

CRESWELL, John W.. **Investigação qualitativa e projeto de pesquisa:** escolhendo entre cinco abordagens. 3. ed. Porto Alegre: Penso, 2014.

ELER, Guilherme. **O que é o pajubá, a linguagem criada pela comunidade LGBT.** Disponível em: <https://super.abril.com.br/cultura/o-que-e-o-pajuba-a-linguagem-criada-pela-comunidade-lgbt/>. Acesso em: 07 jun. 2022.

FACCHINI, Regina. "Sopa de Letrinhas"? - **Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90:** um estudo a partir da cidade de São Paulo. 2002. 245 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

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.

FRY, Peter. **Para inglês ver:** identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4413192/mod_resource/content/1/Fry%2C%20Peter_Para-Ingles-Ver-Identidade-e-Politica-Na-Cultura-Brasileira.pdf>. Acesso em: 05 mar. 2019.

HALL, Stuard. Quem precisa da Identidade. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 103-133.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Apresentação. In: MOIRA, Amara et al. **Vidas Trans: A coragem de existir.** Bauru: Astral Cultural, 2017. p. 9-12.

_____. O axé transponto preconceitos. In: DIAS, Claudenilson da Silva. **Identidades trans em candomblés:** entre aceitações e rejeições. Salvador: Devires, 2020. p. 7-9.

_____. Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra. **Revista Docência e Cibercultura**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 250-260, jan/abr. 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/re-doc/article/view/41817/29703>. Acesso em: 01 jun. 2022.

KIOMBBA, Grada. **Memórias da plantação:** episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KULICK, Don. **Travesti:** Prostituição, sexo, gênero cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

LAGOS, Nilza Menezes Lino. **Segredos e Intigras:** 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: Editora UFRJ, 2002.
- LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2006.
- LEMOS, Fernanda. Entrevista com Joan Scott. **Mandrágora**, v. 19, n. 19, p. 161-164, 2023.
- LEMOS, Kaio. **No candomblé, quem é homem e quem não é?** Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.
- LIRA, Larissa Sarmento; MEDEIROS, Lucas Gomes de. ENTRE VESTES E OBJETOS: gênero e cultura material nas religiões afro-ameríndias. **Revista Transversos**, [S.L.], v. 1, n. 29, p. 55-77, 23 dez. 2023. Universidade de Estado do Rio de Janeiro. <http://dx.doi.org/10.12957/transversos.2023.79535>.
- LOZANO, J. E. A. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: AMADO, J. FERREIRA, M. de M. (Coord.). **Usos e abusos da história oral**. 5º ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- MARANHÃO F°, Eduardo Meinberg de Albuquerque. “Admita que vc não tem útero”: violências de candomblecistas a mulheres transexuais e travestis do candomblé no facebook. **Fronteiras: Revista de História**, Dourados, v. 18, n. 32, p.343-370, dez. 2016. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/5866/3005>>. Acesso em: 18 abr. 2019.
- MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Amar e mudar as coisas no arco-íris de Euá: sagrado não binário, epistemologia do a(fé)to e teologia queer de orixá como alternativas à transfobia religiosa. **Mandrágora**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 169-198, jan. 2022.
- MARANHÃO F°, Eduardo Meinberg de Albuquerque. Desestabilizando e rasurando conceitos (sobr)e identidades. **Agenda Social**, S.i., v. 9, n. 2, p.30-45, 2015. Disponível em: <<http://www.revistaagendasocial.com.br/index.php/agendasocial/article/view/219/0>>. Acesso em: 05 abr. 2019.
- MELO, Miguel Angelo Silva de. Lgbtfobia na tradição religiosa Iorubá 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**, Niterói, 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.
- MORA, Edinei Aparecido *et al.* A utilização do nome social por travestis e transexuais na rede de ensino como forma de inclusão social. In: VIEIRA, Tereza Rodrigues (org.). **Minorias sexuais: direitos e preconceitos**. Brasília: Consulex, 2012. p. 353-374.
- NÁPOLI, Edem. **Direito constitucional**: na medida certa para concursos. São Paulo: Editora JusPodivm, 2024.
- NASCIMENTO, Letícia Carolina Pereira do. **Transfeminismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Transgeneridade e Candomblés: notas para um debate. **Revista Calundu**, [S.L.], v. 3, n. 2, p. 18, 30 dez. 2019. Biblioteca Central da UNB. <http://dx.doi.org/10.26512/revistacalundu.v3i2.28957>.

- OLIVEIRA, L. de. O uso de histórias de vida na pesquisa sobre a família e orientação sexual. In: CORDEIRO, D. S. (Org.). **Temas Contemporâneos em Sociologia**. Fortaleza: Editora Iris, 2013.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PAZ, Renata Marinho; CALLOU, Tiago Alves. O corpo questionado: consideração acerca da participação de transgêneras/os nas religiões afro-brasileiras. **Paralellus**, Recife, v. 11, n. 27, p. 179-195, mai/ago. 2020.
- PEREIRA, Rodrigo da Cunha. Para além do binarismo: transexualidades, homoafetividades e intersexualidades. In: DIAS, Maria Berenice (org.). **Intersexo**. São Paulo: Revistas dos Tribunais, 2018. p. 29-48.
- PODESTÀ, Lucas Lima de. Ensaio sobre o conceito de transfobia. **Revista de Estudos Indisciplinares em Gêneros e Sexualidades**, Salvador, v. 1, n. 11, p. 363-380, mai/out. 2019.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silencio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p.3-15, 1989.
- POSSEBON, Elisa Gonçalves. **O universo das emoções: uma introdução**. João Pessoa: Libellus, 2017.
- PRECIADO, Beatriz. **Manifesto Contrassetual**. São Paulo: N-1 Edições, 2014
- RAMOS, Arthur. **A aculturação negra no Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca Pedagógica Brasileira, 1942.
- RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Pôlen, 2019.
- SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- SAMPAIO, Dilaine Soares. Catimbó-Jurema: narrativas encantadas que contam histórias. In: SILVEIRA, Emerson Sena da; SAMPAIO, Dilaine Soares (org.). **Narrativas Míticas: análises das histórias que as religiões não contam**. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 265-291.
- SAMPAIO, Dilaine Soares. CATIMBÓ E JUREMA: UMA RECUPERAÇÃO E UMA ANÁLISE DOS OLHARES PIONEIROS. *Debates do Ner*, [s.l.], v. 2, n. 30, p.151-194, 15 fev. 2017. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. <http://dx.doi.org/10.22456/1982-8136.63469>. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/63469>>. Acesso em: 19 abr. 2019.
- SAMPAIO, Dilaine Soares. Corporeidade e religião. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (org.). **Dicionário do Pluralismo Religioso**. São Paulo: Recriar, 2020. p. 31-37
- 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%A3AAnero-na-berlinda-reflex%C3%B5es-sobre-a-presen%C3%A7a-de-travestis-e-mulheres-transexuais-nos-terreiros-de-candombl%C3%A3A9.pdf>>. Acesso em: 05 jul. 2018.
- SANTOS, John Elton Costa dos; NOBRE, Maria Teresa. A mística-minoritária: um conceito para a análise da experiência religiosa de homens transexuais. **Religare**, João Pessoa, v. 19, n. 2, p. 140-163, dez. 2022.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

TRANSGENDER EUROPE. **Atualização global de monitoramento de assassinatos trans em 2023**. Disponível em: <https://tgeu.org/trans-murder-monitoring-2023-global-update/>. Acesso em: 26 maio 2024.

TRANSGENDER EUROPE. **Trans Murder Monitoring Update Trans Day of Remembrance 2023**. Disponível em: https://transrespect.org/wp-content/uploads/2023/11/TvT_TMM_TDoR2023_Table.pdf. Acesso em: 26 maio 2024.

APÊNDICE

GLOSSÁRIO

A

Aqué – Palavra em pajubá que designa dinheiro.

Assexualidade – Termo para designar pessoas com falta de interesse ou desejo sexual. São pessoas que não expressam atração sexual significativa para com outras pessoas.

B

Binarismo de gênero – Compreensão que o gênero é pautado em masculino e feminino, não englobando outras formas identidárias.

Bissexualidade – Orientação sexual caracterizada pela atração sexual, afetiva, emocional e/ou romântica por pessoas de ambos os gêneros – homens e mulheres. Bissexuais podem sentir atração por pessoas do mesmo gênero, quanto de gêneros diferentes.

C

Cisgênero – Termo para designar as pessoas cuja a identidade de gênero corresponde ao sexo atribuído no nascimento.

Cisheteronormatividade – Termo que engloba crenças e normas que privilegiam a cisgeneridade e heterossexualidade.

Cisnatividade – Termo usado para designar a presunção de que todas as pessoas são cisgêneras, bem como a sua superioridade.

Cistema – Termo utilizado para representar sistema de normas, valores e estruturas que perpetua a cisnatividade.

G

Gay - Termo que designa um homem que tem atração sexual, afetiva, emocional e/ou romântica por outro homem.

H

Heteronormatividade – O termo faz referência a uma suposição/hipótese de que a heterossexualidade é a orientação sexual posta como normal e natural

Homonormatividade – É um conceito que descreve a incorporação de normas heteronormativas dentro da comunidade LGBTQIAPN+.

Homossexualidade – Orientação sexual caracterizada pela atração sexual, afetiva, emocional e/ou romântica por pessoas do mesmo sexo/gênero.

Heterossexualidade - Orientação sexual caracterizada pela atração sexual, afetiva, emocional e/ou romântica por pessoas do sexo/gênero oposto.

Hetersistema – Conceito que se refere a uma estrutura institucionalizante, social e/ou cultural que gera privilégios a normaliza a heterossexualidade, enquanto subalterniza as demais orientações sexuais.

I

Intersexuais – São pessoas que nascem com uma variação biológica (genital, cromossômica, hormonal e/ou secundária) e consequentemente com características sexuais que não se enquadram tipicamente e/ou exclusivamente nas definições de masculino e feminino.

K

Kink – Termo que se refere a práticas sexuais e/ou fetiches considerados como não convencionais ou tradicionalmente aceitos.

L

Lésbica – Termo que designa uma mulher que tem atração sexual, afetiva, emocional e/ou romântica por outra mulher.

N

Não binário - É uma identidade de gênero que não se enquadra exclusivamente nas categorias tradicionais de masculino ou feminino.

P

Pansexualidade – Termo que definem pessoas que tem atração sexual, afetiva, emocional e/ou romântica por pessoas, independentemente das suas identidades de gênero.

Q

Queer – O termo pode ser usado como conceito guarda-chuva para abranger uma variedade de identidades não heterossexuais e não cisgêneras.

S

Sexista – O termo designa atitudes ou práticas que fomentam a discriminação/preconceito tendo como base o sexo ou o gênero.

T

Travesti – O termo travesti faz referência a uma identidade de gênero, presente principalmente na América Latina, sendo pessoas que nascem com o órgão genital masculino e designadas ao sexo masculino, mas que se identificam com o gênero feminino e, geralmente, assumem a expressão de gênero feminina. Destaco que diferentemente das mulheres transexuais, muitas travestis não se identificam, necessariamente, como mulheres, sendo uma identidade própria dentro do guarda-chuva do gênero.

Trans* - O asterisco tem por finalidade realizar a marcação de um termo guarda-chuva – *umbrella term* – que se refere a diversas experiências de gênero não normativas.

Transvi@do – Termo utilizado pela socióloga Berenice Bento como sinônimo para teoria *queer*. Faz referência as pessoas que desafiam as normas tradicionais de gênero e/ou sexualidade.

Transfeminismo – É uma perspectiva/movimento dentro do feminismo centrado nas vivências e vozes das pessoas transgêneras.

Transgênero – Termo utilizado abrangente para descrever pessoas que possuem identidade de gênero diferente ao sexo atribuído ao nascimento.

Transgeneridade – Termo que engloba as várias identidades/expressões de gênero que divergem da cisnatividade e ao sexo atribuído ao nascimento.

Transexuais – Termo que define pessoas cuja a identidade de gênero diverge do sexo atribuído ao nascimento.

#

2-espíritos – O termo é uma expressão utilizada por alguns povos indígenas das Américas para descrever pessoas que possuem expressão de gênero que combinam características masculinas e femininas, bem como características sociais e espirituais.