

TERREIROS, BARRACÕES E

AFETOS: LEITURAS SOBRE A

HOMOAFETIVIDADE NAS RELIGIÕES

AFRO-BRASILEIRAS

Marcos Vinicius de Freitas Reis
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira

ORGANIZAÇÃO



NEPAN

Coleção
Estudos de Religião 05

Terreiros, barracões e afetos: leituras sobre a homoafetividade nas religiões afro-brasileiras

Coleção Estudos de Religião 05

Marcos Vinicius de Freitas Reis
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira
Organização

Nepan Editora
Rio Branco – Acre
2021

Comitê Científico

Antônio Carlos Sardinha (UNIFAP)

David Júnior de Souza Silva (UNIFAP)

Edile Maria Fracaro Rodrigues (IPFER/PUCPR)

Elaine Costa Honorato (UFAC)

Fábio Py (UENF)

Fernanda Cristina da Encarnação dos Santos (UNIFAP)

Maria Conceição Cordeiro da Silva (UNIFAP)

Manoel Ribeiro de Moraes Junior (UEPA)

Marcos Vinicius de Freitas Reis (UNIFAP)

Rodrigo Oliveira dos Santos (IPFER/PUCSP)

Rosângela da Silva Siqueira (UEA)

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (IPFER)

Esta coleção *Estudos de Religião* é um diálogo entre pesquisadores da Região Norte e de outras regiões do país e do exterior. As publicações são o resultado da parceria com o Grupo de Pesquisa Centro de Estudos de Religião, Religiosidades e Políticas Públicas (CEPRES/AP) da Universidade Federal do Amapá, Instituto de Pesquisa e Formação Educação e Religião (IPFER) e o Instituto Brasileiro de Diversidade Sexual (IBDSEX); Curso de Graduação em Relações Internacionais – UNIFAP; Associação Nacional de História / Seção Amapá; Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGH – UNIFAP); Programa de Pós-Graduação Profissional de História.



Editora do Núcleo de Estudos das Culturas Amazônicas e Pan-Amazônicas
www.nepaneditora.com.br | editoranepan@gmail.com

Diretor administrativo: Marcelo Alves Ishii

Conselho Editorial: Agenor Sarraf Pacheco (UFPA), Ana Pizarro (Universidade de Santiago do Chile), Carlos André Alexandre de Melo (Ufac), Elder Andrade de Paula – (Ufac), Francemilda Lopes do Nascimento (Ufac), Francielle Maria Modesto Mendes (Ufac), Francisco Bento da Silva (Ufac), Francisco de Moura Pinheiro (Ufac), Gerson Rodrigues de Albuquerque (Ufac), Hélio Rodrigues da Rocha (Unir), Hideraldo Lima da Costa (Ufam), João Carlos de Souza Ribeiro (Ufac), Jones Dari Goettert (UFGD), Leopoldo Bernucci (Universidade da Califórnia), Livia Reis (UFF), Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro (Ufam), Marcela Orellana (Universidade de Santiago do Chile), Marcello Messina (UFPB/Ufac), Marcia Paraquett (UFBA), Marcos Vinicius de Freitas Reis (Unifap), Maria Antonieta Antonacci (PUC-SP), Maria Chavarria (Universidade Nacional Maior de São Marcos, Peru), Maria Cristina Lobregat (Ifac), Maria Nazaré Cavalcante de Souza (Ufac), Miguel Nenevé (Unir), Raquel Alves Ishii (Ufac), Sérgio Roberto Gomes Souza (Ufac), Sidney da Silva Lobato (Unifap), Tânia Mara Rezende Machado (Ufac).

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E59e

TERREIDOS, BARRACÕES E AFETOS: leituras sobre a homoafetividade nas religiões afro-brasileira, livro 5 / Marcos Vinicius de Freitas Reis, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (organizadores). – Rio Branco: Nepan, 2021.

79 p.: il. – (Coleção Estudos de religião). Inclui referencias bibliográficas

ISBN: 978-65-89135-32-6

1. Religião. 2. Religião – Estudo e ensino. I. Reis, Marcos Vinicius de Freitas. II. Junqueira, Rogério Azevedo.

CDD 22. ed. 370

Sumário

7

PREFÁCIO

Palavras livres contra desejos e afetos tensionados no interior das CTTro – Comunidades Tradicionais de Terreiro

Sidnei Nogueira

18

CAPÍTULO 1

Tradições Afro-brasileiras

Sérgio Junqueira

Edmar Antonio Brostulim

28

CAPÍTULO 2

Terreiro, homossexualidade e desejos: os prazeres e o N'zo: o corpo como suporte de desejo e experiência espiritual

Washington Luis (Kamugenan)

35

CAPÍTULO 3

Entre o racismo e a homofobia: a presença de homens negros gays nas Comunidades Tradicionais de Terreiro

Thiago Teixeira

42

CAPÍTULO 4

**As questões de gênero no Kwé de Mina Djedjê Nagô de
Toy Lissá e Toyá: Jarina no Estado do Amapá**

Clebson de Amorim Silveira

Marcos Vinicius de Freitas Reis

53

CAPÍTULO 5

**Homoafetividade e cultos de possessão: questões
da teoria para a Umbanda**

Edmar Antonio Brostulim

61

CAPÍTULO 6

**Discurso laico e posicionamento assimétrico da
comunidade LGBTI+ no Brasil**

Phablo Freire

79

SOBRE OS AUTORES

PREFÁCIO

PALAVRAS LIVRES CONTRA DESEJOS E AFETOS TENSIONADOS NO INTERIOR DAS CTTRO – COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO

Sidnei Nogueira

“A Europa é indefensável”

Aimé Césaire

Não posso me furtar de começar a apresentação de uma coletânea de textos que considero fundamentais sobre o que denominarei como “pluriversalidade¹ de afetos, tensões e cosmopercepções de terreiro” em torno do tema homoafetividade nas religiões afro-brasileiras por meio da assertiva em epígrafe. Pode parecer que colonialismo e afetos não têm relação, todavia é preciso saber que também o modo como sentimos e como percebemos, julgamos, inocentamos, autorizamos, percebemos como adequados ou inadequados e condenamos afetos, sexualidades orientadas para cá ou para lá, identidades de gênero como regulares, normais ou atravessando às normatizações reguladas pelo Estado, pela cultura e pela história têm uma relação estreita com mentalidades colonizadas.

Em sua obra clássica, “Discurso sobre o colonialismo” (1978), Aimé Césaire² inicia o seu texto, declarando que a Europa é indefensável. O autor martinicano critica, com veemência e revolta, as ações colonizadoras dos países europeus no continente africano. Ações conduzidas por violência, assassinatos, genocídios, exploração e escravização.

Ainda, segundo o pensador martinicano (Césaire, 1978), a missão chamada de “civilizadora” em relação aos povos considerados bárbaros/selvagens da África fracassa duplamente: primeiro por ter evidenciado que a cristianização e a tal civilidade serviram apenas como um alibi para que se perpetrasse a escravização dos negres e a exploração das riquezas do

1 A pluriversalidade é o reconhecimento de que todas as perspectivas devem ser válidas; apontando como equívoco o privilégio de um único ponto de vista. Trata-se de negar a história única e tomar a ideia de universal a partir de um universo que opta por se impor ao invés de integrar diferenças e expandir-se por meio delas. (RAMOSE, 2011 e NOGUEIRA, 2011)

2 Aimé Césaire nasceu em 26/06/1913 e retornou à massa de origem em 17/04/2008 na Martinica, ilha da América Central que foi colônia francesa. Reconhecido como um dos grandes poetas de língua francesa do século XX, foi admirado por artistas surrealistas franceses como André Breton e Benjamin Péret. Escreveu peças de teatro, ensaios, foi militante da luta anti-colonialista, do movimento de “negritude” e deputado. Escreveu seus “Discursos” entre 1948 e 1955 no auge da luta anti-colonial na África, Ásia, América Central.

continente; segundo porque a chamada experiência colonial, ao se pretender marco inicial e legítimo do projeto humanista e civilizatório europeu rumo à construção de uma civilização de espelhamento, ou seja, um povo que se coloca no centro do mundo como única possibilidade de existência religiosa, cultural, social legítima e aceitável espelhada e olhando para si mesmo, simultaneamente, apresenta um europeu nada civilizado ou distorce completamente a noção de civilização, visto que este assumiu práticas bárbaras e selvagens as quais a verdadeira noção de civilização deveria combater. Não posso me furtar de começar a apresentação de uma coletânea de textos que considero fundamentais sobre o que denominarei como “pluriversalidade de afetos, tensões e cosmopercepções de terreiro” em torno do tema homoafetividade nas religiões afro-brasileiras por meio da assertiva em epígrafe. Pode parecer que colonialismo e afetos não têm relação, todavia é preciso saber que também o modo como sentimos e como percebemos, julgamos, inocentamos, autorizamos, percebemos como adequados ou inadequados e condenamos afetos, sexualidades orientadas para cá ou para lá, identidades de gênero como regulares, normais ou atravessando às normatizações reguladas pelo Estado, pela cultura e pela história têm uma relação estreita com mentalidades colonizadas.

Em sua obra clássica, “Discurso sobre o colonialismo” (1978), Aimé Césaire inicia o seu texto, declarando que a Europa é indefensável. O autor martinicano critica, com veemência e revolta, as ações colonizadoras dos países europeus no continente africano. Ações conduzidas por violência, assassinatos, genocídios, exploração e escravização.

Ainda, segundo o pensador martinicano (Césaire, 1978), a missão chamada de “civilizadora” em relação aos povos considerados bárbaros/selvagens da África fracassa duplamente: primeiro por ter evidenciado que a cristianização e a tal civilidade serviram apenas como um alibi para que se perpetrasse a escravização dos negres e a exploração das riquezas do continente; segundo porque a chamada experiência colonial, ao se pretender marco inicial e legítimo do projeto humanista e civilizatório europeu rumo à construção de uma civilização de espelhamento, ou seja, um povo que se coloca no centro do mundo como única possibilidade de existência religiosa, cultural, social legítima e aceitável espelhada e olhando para si mesmo, simultaneamente, apresenta um europeu nada civilizado ou distorce completamente a noção de civilização, visto que este assumiu práticas bárbaras e selvagens as quais a verdadeira noção de civilização deveria combater.

Aimé Césaire é um dos autores que contribuiu sobremaneira para a desconstrução de uma história colonial somente do colonizador. Ele questiona, de um lugar singular, a Martinica, colônia francesa que viveu o escravismo e o colonialismo; a narrativa hegemônica europeia “do bom herói-civilizador-europeu”. Sua obra é profundamente marcada pela experiência do exílio, da deportação, da presença africana no mundo produzida pelo tráfico de escravos e pela escravização e desumanização que parte de uma perspectiva única de “humanidade”, ou seja, a perspectiva do etnocentrismo europeu.

Em terras nascidas da colonização e da escravização, os movimentos de resistência buscavam escapar da prisão domiciliar imposta pela raça e obter a cidadania. Ainda segundo o pensador martinicano Césaire (1978), a emancipação é um horizonte em constante reformulação. Portanto, nunca há uma resposta definitiva, mas uma busca constantemente

renovada por uma posição onde nem a singularidade nem o universal triunfem mutuamente. É na tensão entre essas duas posições que, segundo ele, é possível vislumbrar um processo de emancipação em que a idealização e a amargura talvez possam ser contidas.

Antes mesmo da institucionalização do termo “pós-colonialismo”, Albert Memmi (tunisiano de origem judaica), Aimé Césaire (martinicano) e Franz Fanon (também martinicano, revolucionário do processo de libertação nacional da Argélia) - respectivamente com os livros “Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador” (1947), “Discurso sobre o colonialismo” (1950), e “Os condenados da terra” (1961) – em alguma medida, podem ser tomados como vozes polifônicas que intercederam pelo colonizado quando este não tinha direito à fala e a realização do som e, portanto, precursores do argumento pós-colonial. (BALLESTRIN, 2013: 92)

Nesse sentido, em alguma medida, os estudos pós-estruturalistas, tanto os/as teóricos/as pós-coloniais quanto descoloniais³, como Frantz Fanon (1961, 1971), Albert Memmi (1965), Edward Said (1978) na obra “Orientalismo”, Richard Weber (1996) e Stuart Hall (1996), Homi Bhabha (1994), ambos intelectuais das culturas diaspóricas; Gayatri Spivak (1995) na obra “Can the Subaltern Speak?”, Anibal Quijano (2010) Maria Lugones (2008) Walter D. Mignolo (2000), em seus discursos, apresentam-se, em alguma medida, como bem sucedidos no desafio à insularidade de narrativas históricas e historiográficas de matriz eurocêntrica e de verdades únicas **norte**adas, considerando, sobretudo, de modo mais amplo o colonialismo, o imperialismo, a escravização e a pós-escravização, bem como o deslocamento dos discursos dominantes por meio da produção de narrativas interrogativas dos grupos subalternizados. (CARVALHO, 2019)

Aqui, é preciso reconhecer a relevância dos chamados Estudos Subalternos e decoloniais como formas discursivas antiepistemicidas, *pois, como estrutura conceitual geradora de uma política da violência, o colonialismo tem, necessariamente, várias leituras, dependendo das relações de poder que justificam esta intervenção.*

Se nos países colonizadores esta ação se justifica e se legitima por contribuir para expandir o projeto civilizador eurocêntrico, para os colonizados, falando a partir da sua experiência, o colonialismo expressa a barbárie, resultando em atos repetidos de genocídio e epistemicídio. (SANTOS, 1998).

Para Carneiro (2005), como resultado das forças coloniais, temos a reiteração do epistemicídio, que nega, aos negros e aos subalternizados, a condição de sujeitos do conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar, destitui-se o negro de um lugar de produção de conhecimento.

Nesse sentido, as perspectivas epistêmicas subalternas surgem como uma forma de conhecimento que origina uma crítica do conhecimento hegemônico científico, autorreferenciado em países do Ocidente, de tal modo que a narrativa hegemônica historiográfica assente no imaginário dessa porção do hemisfério foi produtora e produto da colonização. Trata-se de uma geopolítica do conhecimento que gerou subalternidade de saberes e siste-

3 O pensamento descolonial tem como essência a crítica e a desconstrução da lógica da colonialidade, que emerge da e reverbera por meio das relações de poder e de dominação colonial, mas vai além, na medida em que se expressa também nas relações intersubjetivas.

mas de crença, povos e culturas, resultando numa genealogia dos processos de subalternização das diferentes formas de saberes, línguas, histórias locais, memórias e costumes que foram incluídas e ampliadas no contexto da colonialidade, ou seja, estas memórias e costumes só poderiam ter vida, sentido e existência na condição de co-dependência de padrões hegemônicos de saber pré-estabelecidos pelo colonizador. (SANTOS, 2009)

As perspectivas epistêmicas subalternas-**suleadas** emergem como uma tentativa de resposta à subalternização genocida e epistemicida, como consequência dos estudos da diáspora do Oriente Médio, Ásia do Sul e África, do Imperialismo (Europeu e Oeste) e da Invenção da América Latina.

Os importantes estudos de Homi Bhabha (1988), inglês-indiano crítico teórico e referência nos estudos pós-coloniais, sugere que uma geopolítica do conhecimento, a partir de práticas e narrativas negadas pelo domínio de formas particulares de racionalidade, deve se comprometer com outros lugares de enunciação das identidades subalternizadas. Bhabha advoga em nome de uma construção alargada de um conjunto que denomina como *ethos* humanitários.

“A negação total do outro, pela identidade dominante, só é possível através da produção ativa da inexistência do outro” (SANTOS, 2013, p. 250). A coisificação do indivíduo colonizado remete-o à condição de propriedade, então, não há uma relação intersubjetiva pautada na equidade, o que há é a idéia de vazio como a ausência radical do “outro”, por isso, a idéia de totalidade, ou universalismo apregoada na racionalidade ocidental moderna, permite (des)humanização, inexistência e apagamento do outro não europeu. O ponto central da colonização é que ela produz um eu-ausente em um não-lugar.

Aqui, chegamos na encruzilhada interseccional entre colonialismo afetos/gênero/sexualidade e terreiro. Não se pode negar que sempre estamos diante da coexistência e da subordinação de diferentes fatores, como se interseccionam em contextos históricos e específicos nas diferentes dimensões da vida social, que não são separadas.

Aqui, é importante destacar que a invenção da América Latina, a partir do século XV se constitui como uma modernidade/ colonial, inscrita nas páginas de um único livro, cuja narrativa histórica e historiográfica é eurocêntrica e, como se fosse uma lei, centrada na hierarquização de um único gênero/ sexualidade centrado no homem/heterossexual/pai, cis-hetero-patriarcal-normatizado, de uma “raça”, a branca em detrimento dos outros grupos étnicos-raciais, da dicotomia ocidente/oriente, do cristianismo, sobrepondo-se a uma espiritualidade originária, como a única cosmologia num panteão de outras cosmologias e espiritualidades anteriores às cristãs, do poder militar como único processo possível de organização política civilizatória controlada por instituições e administração metropolitanas.

Boaventura de Sousa Santos (2009) afirma que a modernidade sempre se serviu de uma linha abissal⁴ para constituir uma estrutura conjugada de poder e dominação gerida e

4 O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que estas últimas fundamentam as primeiras. As distinções invisíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o “deste lado da linha” e o “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece como realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concep-

gerenciada pelos sistemas de opressão capitalista, hétero-patriarcal e colonial, ou seja, um linha constituída da diferenciação subalterna que separou e caracterizou o mundo em zonas “civilizadas” das zonas “coloniais” (FRANTZ FANON, 1975), forjando um mundo rigorosamente cortado ao meio, de um lado, vigora “emancipação social” do outro “apropriação e violência” (SANTOS, *ibid.*).

A linha abissal produz e reproduz fronteiras físicas e simbólicas que tanto separam quanto obliteram a sociedade moderna em dois universos distintos, o universo dos/as visibilidades e o universo das invisibilidades, reifica a ideia de uma humanidade sacrificial canibalizada como objeto de sobrevivência de outra parte da humanidade.

Um pensamento abissal presente no direito e no conhecimento, incrustado na sociedade e nas instituições, que se vale da reafirmação da diferenciação subalterna, do genocídio e do “epistemicídio”. O epistemicídio é a nova ordem normativa de organização social colonialista que insiste no desperdício da experiência, pela via da deterioração dos saberes dos povos colonizados, estigmatizando suas identidades e memórias de lutas e resistências (SANTOS, 2010, 2013).

O semiólogo argentino Walter Mignolo (2000), ao tratar do “colonialismo do saber”, faz com que percebamos o modo como a violência epistêmica atua e destrói, ou seja, trata-se de uma tecnologia cuja força reside na retirada da geopolítica do conhecimento em sua historicidade, com isso, permite que se tornem totalmente desconhecido lugares e temporalidades anteriores a incursões européias.

Não se pode negar que a racionalidade moderna comportou duas formas principais de conhecimento: o “conhecimento-emancipação e o conhecimento-regulação” (SANTOS, 2010), o primeiro, percorre uma trajetória que vai de um estado de ignorância designada por colonialismo para um estado de saber compreendido como solidariedade; Já o segundo percorre uma trajetória entre o estado de ignorância designada por caos para um estado designado de ordem, a simultaneidade reside no poder cognitivo da ordem alimentando o poder cognitivo da solidariedade e vice-versa. Todavia, a racionalidade cognitiva-instrumental da ciência e da tecnologia ao se impor como dominante, desequilibrou essa reciprocidade, a ordem transformou-se na forma hegemônica de saber e o caos na forma hegemônica de ignorância re-codificando o saber como solidariedade recolhida no caos.

Há um “eurocentrismo epistemológico” (MUDIMBE, 1988) associado à mentira do ocidentalismo, ou seja, trata-se de a invisibilidade de outras realidades colonizando os saberes, as linguagens, as representações e as memórias existencial; diante disso o que temos é o “desaparecimento do SUL” assentado numa “razão a falsa neutralidade científica alimentou as “epistemologias da cegueira (*idem*) ou as “epistemologias do ponto zero” (CASTRO-GÓMEZ, 2000).

Esse conjunto de lógicas hierarquizadas do cânone universal de pensar os sujeitos e seus saberes, relegaram aos condenados da terra (FANON, 1975), a interiorização em si do

ção de inclusão considera como o “outro”. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. O universo “deste lado da linha” só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante: para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética. Cf. Santos, Boaventura de S. *A crítica da razão indolente*. São Paulo: Cortez, 2002.

regime da própria opressão imposta pelos seus algozes. Spivak em “Can the Subaltern Speak?”, explicita a questão de ouvir e aprender dos outros, submete a academia e os pesquisadores ao olhar em dos espelhos problemático e familiar da ciência que é a “representação e representatividade”, aponta para a crítica radical nos modos como o subalternizado tem sido pensado pelas subjetividades que se pressupõem a ser centrais em detrimento das subjetividades consideradas residuais, periféricas e contingenciais.

A ciência e seus agentes esquecem que aquilo que olhamos é sempre situado, nunca um olhar triunfante que vem do nada, implica em lugares de enunciação e anunciação, ou seja, lugares sociais e epistêmicos. E, se “no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno – não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais na profundamente obscuridade” (SPIVACK, 2010, p. 82).

Desse modo, ao expandirmos o olhar sobre corpos, desejos, sexualidades e identidades, desde o início da normatização europeia, inexistentes ou com uma existência que se edifica semântica e historicamente comprometida pela força de um discurso que lhes submete à anormalidade, à irregularidade, à patologia, à transgressão da cis-hétero-normatividade-patriarcal, podemos imaginar o nível de tensões que emergem destes corpos-atravesamentos, ou seja, corpos que, de acordo com as forças e normas coloniais, nem deveriam existir e, se e quando existem, não têm lugar e muito menos voz.

Seguindo as primeiras palavras-linhas desta grande colcha de retalhos da vida, este livro é o resultado de um esforço coletivo e pluriversal para a produção de um grande ebo epistemológico contra um carregamento colonial, que despotencializa e condena afetos, bem como contra leituras colonialistas, dogmas e verdades absolutas que tem atuado, mais ou menos explicitamente, nas, com (as), através e por meio das CTTro – Comunidades Tradicionais de Terreiro com Matriz Civilizatória com diferentes origens africanas.

No cenário atual, ouvimos gritos estridentes, como os de Èsù, senhor das encruzilhadas de três pontas e, daqueles que se esforçam para não enfraquecer diante do dogma e das verdades únicas e absolutas, e daqueles que se colocam contra as diferentes manifestações sociais, ideológicas e políticas LGBTQIA+fóbicas que têm contribuído sobremaneira para a perseguição e morte de afetos classificados como anormais, irregulares e não aceitáveis.

Os especialistas, filósofos, sociólogos, antropólogos, cientistas em direito, jornalistas, historiadores que se somaram a este corpo-encruzilhada dos afetos para uma leitura sobre homoafetividade nas religiões afro-brasileiras, para a compreensão dos corpos-terreiros-afetos nos Terreiros e Barracões de Candomblé evidenciaram uma possibilidade de leitura e compreensão de um *ethos* ampliado e, mesmo que também resultado das tensões coloniais contemporâneas, podem, neste momento, serem lidos desde dentro.

Esse foi, portanto, o mote que originou esta coletânea composta por artigos que podem ser tomados como referências para a discussão sobre homoafetividade nas religiões afro-brasileiras.

Em “Tradições Afro-brasileiras”, Sérgio Junqueira e Edmar Antonio Brostulim abrem a encruzilhada interseccional dos afetos de terreiro por meio da apresentação do território, seu contexto histórico e seus valores civilizatórios. Necessária apresentação para a compre-

ensão do modo como são edificados o Candomblé e a Umbanda no Brasil. Trata-se da oferta do obi-oracular de quatro partes – o obi, noz de cola, chamado de abatá – quando a oferta da noz é uma metáfora ao pedido para que Èṣù aceite o caminho escolhido. Porque é preciso situar o leitor para o universo sobre o qual as discussões sobre afetos e terreiros transitam, uma vez que se sabe pouco tanto sobre afetos subalternizados quanto sobre o terreiro e, por isso, é preciso evidenciar a importância destas “primeiras palavras”.

Certamente, recebe-se o “Ejifé” do obi, a caída que evidencia equilíbrio e a aceitação da oferenda. O capítulo que se apresenta com prólogo equilibra os demais assuntos desta coletânea. Generosamente e de forma leve, como deve ser a caída do obi, ambos os autores nos fazem navegar suavemente pelas principais características da Umbanda e do Candomblé. Na sequência, os autores nos apresentam o grande desafio contemporâneo do espaço-terreiro: evitar que estes espaços com marcas diaspóricas-ancestrais-negras se tornem homofóbicos e transfóbicos, como o é o Ocidente, mas sem perder suas bases. Poderemos entender também que há um conflito também com os termos que circundam e constituem parte do debate, e raramente a discussão é feita a partir de uma epistemologia unicamente tendo como base uma matriz civilizatória africana.

Em “Terreiro, homossexualidade e desejos: Os prazeres e o N’zo: o corpo como suporte de desejo e experiência espiritual”, Washington Luis (Kamungenan), um teórico pensador de terreiro, iniciado para Nkise Nsumbo (deidade ancestral dona da terra, da magia e da saúde) e iniciado há 13 anos no Candomblé de Nação Angola com a Djina Kamungenan é N’kota (nome que se dá ao iniciado após sua obrigação de 7 anos), membro do N’zo Atim Oya Oderim, na região metropolitana de Belo Horizonte, traz por meio de sua escrita uma contribuição fundamental para a discussão sobre os afetos, sexualidades, identidades e terreiro, porque se trata de uma fala de quem vivencia a realidade de terreiro desde dentro.

A partir da experiência e contato com alguns Tat’etus de Nkise (pai de santo) nos candomblés de Angola de BH e RMBH – região metropolitana de BH, Kamungenan nos apresenta o modo como o terreiro e seu corpo pensa as formas como o desejo é vivido ou impedido nos⁵ N’zo, no que diz respeito à homossexualidade masculina.

Muito embora o autor apresente o Candomblé como acolhedor dos afetos LGBTQIA+, suas palavras não se esquivam das tensões que se estabelecem entre tradição e o que chama de pós-modernidade. De igual modo, segundo o autor, a superação da cis-heteronormatividade, o respeito e a real acolhida das pessoas trans passa a ser um modo-desafio da pós-modernidade nos terreiros. Entre corpos, desejos, fé e interdições/preceitos, por mais desafiador que nos pareça, Washington Luis nos provoca a pensar as tensões em torno destas questões e como elas se tecem no interior dos terreiros.

Thiago Teixeira nos brinda com seu artigo denominado “Entre o racismo e a homofobia: A presença de homens negros gays nas Comunidades Tradicionais de Terreiro”. Na condição de pensador decolonial, iniciado para o Orixá Ogun, divindade-herói-civilizatório do Candomblé Nagô-Queto, aquele que emerge da transformação do ferro em ferramenta útil quando se encontra com o fogo e o aceita, o escritor de livros e artigos sobre o que denomina inflexões éticas, ou seja, uma norma desviante que ressignifica os sentidos da própria

⁵ Nome que se dá aos terreiros de candomblé na nação Angola.

noção de ética normatizada. Atravessando diálogos e pensamentos que valorizam os contrastes, sua escrita e reflexões inauguram um novo olhar sobre uma inflexão da ética com vistas à constituição de um ambiente de resistência e afirmação. Este diálogo cria, de modo significativo, um ruído na suposta universalidade daqueles que se requisitam como legítimos e legitimadores de uma normatização da ética. Também aqui, ao aquecer o racismo e a homofobia em CTTro – comunidades tradicionais de terreiro com quem aquece o ferro mais bruto e rígido para a aceitação da transformação, Professor Thiago, por meio de suas provocações descolonizantes, traz uma escrita de cruzo, ou seja, a noção de Interseccionalidade está presente em seu ensaio.

O texto se tece por meio existências de encruzilhada negadas pela norma cis-hetero-patriarcal, na qual se encontram e se fortalecem verdades absolutas em torno do racismo, da homofobia, da transfobia e de uma normatividade genocida. O terreiro não está totalmente blindado contra estas forças subalternizantes.

Trata-se de uma reflexão filosófica por meio da qual me somo ao autor para chamar de decolonial, ou seja, parte também de lugares diaspóricos e nos vinculam à reflexões que desarticulam o controle sobre os corpos, os afetos e às masculinidades que hierarquizam a existência de homens negros gays, uma vez que estes corpos escapam do que é anunciado como legítimo, pois a sua presença ofusca o ideal elaborado como o “normal” tecido pela brancura e pela virilidade extrema — tão atrelada às masculinidades negras, reforçando as teses animalizantes que incorrem contra as suas existências.

Voltando a e votando-se para a encruzilhada, o autor grita estridentemente por uma ética preta-bixa-diaspórica e exuística. Uma necessária ética que aceite o que se considera desviante. Professor Thiago escreve em forma de alerta e nos alerta para as armadilhas da imposição de valores ocidentais nas experiências, percepções e afro-vivências das Comunidades Tradicionais de Terreiro instaurando sorrateiramente a manutenção dos sistemas coloniais que subordinaram e aniquilaram as diferenças em razão dos seus interesses perversos de poder.

No texto de Clebson de Amorim Silveira e Marcos Vinícius de Freitas Reis, “As questões de gênero no Kwé de Mina Djedjê Nagô de Toy Lissá e Toyá: Jarina no Estado do Amapá”, temos uma discussão com importantes lideranças da Casa de Toyá Jarina, localizada no município de Macapá-AP, sobre como as questões de gênero são compreendidas no cotidiano de suas atividades religiosas, sociais e culturais. Como referencial teórico e metodológico os autores que discutem a questão da teoria queer utilizam-se dos estudos de *Judith Butler* como uma das principais referências em torno da discussão.

Ao longo do texto, percebemos que uma tentativa de encontrar o equilíbrio entre tradição e modernidade, para as autoridades civilizatórias tradicionais de terreiro, tem se constituído como um desafio para as religiões afro-brasileiras.

Em ‘O Arco-íris na encruzilhada: trajetórias de Pais de Santo homossexuais na Umbanda em Curitiba (PR)’, Edmar Antonio Brostulim coloca em evidência, para a discussão da homossexualidade na Umbanda curitibana, a publicação da obra de Landes, *A Cidade das Mulheres*, de 1967, que rendeu inúmeras controvérsias na época de sua publicação envolvendo os antropólogos Edison Carneiro, Arthur Ramos e Melville Herskovitz. Apesar das

contradições em torno da obra landeniana, para o autor, Landes fala, na verdade, de um papel social feminino que, só poderia ser assumido por homens que seriam reconhecidos como femininos ou associados à manifestação do feminino por meio de um comportamento masculino afetado ou afeminado. O grande ganho da análise de Edmar Antonio está além e aquém de Landes, ou seja, ali já se estabeleceria, em certa medida, o que hoje percebemos como sexo e gênero, mas também uma luta contra a manifestação do feminino em um corpo que não se defina geneticamente como tal.

No último artigo intitulado “Em Discurso laico e posicionamento assimétrico da comunidade LGBTI+ no Brasil” de Phablo Freire, nasce do centro da encruzilhada com três caminhos, aparentemente, distintos: Direito, Psicologia Social e Produção de Sentidos Discursivos. Phablo Freire destaca que todas as interações sociais se operam a partir de sentidos e não há sequer a possibilidade da existência social sem o fenômeno do simbólico, da atribuição de sentido a tudo que cerca e compõe a experiência em sociedade. Para o autor, a produção de sentido se dá por meio de diversas práticas e tecnologias socialmente desenvolvidas, figurando dentre elas os sistemas jurídicos e suas normas. O Direito (enquanto sistema) é, com efeito, um dos mais potentes fenômenos sociais tensionadores para produção de representações sociais. É, no texto de Freire, o objeto das tensões é uma laicidade brasileira frágil que permite que a religião assuma o lugar da lei, da norma e de um conservadorismo dominante.

Entre tensões, distensões e necessárias provocações em torno de afetos, desejos, sexualidades e identidades atravessados por forças coloniais e corpos considerados desviantes, no interior de espaços-terreiros, o que temos, ao cabo da leitura, é que há um longo percurso a percorrer para tornar o terreiro, efetivamente, um espaço que acolha, sem medo, a pluri-versalidade de afetos existenciais.

O terreiro não está blindado contra tudo que diacrônica e sincronicamente aconteceu em torno de sua formação e o que se evidencia aqui é que precisamos estar de olhos bem abertos para esta fragilidade histórica.

REFERÊNCIAS

- BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política. Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BHABHA, Homi. **O local da Cultural**. Belo Horizonte: EDUFMG, 1998.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CARVALHO, Claudia Cristina Ferreira. (Des) Colonizar os Saberes e os Gêneros: é possível uma hermenêutica feminista das epistemologias feminista do sul?. **GEOGRAFIA: Ambiente, Educação e Sociedades – GeoAmbES**, jan./jun. vol. 1, n. 1, p. 22-39, 2019.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo. **A Colonialidade do saber: eurocêntrismo e ciências sociais, perspectiva Latino-americano**. Caracas: IESALC, 2000. p. 87-95.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Lisboa: ULMEIRO, 1975.
- MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo. **A Colonialidade do saber: eurocêntrismo e ciências sociais, perspectiva Latino-americano**. Caracas: IESALC, 2000. p. 35-53.

-
- MUDIMBE, V. Y, **The invention of Africa. Gnosis, philosophy and order of Knowledge**. London: Indiana University Press, 1988.
- NOGUERA, Renato. Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivista. Griot – In: **Revista de Filosofia**, v. 4., n.2, 2011b.
- RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. Tradução Dirce Eleonora Nigo Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: **Ensaio Filosóficos**, Volume IV, Outubro de 2011.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro. In: **Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**, realizado em Coimbra, de 16 a 18 de setembro de 2004. Disponível em: file:///C:/Users/sidne/Downloads/Do%20pos-moderno%20ao%20pos-colonial.pdf. Acesso: 10 abr. 2014.
- _____. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. Tradução Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1998.
- _____. **A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência**. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2013.
- _____. **A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.
- _____. Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 63, p. 237-280, 2002.
- _____. Maria Paula. **Epistemologia do Sul**. Coimbra: Almedina, 2013.
- SPIVACK, Gayatri Chakravarty. **Pode subalterno falar?** Belo Horizonte, UFMG, 2010.





TRADIÇÕES AFRO-BRASILEIRAS

Sérgio Junqueira
Edmar Antonio Brostulim

Nas primeiras décadas do século XXI foi possível identificar por meio dos dados coletados no CENSO que os indivíduos estão explicitando suas opções religiosas. De um lado, houve aumento significativo, tanto em termos percentuais como em número de aderentes com certeza diz respeito aos cristãos evangélicos neopentecostais⁶. De outro, os indivíduos pertencentes as religiões afro-brasileira passam a declarar abertamente sua adesão⁷, considerando que ser pertencente a estas tradições religiosas era, ou ainda é, motivo de exclusão e preconceito.

Não é possível esquecer que ao longo dos primeiros trezentos anos milhões de africanos escravizados aportaram no Brasil trouxeram consigo não apenas a força de trabalho, mas suas línguas, costumes e as suas crenças. Porém, em decorrência da condição de escravos estes homens e mulheres não puderam estabelecer suas tradições religiosas, mas tiveram que realizar diversas adaptações e influenciaram essas tradições que são hoje conhecidas como religiões afro-brasileiras. Elas são muitas, mas duas delas se destacam por estarem presentes em quase todo o Brasil e um número considerável de fiéis, além de serem as expressões mais conhecidas: o Candomblé e a Umbanda, segundo o Censo demográfico de 2010, as suas somam cerca 600 mil fiéis, sendo a Umbanda a maior delas⁸.

Uma questão que pode apontar tanto a questão histórica, isto é o catolicismo ter sido a religião oficial do Brasil durante a colônia e o império, o que obrigava os escravos a frequentá-lo, mas sem renúncia às religiões tradicionais, quanto o fato de, para diversas dessas tradições religiosas advindas da África, a frequência concomitante com o catolicismo não ser vista como contradição. Identifica-se que estas tradições tem outra relação com as questões de gênero, em especial a homoafetividade, e no entendimento de alguns adeptos, não compete às religiões condenar ou estigmatizar, mas tão somente orientar seus fiéis nos aspectos religiosos e morais.

Tanto a Umbanda quando o Candomblé demonstram respeito quanto às determinações sexuais das pessoas; não condenam e nem estigmatizam os indivíduos que se unem

6 CRUZ, Eduardo Rodrigues da. A persistência dos deus: religião, cultura e natureza, UNESP: São Paulo, 2004, 15-21.

7 Uma destas manifestações foi o movimento “Quem é do axé diz que é”, que incentivou pessoas que são participantes das religiões de matriz africana a declararem abertamente sua profissão religiosa no censo de 2010.

8 BERKENBROCK, Volney J. O mundo religioso. Petrópolis: Vozes, 2019, 34-45.

a outros de mesmo sexo/gênero. Há outros entendimentos sobre a sexualidade humana nestas religiões. Por exemplo: cabe lembrar que, na crença afro-brasileira existe um orixá intitulado Oxumaré, ele é representado como um ser encantado que, durante seis meses se apresenta na condição feminina e os outros seis meses na condição masculina. Denota-se a integração e facilidade no trânsito entre os elementos femininos e masculinos e mesmo a sua conjugação em um mesmo ser.

Estes grupos religiosos pregam a existência pacífica e o respeito ao ser humano, a natureza e a Deus e o respeito a todas as manifestações de fé, independentes da religião. Tanto a Umbanda quanto o Candomblé prezam o respeito quanto às determinações sexuais das pessoas, não condenam e nem estigmatizam pessoas que possuem uma sexualidade diferente. e de relacionamento com o sagrado, passando a mostrar-se como um dos vários meios de domínio e de pacificação e, se apresentando como um obstáculo ao progresso científico, cultural, educacional, econômico e popular.

No Curso de Ciências da Religião, ao estudar sobre as origens e história das religiões, de modo particular, da religião cristã (Igrejas Católica, Protestantes e Evangélicas), a qual predomina em nosso Brasil, surgiu a necessidade de investigar se a Religião é realmente necessária à boa qualidade de vida do ser humano, ao seu pleno desenvolvimento e liberdade ou se esta instituição é mais uma organização a serviço da manutenção e do controle social, nesta injusta relação de poder, na qual o povo (leigos, fiéis, crentes, irmãos, filhos de santo) geralmente é manipulado através de teorias e verdades absolutas atribuídas à Deus, porém criadas pelo próprio homem, com o intuito de subjugar e escravizar a gente do povo, em busca de autopromoção e ascensão social, política e, principalmente, financeira. As questões de gênero também estão envolvidas nisto.

CANDOMBLÉ

O candomblé nasceu no Brasil como uma experiência entre culturas com a reconstrução de com elementos africanos e indígenas brasileiros, de uma experiência para a preservação da memória, mas em circunstâncias diferentes daquelas vivenciadas no continente africano anteriormente à colonização escravagista.

Por isso, os candomblés lidam de maneira diversa com a experiência ocidental que foi imposta aqui no Brasil, de modo colonial. Fala-se o português, nos terreiros, juntamente com outras línguas africanas. O entorno dos terreiros é conformado pela construção da sociedade nacional brasileira. Seria estranho pensar que o terreiro pudesse ser uma bolha que se isolasse totalmente de todos esses elementos que o circundam.

Sendo o Candomblé umas das religiões de matriz africana, nela se em que se cultuam Orixás, Voduns ou Nkisis, dependendo da tradição de origem. O termo Candomblé quer dizer “casa da dança com atabaques”. É de tradição familiar e uma das religiões africanas mais praticadas no mundo. A maior parte está concentrada no Brasil, mas encontramos também adeptos em países como Uruguai, Argentina, Venezuela, Colômbia, Panamá, México, Alemanha, Itália, Portugal e Espanha. Nesses países, aqueles que seguem o Candomblé são chamados de povos santos.

O crescimento do Candomblé, de fins do século XIX até hoje, é algo bastante relevante, mesmo que, anteriormente, essa religião tenha sido apenas destinada à população negra e escravizada, aos quilombos e terreiros e proibida pela Igreja Católica, e por alguns governos. Hoje, é possível perceber seguidores de várias classes sociais e muitos lugares onde o Candomblé é vivido. O principal fundamento ou aspecto do Candomblé é o culto aos orixás, que são seres ancestrais míticos de determinados povos e culturas do continente africano.

É comum, em algumas regiões da África, o fundamento religioso ser o culto a um único orixá, que é tido como um rei, rainha ou figura ancestral importante. A junção destes vários cultos é um fenômeno peculiar do Brasil, provavelmente em decorrência da vinda de escravos de vários lugares; eles eram colocados em senzalas e ali nomeavam um zelador de santo, também conhecido como babalorixá (para os homens) e iyalorixá (para as mulheres). Essa religião tem por base a alma (anima) da natureza, por isso ela é chamada de religião animista. Os sacerdotes africanos que vieram escravizados para o Brasil trouxeram consigo seus Orixás, bem como sua cultura e sua língua, aqui tentaram dar continuidade a suas práticas religiosas. Portanto, foram os africanos que implantaram sua religião no Brasil. Criando o candomblé.

Na religião do Candomblé existe a figura do ser supremo chamado de Olorum. Ele também é conhecido pelos nomes de Olodum ou Olodumaré. Todos estes três termos são de origem iorubá, um dos povos africanos de cuja tradição religiosa surgiu a vertente mais conhecida do Candomblé brasileiro. Todas as três palavras tem em sua composição o temo “ol” que pode ser entendido como senhor ou dono. Assim Olodum poder ser traduzido como senhor/ dono do destino. Olodumar como senhor/ dono do destino eterno e Olorum, o nome mais utilizado como senhor/ dono ilimitado do sem começo e sem fim da totalidade. Diferentemente, entretanto, da compreensão de divindade na maioria das religiões. Olorum não é entendido como um Deus interventor na realidade. Olorum não é entendido como um Deus interventor na realidade. Olorum é o princípio absoluto, ou talvez melhor, o princípio possibilitado de toda a realidade. A partir de Olorum tudo tem seu começo e sua origem. Assim se dia na tradição religiosa iorubana. Olorum não é entendido como um deus interventor na realidade. Olodumaré o princípio absoluto ou talvez melhor, o princípio possibilitado de toda a realidade. A partir de Olorum tudo tem seu começo ou origem. Assim, se diz na tradição religiosa iorubana que Olorum é o detentor dos princípios: Iwá, Axé e Abá. Iwá é o princípio da existência é a possibilidade de ser. Tudo o que já em nossa realidade limitada e perceptível tudo o que tem começo e fim é toda do de Iwá isto é o princípio da existência. Esta entretanto não é inerte. Toda existência possui dinâmica, possui energia ou força. A isso, os iorubanos chamam de Axé, o princípio da força, da energia, da dinâmica da existência. Cada existência tem também um porquê de seu existir.

Entende-se, então, um dos motivos pelo qual no candomblé não existem nenhum ritual ou qualquer ação dos fieis destinada a Olorum. Ele é o princípio. Olorum tem tudo e tudo possibilita, não cabendo a ele qualquer culto. As ações religiosas são voltadas sim, aos orixás. E isso faz com que Olorum mesmo sendo o princípio de tudo, não tenha praticamente nenhum papel no dia a dia da religião do candomblé, dando a impressão, por vezes inclusive de

ser uma figura um pouco esquecida, quando na verdade se trata de uma compreensão toda própria e genuína de divindade.

É comum os orixás receberem homenagens, oferendas de animais, vegetais, cantos, danças e roupas especiais. Eles têm personalidade própria, habilidades únicas e rituais peculiares. Toda pessoa, ao nascer, é escolhida por um ou vários orixás e a função de identificar o orixá de cada um é do babalorixá; alguns desses orixás serão incorporados pelas pessoas iniciadas durante o ritual do Candomblé, e outros serão cultuados por todos.

Os seguidores do Candomblé acreditam na vida após a morte e que os espíritos dos babalorixás mortos se materializam em determinadas roupas. Esses espíritos são chamados de babá Egum ou de Egungum e são reverenciados em terreiros dirigidos só por homens, no chamado Culto aos Egunguns. Já os espíritos das iyalorixás mortas são reverenciados de forma coletiva nas sociedades secretas denominadas Gelede. Os dois cultos são realizados em casas separadas. Os espaços sagrados do Candomblé são chamados de casas, roças ou terreiros, os quais podem ser de linhagem matriarcal, patriarcal ou mista. Conforme o adepto do Candomblé vai progredindo no aprendizado e no desempenho na casa, é possível que ele cresça na hierarquia da religião⁹.

O Candomblé é considerada uma religião de tradição oral, no sentido de não ter nenhum texto oficial reconhecido como fundamento para a religião ou seja, considerado sagrado, Mesmo havendo hoje uma profusão de textos que explicam como funciona essa religião, seus conceitos, sua compreensão de mundo e sua ritualidade, tanto de autores advindo dessa tradição como de outros que a estudam, nenhum desses textos tem o caráter de texto fundante. O ensinamento da religião são passado adiante fundamentalmente pelo processo de iniciação no qual os fiéis vão aprendendo o interpretando a religião à medida que dela participam, especialmente nos rituais. Participar dos rituais é adentrar aos poucos num mundo de significados religiosos, de símbolos, de gestos, de danças, de cores, de músicas, de um linguajar próprio que vai construindo no fiel a compreensão de sua religião. A iniciação não até tanto num processo de aprendizado intelectual, mas sim um processo de aprendizado experiencial. Nesse processo de aprendizado e de transmissão da religião.

Na tradição oral, há um elemento bastante importante que são as histórias contadas e aprendidas e passadas adiante. O ponto central, entretanto, não é a exatidão da narrativa, mas o seu significado: os Itãs são as histórias do porquê das coisas. O mundo complexo de significados na religião desde as coisas de seu cotidiano, passando pelos rituais até ao compreensão das divindades, tem seu porque explicado em algum Itã. Assim é comum que quando se pergunta pelo porquê de algo dentro da religião, a resposta está numa explicação de conteúdo, nem na narração sobre seu surgimento histórico ou na explicitação da função de tal coisa perguntada.

Especificamente para compreender o processo é a discussão sobre a Tradição, especificamente os candomblés são comunidades tradicionais. Isso quer dizer que nossas práticas e olhares do mundo são orientados pelo viés da tradição. Mas o que seria a tradição? Muitas vezes somos tentados a pensar em tradição como sendo aquilo que não muda, que permanece o mesmo de geração em geração, sendo, portanto, estática. Entretanto, as noções africanas de tradição têm muito mais a ver com a dinâmica da transmissão do que com a estática de uma experiência conservada¹⁰.

9 BERKENBROCK, Volney J. O mundo religioso. Petrópolis: Vozes, 2019, 79-81.

10 AGUESSY, 1980

E é na discussão sobre a ancestralidade que a reprodução coloca de maneira incontornável os papéis do macho e da fêmea da espécie. Para a tradição só podemos experimentar um desses papéis. E, a partir desses papéis, outros papéis sociais são determinados, com interditos gerais a qualquer dos papéis. Algumas funções sociais só podem ser desempenhadas por homens e outras por mulheres e, como para nossas comunidades tradicionais não há uma distinção radical entre o espaço ritual e o restante da vida social, isso se transfere para os cultos. Há cultos vedados a homens e há cultos vedados a mulheres. Há papéis nos cultos vedados a homens e há outros papéis vedados às mulheres.

Talvez devêssemos nos atentar para a imagem de família que aparece na tradição africana no Continente Negro e na Diáspora: A família é sempre expandida e a função de descendência não é de um indivíduo, mas da comunidade familiar. Nesse cenário, a presença de uma pessoa trans, a princípio, não desestabilizaria o critério da descendência, assim como também não o faria uma pessoa sem filhos por qualquer outro motivo (como esterilidade ou decisão voluntária).

Parece, então, que do ponto de vista do fundamento tradicional da ancestralidade não se sustentaria, por princípio, a vedação de funções destinadas a pessoas cisgêneras a pessoas transgêneras. Sendo outro elemento a sacralização o corpo, como outro ponto comumente utilizado para instituir algumas tensões em torno da presença das pessoas trans nos candomblés são as modificações corporais. Estas transformações são diversas e vão desde a introdução de silicone para a construção de seios até a cirurgia de readequação sexual. Ao que parece, o fundamento tradicional para essa tensão é o fato de que para as percepções de mundo africanas que herdamos nos candomblés não há a dualidade entre corpo e alma¹¹, e se percebe o corpo da pessoa iniciada como um dos lugares onde habitam as divindades, “um altar vivo” da divindade, um “corpo-altar”¹².

UMBANDA

A Umbanda, uma religião brasileira fundada no início do século XX (15 de novembro de 1908), está fundamentada em três pilares: amor, caridade e humildade. Admite um Deus Único, chamado de Olorum ou Zambi, que é o Criador de Tudo e Todos. Seus adeptos (chamados também de “filhos de fé”) reverenciam entidades superiores que também se denominam orixás. Trata-se de uma religião que trabalha diretamente com entidades do Plano Astral ou com seres da natureza e utiliza a mecânica da incorporação para trabalhar as necessidades emergenciais do homem, trazendo a força e a sabedoria dos mestres da Aruanda para a cura e a energização do campo astral humano, com a atuação nos centros de força dos corpos e nos campos energéticos das pessoas.

A Umbanda é uma junção de elementos Africanos (Orixás e culto aos antepassados), Indígenas (culto aos antepassados e elementos da natureza), Brancos (o europeu que trouxe seus Santos e a doutrina cristã que foram sincretizados pelos Negros Africanos) e de uma doutrina Indiana de reencarnação, Karma e Dharma, associada à concepção de espírito empregada nas três etnias que se fundiram (Negro, Branco e Índio).

11 BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 110

12 JAGUN, 2019, p. 77

Esta religião reúne e sintetiza vários elementos das religiões africanas e cristãs. A Umbanda começou no início do século XX no Rio de Janeiro, a partir da síntese do Candomblé e de outras expressões dos cultos afro-brasileiros, Espiritismo kardecista e o Catolicismo popular. Esse sincretismo funde elementos do Catolicismo, da tradição dos orixás africanos e do culto dos espíritos de origem indígena. Umbanda ou embanda são palavras originárias da língua quimbunda, de Angola, que significam “magia” ou “arte de curar”.

Em nosso país, o estado com maior número de seguidores da Umbanda é o Rio Grande do Sul, com cerca de 1,47% de adeptos. O dia 15 de novembro é considerado, pelos seguidores, a data do surgimento dessa religião. A Umbanda tem também outras crenças importantes que fundamentam sua vivência, a saber: crença na existência de guias ou entidades espirituais, a imortalidade da alma, crença em antepassados, reencarnação, carma e também a lei de causa e efeito, pela qual os umbandistas pagam o bem recebido com o bem e o mal com a justiça divina. Importante salientar que os umbandistas também se fundamentam na obediência aos ensinamentos elementares dos valores humanos, como a fraternidade, a caridade e o respeito ao próximo. Além desses preceitos, há a prática mediúnica, por exemplo, o médium servindo de “cavalo”. A Umbanda é também é uma religião afro-brasileira de tradição Oral. O surgimento da Umbanda está ligado a vida no Brasil de tradições religiosas africanas no período da escravidão. A sobrevivência e reorganização dessas tradições religiosas no Brasil ocorrem de forma bastante diversificada, tanto do ponto de vista do momento histórico como da região onde isso correu.

Se o Candomblé foi uma religião que se formou a partir de uma grande influência dos iorubanos, a Umbanda tem sua formação uma trajetória diversa. Há influência da tradição iorubana, mas há também influência da tradição cristã católica, de tradições religiões indígenas, da tradição espírita kardecista desenvolvida no Brasil. Assim a tradição religiosa que recebe o nome de Umbanda é bastante diversificada e depende das tradições religiosas que influenciaram em determinada região, por isto há quem defenda que se deva falar propriamente de Umbandas, no plural. Na base das Umbandas estão tradições religiosas que foram aos poucos recolhendo a reorganização das religiões de matriz afro na realidade brasileira e que adotarão paulatinamente esse nome. Tal processo ocorre especialmente no Sudeste do Brasil, de um modelo especial no RJ e seu entorno, bem como em São Paulo e seu entorno. Se por um lado a Umbanda foi adotado por diversos grupos, sendo essa tradição religiosa plural já desde a sua origem. A partir daí, os múltiplos processos de expansão dessas tradições no Brasil afora foram dando continuidade a tal diversidade de modo que se pode afirmar que a tradição da Umbanda é marcada por um processo muito dinâmico até os dias de hoje.

Como exemplo dessas influências, a Umbanda dá tom a algumas influências, como por exemplo das ideias de mediunidade e de desenvolvimento dos espíritos, advindas da tradição espírita, a crença num Deus supremo e a importância da prática da caridade, advindas de uma perspectiva cristã e a concepção da existência de um mundo invisível, com o qual se pode entrar em contato, formado sobretudo pela chamada ancestralidade. A tradição umbandista elaborou e personificou figuras da ancestralidade, chamadas comumente de entidades, dentre elas as mais conhecidas são os preto velhos, os caboclos e os exus. Essas entidades são nomes genéricos que conhecem no culto uma grade diversificação. Suas his-

tórias, suas formas de rituais, gestuais, sua manifestação, suas funções são passados adiante, de geração em geração de fieis, não havendo um padrão único. Assim os pretos velhos representam, por exemplo, a ancestralidade da tradição sapiencial africana trazida ao Brasil pelos escravos, os caboclos representam a forma da tradição dos ancestrais deste país, os chamados índios, ao passo que os exus e pomba gira representam a ancestralidade africana da força

Os rituais da Umbanda têm por objetivo toda sua hierarquia e fazer a prática da caridade por meio de curas e ritos. Pessoas que frequentam como assistentes vão em busca dos conselhos dos espíritos, bem como de remédios e alívios para suas aflições. Esses rituais, as chamadas giras, não têm um formato único, pois variam de casa para casa e estão sob as decisões de cada pai de santo e cada entidade protetora do terreiro. O local onde acontecem as celebrações e o atendimento ao público é geralmente uma casa chamada de tenda, que contém um terreiro e um salão apropriado para sessões.

SEXUALIDADE

Ao organizar sua vida diária, o ser humano vai criando hábitos (héis), gerando atitudes, estabelecendo um sentido àquilo que faz, e dando significado às coisas que o cercam. Tal especificidade e pessoalidade representam a própria maneira de ser e de habitar o mundo. Um dos aspectos desta expressão é a sexualidade que, em algumas tradições, é regulada por um conjunto de princípios e dogmas, que muitas vezes são seguidos ou não. Levando-se em conta, por exemplo as questões que incidem sobre a religião e sua a prática e a visão do mundo ocidental moderno laicizado. A sexualidade desta forma implica num sentimento espontâneo de antinomia (contradição entre duas proposições) e secreta uma peculiar sensação de desafio e contradição.

Na verdade, parece prevalecer, à primeira vista, o contraste entre a representação erudita convencional “moderna” da religião como uma dimensão antiquada e pudica (se não abertamente “repressiva”) da vida coletiva atualizada e expressiva possível da autenticidade subjetiva. Uma perfeita antítese.

Pois, a sexualidade e a experiência religiosa são domínios que modelam a subjetividade dos sujeitos, conduzindo a distintas formas de percepção, de vivência do mundo e das relações sociais, que são continuamente reelaboradas no fluxo da experiência social. Assim, nas interações e na inserção em determinados contextos, os sujeitos encontram campos de possibilidades para a construção de si.

Tanto as experiências relativas à sexualidade como as vivenciadas no âmbito religioso fornecem, em diferentes momentos da vida, mapas culturais que orientam a vida dos sujeitos. Assim como, a experiência religiosa é pensada como parte de um processo de construção de si, parte de uma conexão com outros domínios da vida social, como por exemplo, o percurso sexual amoroso, a história familiar e a etapa de vida. A trajetória religiosa varia em momentos de maior ou menor aproximação da doutrina e de valores.

Por tantos motivos sujeitos à reflexão, mais uma vez, reitera-se que o espaço e o tempo educativos constituem um momento privilegiado, único e irrenunciável com vista ao crescimento integral da pessoa, tornando-a capaz de transformar e disponibilizar os conheci-

mentos adquiridos em benefício social, ajudando os outros a compreender e enfrentar os constantes e complexos desafios que a história incessantemente apresenta.

Porém estará este processo incompleto se não envolver a compreensão do indivíduo em seu direito de viver a sexualidade de modo a sentir-se íntegro, inteiro. Para tanto é necessário que se alinhe em acordo com a sua disposição de gênero, sem, contudo sofrer por sentir preconceito para consigo mesmo. Muitas vezes a pessoa com orientação diferente do padrão, busca mascarar seus sentimentos, práticas e expressões, o que a leva a distanciar-se de si e dividir-se, neurotizar-se. Muitas vezes, esta pessoa não consegue viver de acordo com sua escolha interior, o que pode ser lido como uma vida sem inteireza e como resultado da falta de compreensão e respeito por si mesmo, em troca de aceitação social, esta pessoa está fadada a uma experiência desintegradora de angústia que se perpetua, ou pior, que se transforma em discurso inflamado e tirano voltado a atacar a homossexualidade e outras sexualidades diferentes como se estas fossem uma verdadeira praga a ser extinta.

No passado a prática da sexualidade que por muito tempo esteve atrelada a ideia de casamento, tido como a base necessária de iniciação e manutenção de relacionamentos conjugais, heterossexuais, e constituídos sob a proteção das leis, tanto seculares quanto daquelas indicadas pelas religiões majoritárias. A sexualidade agora se autonomiza e em seus mais diversos formatos, não depende de fatores como status conjugal ou idade para que sua prática seja expressa, publicizada e observada.

E é exatamente no Ocidente, que, ao termos o gênero como fator importante da identidade do ser homem ou mulher (descritos por uma cisnormatividade). E a recusa desta experiência pode adentrar nos terreiros, quando já não adentrou.

Mesmo que o candomblé seja uma religião conhecida pelos processos de inclusão social, como no caso dos homossexuais e lésbicas, ainda assim essa religião está ancorada nas bases do binarismo. Entretanto, parece que esse é um problema que adentra os terreiros porque essa base binarista é já colonial em relação às experiências africanas no passado. Se hoje encontramos relatos de agressões simbólicas ou físicas a pessoas trans nos terreiros, devemos ao fato de que há um conflito entre essa imagem estática de tradição que foi incutida, naturalizando esse binarismo ocidental, como se universal fosse. Mesmo assim, o que há nos terreiros é uma possibilidade de recriação e revisão destes binarismos de gênero, por meio da acolhida de pessoas de outras orientações que não correspondem ao padrão heteronormativo.

O debate é complexo e está por ser desenvolvido, dois alertas importantes precisam ser feitos sobre a necessidade do debate. O primeiro é que haja o cuidado de não corroborar com a hegemonia de discursos ocidentais como elementos para pensar a experiência dos terreiros. As tradições africanas que inspiram os cultos como umbanda e candomblé têm ferramentas potentes para lidar com os diversos conflitos no interior das comunidades e tratar as questões de sexualidade e gênero de maneira diversa do binarismo e da homofobia.

AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E A COMUNIDADE HOMOAFETIVA

Em duas pesquisas relativamente recentes, uma delas, realizada pelo Instituto Datafolha com participantes da Parada do Orgulho Gay de São Paulo em 2005 realizada pelo Instituto Datafolha¹³, revela que do total de 303 entrevistados (apenas gays e lésbicas), 36% se disseram católicos; 19% espíritas; 18% sem religião; 4% evangélicos pentecostais. Juntas, candomblé, umbanda e “outras devoções afro-brasileiras” totalizaram 6% dos participantes (apenas gays e lésbicas) da Parada paulista. A segunda pesquisa realizada com 600 participantes da 9ª Parada do Orgulho GLBT-Rio 2004 (Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros) mostra que o número de católicos decresce para 26% e o de evangélicos, para 5,2%. O número de espíritas e dos frequentadores do candomblé ou da umbanda tende a aumentar, chegando a 12,7%, no primeiro caso, e a 10,2%, no segundo¹⁴.

Esses dados confirmam a presença de homossexuais em diferentes religiões. A escolha mais frequente pelas afro-brasileiras se deve ao preconceito, discriminação ou rejeição encontrados em outras denominações hostis às orientações não-heterossexuais. Ainda assim, convém chamar a atenção para as interpretações que apontam as comunidades-terreiro como o “paraíso” das minorias sexuais¹⁵. É possível uma designação religiosa abolir todas as formas de discriminação e preconceito (sexual, socioeconômico, étnico-racial etc.) vigentes na sociedade abrangente?

O Candomblé é uma religião que apoia os homossexuais, embora estejam entre os que menos discriminam o indivíduo por razões de orientação sexual, os candomblecistas reproduzem certos discursos articulados à moralidade cristã e que dão sustentação à hierarquia de sexo/gênero. A base do candomblé nagô praticado no Brasil só prevê o “masculino” e o “feminino”¹⁶. “A gênese iorubá – acrescenta – pensa no homem”¹⁷. Sendo que na dimensão espiritual, bem como nas outras dimensões, a prática docente pode contribuir dando condições de ampliar suas capacidades cognitivas, além de possibilitar conhecer-se e respeitar a si próprio e ao meio no qual está imerso. O ethos das manifestações religiosas, consideradas e relevadas às devidas singularidades dos distintos grupos e diferentes épocas, é perceptível nas tradições e se traduz na maneira de ser habitualmente, no caráter pessoal. Como fonte borbulhante e dinâmica, não estática, o ethos está na origem das normas e da própria diversidade das culturas e religiões.

De forma similar a sexualidade também é domínio que modela a subjetividade dos sujeitos, conduzindo a distintas formas de percepção, de vivência do mundo e das relações sociais, que são reelaboradas no fluxo da experiência social. Em ambos os casos as experiências fornecem, em diferentes momentos da vida, mapas culturais que orientam a vida dos sujeitos. Importa nesta temática alargar a discussão da heterossexualidade e da homossexualidade sob a ótica das diferentes referências religiosas e da ética¹⁸. Fatores cada vez mais

13 Folha de S. Paulo, Caderno Mais!, 19 de junho de 2005

14 CARRARA, 2005, p. 29

15 SANTOS, 2008,150.

16 SANTOS, 2008,150.

17 Horizonte, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p.145-156, jun. 2008,149-150

18 SCHEUNEMANN & ROESE, 2005, 43-44.

difusos exigem da pessoa, e em especial daquelas e daqueles responsáveis pela formação, um exercício constante da reflexão em ambos os domínios.

São muitas as expressões que as religiões de matriz africana encontram no Brasil: Babuê (Maranhão, Pará), Batuque (Rio Grande do Sul), Cabula (Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Santa Catarina), Candomblé (em todos estados), Culto aos Egunguns (Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo), Culto de Ifá (Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo), Encantaria (Maranhão, Piauí, Pará, Amazonas), Omolocô (Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo), Pajelança (Piauí, Maranhão, Pará, Amazonas), Tambor de Mina (Maranhão, Pará), Terecô (Maranhão), Umbanda (em todos os estados), Xambá (Alagoas, Pernambuco), Xangô do Nordeste (Pernambuco) Sabemos que cada uma delas tem sua história e sua importância no cenário religioso e cultural do Brasil. Mas, por questões metodológicas, vamos apresentar apenas as que estão presentes em todos os estados do país: Candomblé e Umbanda.

REFERÊNCIAS

- ABGLT. Manual de comunicação LGBT: lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. Curitiba: Ajir Artes Gráficas e Editora Ltda., 2010.
- AGUESSY, 1980
- BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 110
- BERKENBROCK, Volney J. O mundo religioso. Petrópolis: Vozes, 2019, 34-45.
- BOTAS, Paulo. Carne do sagrado. Devaneios sobre a espiritualidade dos orixás. Petrópolis: Vozes,/ Koinonia, 1996.
- CRUZ, Eduardo Rodrigues da. A persistência dos deus: religião, cultura e natureza, UNESP: São Paulo, 2004
- CRUZ, Eduardo Rodrigues da. A persistência dos deus: religião, cultura e natureza, UNESP: São Paulo, 2004, 15-21.
- GIUMBELLI, Emerson (Org.). Religião e sexualidade: convicções e responsabilidades. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- HOUAISS, A. & VILLAR, M. de S. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.
- JAGUN, 2019, p. 77
- LEMOS, Kaio, 2019, p. 129-130.
- LIGIÉRO, Z. Iniciação ao candomblé. Rio de Janeiro: Nova Era, 2004, 8ª. Edç.
- REIS, Antonio (Toni) Luiz Martins dos SILÊNCIO ESTÁ GRITANDO: a homofobia no ambiente escolar, um estudo qualitativo no Ensino Fundamental de escolas públicas em Curitiba, Paraná Tese de Doutorado, Universidade de la Empresa, MONTEVIDEO: 2012
- SANTOS, M Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista? In. Revista Horizonte, v. 6, n. 12, 145-156.
- SCHEUNEMANN, A.; ROSE, A. (Org.). Homossexualidade, conjugalidade e violência. São Leopoldo: Oikos, 2005.
- SERAFIM, V. Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras. Maringá: Eduem, 2017.



CAPÍTULO 2

TERREIRO, HOMOSSEXUALIDADE E DESEJOS: OS PRAZERES E O N'ZO: O CORPO COMO SUPORTE DE DESEJO E EXPERIÊNCIA ESPIRITUAL

Washington Luis (Kamugenan)

A série de argumentos morais que envolvem as discussões sobre o prazer e como ele é vivido e experienciado no corpo são muitos e distintos, nos diversos códigos religiosos. Nesse capítulo, pretendo, a partir da experiência e contato com alguns de Tat'etus de Nkise (pai de santo) nos candomblés de Angola de Belo Horizonte e Região Metropolitana de Belo Horizonte pensar nas formas como o desejo é vivido ou impedido nos¹ N'zo, no que diz respeito a homens homossexuais.

Se entendermos o corpo, a partir de sua relação ambígua, de suporte da experiência espiritual e fonte de vivência dos prazeres sexuais, uma pergunta parece inevitável: como, a partir da relação corpo-prazer-experiência espiritual, se dão os limites impostos a algumas formas de viver a sexualidade, no que diz respeito a: monogamia x poligamia, relacionamento entre membros de um mesmo n'zo, desejo-sexo-preceito religioso. Outro fator que, me parece necessário pensar é sobre as condutas cis-heteronormativas que, por vezes, ainda sustentam o modus operandi de alguns terreiros.

Sem querer aprofundar filosófica e psicanaliticamente sobre o termo desejo, mas percebendo-o como uma necessidade instintiva do corpo e que difere da vontade, entendida aqui, como decisão que determina a preponderância da mente sobre o corpo, é factível pensar que ele age em qualquer lugar no indivíduo e no terreiro não seria diferente. Até que ponto, então, a moralização desse desejo ocorre como elemento que tole a concretização dele? O que uma religião Afro-brasileira, como o candomblé de Angola tem a ver com isso?

O espaço do candomblé sempre acolheu homens e mulheres LGBTQI+, sem que isso fosse empecilho ao ingresso e pertença à família, o que não quer dizer, inclusive, que os N'zo sejam livres de preconceito.

Me interessa perceber se as relações homoafetivas que se estabelecem no contexto do N'zo seguem normas morais que privam ou que responsabilizam, criando tensões éticas, para os indivíduos que se expressam no corpo pelo desejo e vontade.

¹ Nome que se dá aos terreiros de kandomblé na nação Angola.

TRADIÇÃO E PÓS-MODERNIDADE NA SEARA DO DESEJO

Dizer de algo que é tradicional é falar de uma forma de pensar, refletir e agir no mundo que vem de muitos anos e funda, em seu povo, aspectos morais, espirituais e forma de ver e viver no mundo. Há que se diferenciar tradição, que pode ser entendida, como manutenção de memórias aprendidas e herdadas, de tradicionalismo que compreendo como mera reprodução aleatória de fatos e experiências históricas.

O candomblé de angola, uma das maiores nações de candomblé, cujas línguas mais faladas são Kimbundu, Umbundu e Kikongo cultua os N'kises como divindades da natureza, razão do nosso culto. Entre várias nações, raízes e famílias de santo possíveis, a partir da expansão e diversidade na forma de fazer o culto, a nação angola é também muito tradicional e que vê na sabedoria transmitida como legado, pelos mais velhos, uma ferramenta potente de ensino via oralidade.

Mesmo nesse contexto tradicional e de tempos outros, em relação à contemporaneidade, a prática da aceitação de membros homossexuais sempre se deu de forma menos tensa, se comparado a outros códigos religiosos. Embora ainda existam caminhos importantes a serem percorridos, no que tange à compreensão das múltiplas formas de ser, na superação da cis-heteronormatividade é prudente considerar que ainda é mais fácil ser um homem gay nos terreiros do que em outras religiões.

Uma questão que ainda segue sendo observada e legitimada é relação com o desejo. Alguns apontamentos morais, ancorados na tradição/tradicionalismo, não concebem, por exemplo o rompimento da monogamia como forma de vivência do prazer e construção de relacionamento afetivo. Em conversas com outros líderes religiosos (ta'etu de N'kise ou pai de santo como são conhecidos) ficou evidente que o aspecto moral que normatizou a relação (homo ou hetero) fundada em uma união com apenas uma pessoa ainda funda, organiza e legitima relações dentro do terreiro.

A despeito de poder haver exceções ao que parece ser norma nos candomblés de angola, a moral estabelece que essa normatividade da relação monogâmica deve ser mantida e, de certa forma, é incluída no combo do pacote "tradição".

Fundada no mesmo campo teórico, surge a dificuldade de superação da hetero-normatividade nos terreiros, muito embora, muitos terreiros sejam conduzidos e instruídos por homens gays. Diante disso, a pergunta que fica é: os homens gays que comandam os terreiros acabam reproduzindo, por vezes, essas condutas guiadas pela moralidade e sustentada pela relação tradição/tradicionalismo por comodidade, por crença ou por pressão?

O desejo, enquanto potência que move, a partir da falta, me parece pairar também sobre os líderes religiosos que, podem ou não, tê-lo reprimido, em função do que já foi exposto. E em todos os membros de um terreiro, quando o assunto é o que se deseja sexualmente há um permanente cuidado para que não se "esbarre" na seara religiosa, onde o lugar, casa, N'zo se apresenta como o lugar, distinto e sem ação profana. Um local ressignificado, como diz Mircea Eliade, que tem função única de reorganizar o tempo-espaco como experiência de um viver transcendental.

Muito embora, a noção de pecado pertença às tradições judaico-cristãs, o envolvimento, a partir do desejo, que se materialize em uma relação homoafetiva dentro de um N'zo requer alguns cuidados de acordo/moral respeitando a família de santo que, em tese, não permite relações sexuais entre seus membros. A noção de pecado não cabe, mas há um respeito que resvala na proibição de que tais desejos, mesmo que inconscientemente ocorram, se desdobrem em verdade.

A “proibição da manifestação sexual do desejo que, justiça seja feita, não ocorre somente no universo homossexual nos terreiros, mas, ao contrário, abrange a relação hétero também. Ela é colocada não como imposição, mas como elemento ritualístico de fé quando se trata de preceitos, momento em que se privar de comer carne, relação sexual, ajuda na concentração e preparação do corpo que vive função ambígua de suporte espiritual e de experiência do mundo.

O preceito em seus vários desdobramentos, mas essencialmente sexual, que é nosso foco de análise, é compreendido por finalidade de “purificar” ao máximo possível o corpo a ter contato com a energia do N'kise² ou outra divindade, em questão reverenciada.

Mesmo entendido o motivo da privação das relações sexuais, em momentos de preceito, o desejo enquanto pulsão de falta segue firme e agindo sobre todos e todas. O respeito e a crença se encarregam de fazer-cumprir por parte do membro, em momentos específicos, em que se peça resguardo.

Como o desejo se manifesta de diversas formas, uma discussão que tem rondado a sociedade como um todo e que revala no terreiro é sobre a poligamia, em oposição ao regime monogâmico. Para além das pessoas se organizarem o pensamento e

deliberarem sobre o ser/não ser alguma coisa, o peso moral costuma alinhar os pensamentos, e assim, também funciona na maior parte dos terreiros. Há sempre o questionamento sobre qual a posição dos líderes, os pais e mães de santos vão pensar, aconselhar e, mais do que isso, se vão autorizar uma tripla relação ou a afetivação de uma relação fora dos padrões rompendo as barreiras deste tipo de preconceito e se conduzirão a entendimento os mais resistentes a essas questões.

De igual modo, a superação da cis-heteronormatividade e o respeito e real acolhida das pessoas trans passa a ser um modo-desafio da pós modernidade nos terreiros. Nesse sentido, me interessa a partir dos diálogos com lideranças do candomblé angola entender qual o rumo desses novos cenários que versam sobre o desejo sexual, para além da cis-homossexualidade e cis-heterossexualidade monogâmicas.

A tendência de categorização dos sujeitos como politicamente assimétricos e complementares sexualmente (Rubin 1993; Butler 2003) ainda é percebida de forma evidente e as interações sexuais, portanto, se penduram em discursos de verdade, como por exemplo religião e ciência que vão organizar os conceitos certo-errado nas interações humanas.

Como o terreiro é uma extensão do convívio social as questões afetam todos e todas para definir se dá vazão ou reprime os desejos que circulam o lugar. No terreiro, embora hajam irmãos e irmãs há espaço para a apreciação e manifestação de desejo que pode ou

2 Divindade máxima do candomblé de Angola-Congo. Energia da natureza que é reverenciada nos cultos

não “vingar”, normalmente quando chega um visitante, um membro distante de parentesco familiar que geram olhares que vão , mais tarde, gerar ou não frutos.

O CORPO COMO SUPORTE DAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS E SEXUAIS

O corpo é nosso suporte de apreender o mundo. É a partir do corpo que estabelecemos conexões que nos permitem vivenciar as multiplicidades do viver. Pensar o corpo, a partir da sua ambiguidade(suporte de experiências de prazer e religiosas), no caso do candomblé é complexizar uma relação que precisa estar bem negritada(destacada) e bem definida para evitar atropelos e quebra hierárquica.

Para o homem gay então, o encanto causado pelo corpo é notório, por vezes não permitindo disfarce e equilibrar essa dúide: (contemplação-desejo) é um exercício importante para manter em “ordem” o equilíbrio do culto e do dia-a-dia da casa.

David Le Breton, na Antropologia do Corpo nos mostra que o corpo, em dado momento é “tornado axiologicamente estrangeiro ao homem, dessacralizado e que fazem dele uma realidade à parte”(2003). A evidente preocupação de analisar o corpo como elemento que nos faz sentir o mundo em todas as suas nuances e que, portanto, acaba criando uma autonomia que nos afeta.

Se pensarmos o corpo a partir do contato sensível da espiritualidade, perceberemos que ele vibra, sente, recebe conexões e é direcionado a partir das experiências espirituais que temos .Um momento em que se torna sagrado e absolutamente separado do momento profano, através do qual divindades e entidades passam a afetar outros num propósito de disseminar energias e fazer cumprir uma missão espiritual.

Passado o processo ritualístico , no entanto, o corpo deixa a vibração espiritual a que foi elevado e, na mesma capacidade vibracional, é conduzido por outros aspectos da experiência de viver , dentre elas a de fonte de vivência dos desejos realizados. O corpo tem , por assim dizer, uma espetacular capacidade de adequação rápida e de ajuste a dupla sagrado-profano.

A tensão , no candomblé não se estabelece nesse momento em que é plenamente entendido quando o filho da casa observa os momentos de ajuste do corpo às diversas experiências . O que está em jogo parece ser o controle que se tem para que , em momentos ritualísticos, ou em contato com membros da casa essa ativação sensorial não dê passagem a desejos , inconscientemente, pulsantes. Nesse sentido, o controle do corpo como suporte duplo é exigência para o bem viver.

Quando o assunto é a experiência desse corpo que se transforma para se adequar, por exemplo, à identidade de gênero ou quando ele se abre para os experimentos não convencionais ou menos comum na moral elencada na casa cria-se uma tensão que, ainda hoje, não percebo resolvida, sobretudo por parte dos condutores da casa.

Há que se destacar aqui que os corpos como suporte da experiência no mundo ditam, a partir de suas características, quão suaves ou quão dolorosas podem ser essas vivências. Isso, obviamente sofre interferência de fatores fundamentais: se é branco ou negro, se é gordo ou magro, se possuiu ou não deficiência e , caberia aqui, uma série de discussões que pediriam um capítulo, à parte, para tentar compreender o que impõem aos sujeitos, a partir

de sua forma corpórea. Como, nesse momento, não é nosso objeto de análise acho prudente, a priori, destacar a relevância que a forma do corpo tem nas experiências de prazer.

Se pensamos no corpo, a partir da relação que se estabelece na conexão com o experimento de transe nos terreiros há, a meu ver, um pouco mais de humanidade. Isso porque o N'kise, as entidades não definem, ao contrário do que ocorre as vezes na relação de desejo-prazer, um corpo padrão ou mais “apreciável”. Ao contrário disso, a despeito da natureza da divindade ou entidade, o corpo funciona, suporta, conduz, amplia a relação de vivência espiritual, a partir de suas potências e limitações.

Isso equivale a dizer que nas relações de vivência no terreiro o respeito aos limites do corpo em caso de obesidade, deficiência motora, não impedem a conexão, ou seja, não importa como o corpo se apresenta e sim a entrega e disponibilidade dele para contato com os espíritos. Diante disso, os próprios espíritos se adaptam e modelam suas atuações a partir dessa potência/limitação do corpo e fazem fluir com maestria os fazeres a que foram designados cumprir.

Mais uma mostra, portanto de que a espiritualidade é diversa e considera a diversidade, também na sua atuação. Importante pensar nisso, nesse momento, em que refletimos sobre o corpo como duplo suporte de experiências distinguindo o campo espiritual-religioso, do campo do desejo-prazer.

DAS IDEIAS E EXPERIÊNCIAS SOBRE DESEJO E FÊ

Como uma casa de santo está inserida na sociedade e os valores normativos migram, por óbvio, para os terreiros, vale tentar entender, se há nas experiências de alguns líderes religiosos do candomblé de Angola, por pequena amostragem, uma “regulamentação moral-religiosa” para essas vivências nos terreiros e como lidam com as questões tensionadas anteriormente: monogamia/poligamia, amor no terreiro, corpo-prazer.

A questão que complexiza as relações dentro de uma casa, nessa temática, parece estar muito fixada às ideias, anteriormente, construídas sobre a forma correta de viver os desejos, amores e afetos. Quero trazer aqui duas opiniões, a partir, das ideias e vivências de Tat'etus, assumidamente homossexuais e o que falam sobre avanços/dificuldades de compreensão e gestão acerca da vivência das relações sexuais e de prazer.

Os dois sacerdotes são dois líderes religiosos da nova geração, o que em primeira análise, sugere certa flexibilidade, em relação aos mais velhos, para a compreensão de fatos dos tempos e modos de vida contemporâneos, o que não necessariamente signifique facilidade de entendimento ou concordância. Veja:

Para o Tat'etu Lugikesy, de N'kosi, que começou seu terreiro na grande BH, em 2013, e hoje toca seu N'zo Atim em Oliveira, na região central do Estado, por exemplo, “ainda é tenso o caminho para a compreensão de alguns fatores. Não, necessariamente, o de um filho ou filha se relacionar com duas, três pessoas ao mesmo tempo, apesar que pessoalmente acho estranho. Fora do terreiro, a vida pessoal é dela, antes de alguns fundamentos eu pediria três dias de preceito ou algo que o Nkise direcionasse, dependendo do ritual. Quanto a se relacionar com pessoas da casa, eu não poderia ser pai dos dois. Um seria filho de outra pessoa na casa, mas tudo bem”, disse.

Tat'etu Vulasean de Hongolo, que está em vias de abrir sua casa considera que “intervir na vida dos filhos de santo é algo que foge à alçada do zelador, mas não considero muito adequado, porém cada um é livre e aceito. Desde que tudo isso não trouxesse problemas para casa. Tudo tem que ser analisado com calma”. No caso de casais eu só poderia ser pai de um deles e, mesmo assim, teria que ser muito afinada essa condução dentro do terreiro para não haver problemas, considera.

Por mais que pareça haver aceitação, mesmo quando há juízo de valor contrário, ela é cercada de condições que, seguramente fazem parte da transmissão de conhecimento obtido pelos seus mais velhos, aliás, como manda a tradição do candomblé.

O que pode ser empreendido, também, é que se trata de algo que ainda é tabu, seja na compreensão, seja no trato dentro do N'zo. Vale destacar que esse padrão de resposta tende a se repetir, porém com mais rigor, caso fossem consultados outros Tat'etus e Mam'etus, sobretudo se forem mais velhos, em idade cronológica. Esse fato, acredito, tem a ver com a própria dinâmica social e compreensão de ordenamento do mundo que herdamos.

O que coloca a todos numa encruzilhada, que por sua própria característica, é naturalmente múltipla em possibilidades de compreensão e condução. Creio que está aí inclusive, no fenômeno cruzo, a resposta para melhor adequação no trato diário com essas temáticas não só nos terreiros como na vida como um todo.

Se pensarmos na ideia de encruzilhada como lugar de possibilidades e construções, onde diversos caminhos se encontram e direcionam pessoas, podemos compreender que esse lugar de fresta é a sede das ambiguidades humanas.

Longe de considerar apenas as dicotomias (bem, mal /certo, errado), a encruzilhada em si é, no mínimo, um convite à reflexão mais abrangente sobre alguma coisa.

O professor Luiz Rufino, no livro, *Pedagogia das encruzilhadas* considera que:

“A encruzilha é o principal conceito assente nas potências do orixá Esu, que transgride os limites de um mundo balizado em dicotomias. A tara por uma composição binária, que ordena toda e qualquer forma de existência, não dá conta da problemática dos seres paridos no entre. A existência pendular, a condição vacilante do ser é, a princípio, o efeito daquilo que se expressa a partir do fenômeno cruzo.” (RUFINO, 2019, p. 16)

Esse lugar das múltiplas possibilidades é nosso trânsito permanente e, embora haja ideias socialmente construídas sobre a forma de vivenciar nossos prazeres, ela não deve ser imutável. Afinal, a exemplo de Exu, ser parido no entre é perceber e aceitar o lugar das contradições, descontinuidade, da eterna descoberta e da resignificação.

Perceber, diante da complexidade da vida, as várias possibilidades de articulação pessoal e social é um desafio de todos e todas e reverbera nas ações do dia-a-dia nas casas de santo. Acredito que há, ainda, um longo caminho para compreensão da relação corpo-fé-de-sejo sem que isso prive as individualidades e nem fira a tradição religiosa.

No cerne dessa discussão, que seguirá por anos ainda, acredito que será necessário bom senso, abertura, entendimento das complexidades individuais e sociais para construir modelos viáveis de vivência familiar que considere o corpo, a partir de suas potências, e que

entenda que a função dupla de suporte da experiência espiritual e fonte de prazer constituem o todo do corpo e não são impeditivos para uma boa vivência dentro de um N'zo Atim.

REFERÊNCIAS

LEBRETON, David. Antropologia do corpo. Tradução de Fábio dos Santos Creder Lopes. 4 ed. - Petrópolis, RJ : Vozes, 2016.

BUTLER, Judith. A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição. Tradução Rogério Bettoni. 4ed. - Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2019.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas. - Rio de Janeiro, RJ : Mórula, 2019

MUNANGA, Kabengele. Negritude: usos e sentidos. 4ed. - Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2020

TEIXEIRA, Thiago. Inflexões éticas. - Belo Horizonte, MG : Senso, 2019

NASCIMENTO, Abdias. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NEGRÃO, L. 1996. Entre a Cruz e a Encruzilhada. São Paulo, EDUSP.

_____ (2005) Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. Em: HEILBORN, Maria. Sexualidade, família e ethos religioso. - Rio de Janeiro: Garamonde, pág 137-176



CAPÍTULO 3

ENTRE O RACISMO E A HOMOFOBIA: A PRESENÇA DE HOMENS NEGROS GAYS NAS COMUNIDADES TRADICIONAIS DE TERREIRO

Thiago Teixeira

As discussões sobre as masculinidades nos revelam a necessidade de enfraquecer as lógicas ocidentais que equacionam a cisheternormatividade e a brancura como sinônimos de poder. A fim de promover um caminho decolonial crítico e radical, nós colocamos em relevo a experiência de homens negros gays de axé.

Esse capítulo se alinha às filosofias antirracistas e às epistemologias das encruzilhadas, na tentativa de elucidar as formulações coloniais e profundamente binárias da realidade que neutralizam as diferenças. Criticamos a subordinação das existências negras LGBTQI+ e manutenção dos estatutos coloniais e dos seus interesses destrutivos.

A presença de homens negros gays nas Comunidades Tradicionais de Terreiro (NOGUEIRA, 2020), bem como de outros corpos marcados como os “anormais” em razão de uma “moral restritiva” (TEIXEIRA, 2019, p. 15) indica que as agências que se interpõem contra os modelos de subordinação travam disputas políticas, embora a brancura, a masculinidade e a heterossexualidade sejam anunciadas compulsoriamente como legitimidade moral “naturalmente” validada.

Estamos interessados em perceber como a presença de homens negros gays fere a composição de mundo pautada nos privilégios entrecortados da masculinidade e da brancura publicizadas como hegemônicas, bem como a possibilidade de vida longe dos padrões ocidentais que delimitam moral através do pecado e do medo.

Nos aproximamos dos valores ético-diaspóricos dos Candomblés, a fim de elucidar outras rotas civilizatórias preocupadas com o caráter e com a responsabilidade dialógica e radical, não com o gerenciamento e o enfraquecimento do corpo, do desejo e do afeto.

Nós te convidamos para esse xirê epistêmico, insubordinado e crítico. Nessa roda, estamos interessados e interessadas na desarticulação dos padrões de gênero e de sexualidade que nivelam por baixo pessoas LGBTQI+. Nosso interesse está na disputa de narrativas e na recua à reprodução de valores genocidas infiltrados nas casas de axé.

NORMATIVIDADE GENOCIDA

Antes de emprendermos a nossa investigação e amplificar as vozes de homens negros gays de axé, bem como a sua presença — junto aos outros corpos anunciados como dissidentes numa sociedade pautada na branquitude, nas vantagens econômicas, na centralidade masculina, cisgênera e heteronormativa — é importante que nós coloquemos em relevo que a nossa discussão parte de uma análise sobre o poder, bem como sobre o controle exercido contra os corpos, em razão de um sistema de gestão da vida.

Ao nos enveredarmos nas discussões que se pautam no poder e, mais, na busca por implodir os modelos que enfraquecem as diferenças, nós assumimos as rotas decoloniais, a fim de, ao longo do nosso caminho, reconhecermos a necessidade de desarticular, em nome dos sistemas civilizatórios imanentes dos terreiros, valores que se fiam na brancura, nos binarismos de gênero e sexualidade, nos privilégios de classe e no individualismo — pressupostos que nos distanciam das composições afrocentradas e diaspóricas.

Traçamos uma reflexão filosófica decolonial que parte de lugares diaspóricos, isto é, nos vinculamos a reflexões que desarticulam o controle sobre os corpos, os afetos e às masculinidades que hierarquizam a existência de homens negros gays, uma vez que eles escapam do que é anunciado como legítimo, pois a sua presença borra o ideal elaborado como o “normal” tecido pela brancura e pela virilidade extrema — tão atrelada às masculinidades negras, reforçando as teses animalizantes que incorrem contra as suas existências.

Essa engrenagem sofisticada de aniquilamento é reforçada, à medida que a presença de homens negros não-heterossexuais fratura a suposta ordem do gênero e da sexualidade, apresentadas como naturais, deixando evidente as molduras compulsórias que estruturam as nossas relações. É preciso questionar os valores “civilizatórios” que circunscrevem a brancura, a cisgeneridade e a heterossexualidade como “a norma”.

Ao fazê-lo, isto é, ao colocar em xeque esses modelos subjetivantes, nós também desfazemos o ódio que os acimenta. O ódio é o fundamento de uma visão de mundo que restringe o protagonismo de outras existências. Ele, manipulado através das estruturas de poder, faz com que nós reconheçamos o mundo a partir das lentes do colonizador.

O racismo é a expressão de ódio a outra raça e, assim sendo, é comum que aqueles que são alvos desse ataque permanente — através dos diversos dispositivos sócio-político-econômicos que essa sociedade supremacista branca produziu — acabem por introjetar esse ódio que vem do externo e passem, com isso, a experimentar um doloroso afeto de auto-ódio. (VEIGA, 2019, p. 87).

Nesse prisma, é possível dizer que nós apreendemos o mundo a partir de lentes coloniais. A configuração da subjetividade, nesses termos, se produz numa imagem colonizada. É preciso quebrar o que nós entendemos como os espelhos coloniais, uma vez nesses artefatos de poder só enxergamos a “subjetividade legítima” atrelada aos valores da masculinidade, da brancura e da cisheteronormatividade.

Refutar a norma é, ao mesmo tempo, conceber sua regulação política direcionada à estruturação de um mundo político cerceador. Recusar os sistemas construídos como compulsórios é desarticular a composição das cenas de poder que se tornam possíveis através

dos dispositivos técnicos de poder: discurso médico científico, epistemologias, binarismos de gênero e hierarquia das sexualidades, inclusive nos limites das experiências e muros religiosos institucionais.

A fixação pela norma, mais especificamente, pela cisheternorma, está diretamente ligada às formas sofisticadas de opressão e aniquilamento dos corpos LGBTQI+. Homens negros gays, em sua multiplicidade, desfazem a ideia de masculinidade supostamente hegemônica, pois são negros, fraturam o imaginário de virilidade irrestrita, pois, em muitos casos são afeminados e se localizam longe dos lugares de privilégios político, do saber ser e crer, por serem de Comunidade Tradicional de Terreiro, como nos ensina Sidnei Nogueira (2020).

Estabelecer o que é a norma é dispor dos meios pelos quais se anuncia a “verdade”. Há uma relação intrínseca entre a composição da verdade e a regulação dos corpos, à medida que os “anormais”, são publicizados e, mais, estigmatizados e punidos por não se adequarem ao fetiche de poder. Apresentar o normal é, ao mesmo tempo, criar um mundo de marginalidades.

Homens negros gays estão, nessa lógica perversa, lançados às subordinações políticas, uma vez que se distanciam da masculinidade como a grande analogia de poder. Mesmo que, por vezes, esses homens camuflem a sua sexualidade, eles estão engendrados numa lógica que não recusa a marcação como ferramenta de subordinação.

Estamos interessados em perceber como os discursos hegemônicos, ao configurar o mundo da normalidade nas métricas da brancura, da masculinidade, cisheteronormatividade e dos privilégios de classe e território, circunscrevem um caminho entrecortado de extermínio que, de forma significativa, amplifica a vulnerabilidade de pessoas negras, inclusive de homens negros gays. Há, nesse sentido, a imputação de uma pena, onde o réu é a própria vítima.

Lemos, nesses termos, uma normatividade tecida — e retroalimentada aos longos dos tempos — através das engenharias de poder. Desde a negação da alma de pessoas negras ao discurso médico científico que corroborava a desumanidade de mulheres e homens negro, identificamos uma estratégia afinada de extermínio que desabilita a existência, a narrativa, o afeto e a possibilidade de transcendência de mulheres e homens negros.

Grifamos, nesse caso, o apagamento de homens negros gays, bem como de outros corpos LGBTQI+, como uma forma entrecruzada de racismo e “heteroterrorismo” (MARIANO, 2020), ou seja, como recurso que visa implementar o terror e a morte, por meio da racialização e da hierarquização de gênero e de sexualidade.

O componente do terror está justamente na construção do inimigo que, por sua existência, “desestabilizará a ordem” que, como nós sabemos, é mantida através do extermínio simbólico e objetivo, das diferenças. O gerenciamento dos corpos de homens negros gays é devedora de uma formação colonizada de mundo que, entre outros fatores, subordina o gênero e a sexualidade aos padrões erigidos pela branquitude colonial. Se pensarmos, por exemplo, orientados e orientadas por Oyewùminí (2019), os valores que nos conectam aos

nossos ancestrais, especificamente aos valores da família Yorùbá, reconheceremos uma lógica

não marcada pelo gênero, já que os papéis de parentesco e suas categorias não são diferenciadas por gênero [...] porque o princípio fundamental da organização familiar é a senioridade, que se baseia na idade relativa, e não no gênero; ou seja as categorias de parentesco codificam as relações de senioridade e não de gênero” (2019, p. 177).

Nesses termos compreendemos que os valores que norteiam a nossa memória ancestral, aquela que pulsa em nossos corpos e que nos direciona às diásporas insurgentes e a quebra dos armários erigidos nas senzalas, estão endereçados numa produção contínua e diaspórica. Recusamos, assim, as formulações de mundo que, em nome dos planos enunciativos e constitutivos de uma realidade hegemônica, monopolizam os modos de ser, existir, amar e crer, em nome da “produção da sexualidade” (FOUCAULT, 2017, p. 125) que, a partir de múltiplas técnicas de controle, visa estabelecer domínio em relação aos corpos e afetos que colocam em perigo a suposta hegemonia do ser.

Ao crescermos uma vida inteira sendo negligenciados dos espaços de poder, de afeto e de elevação moral, nós, homens negros gays, em nossas múltiplas formas de existir, somos tolhidos dos ambientes constitutivos da legitimidade de ser.

Somos apagados das cenas de protagonismo político, epistêmico e estético. Esse esquecimento não é acidental, visto que desarticulamos modelos de masculinidades que não querem renunciar a suas vantagens políticas. Dizer que existem múltiplas formas de existir enquanto homem, inclusive, enquanto homem gay, é, de forma profunda, implodir, a partir de diferentes eixos explosivos, a falsa noção de natureza ou de essência masculina que, como nós sabemos, atende aos interesses perversos e taxonômicos de poder.

POR UMA ÉTICA, PRETA, BIXA, DIASPÓRICA E EXUÍSTICA

Associar masculinidade, branquura, cisheterossexualidade e privilégio de classe e de crença, levando em consideração, o lugar que nos dedicaremos a partir de agora: a presença de homens negros gays nas Comunidades Tradicionais de Terreiro, visa localizar os modelos de resistência de contestação aos processos de masculinidades que se logram na implementação do terror e na reprodução sistemática da norma, enquanto regime discursivo e político de dominação.

Ao qualificar a legitimidade moral como um atributo relacionado aos corpos brancos, masculinos e heterossexuais, os modelos discursivos criam a sensação de que as subordinações são naturais e, mais, fazem com que nós não questionemos os valores que ampliam os alvos em nossos peitos e, mais, que lançam nossa sexualidade, narrativa e crença às margens políticas.

Os grupos sociais que ocupam posições centrais, “normais” (de gênero, de sexualidade, de raça, de classe, de religião etc.) têm a possibilidade não apenas de representar a si mesmos, mas também de representar os outros. Eles falam por si e também falam pelos “outros” (e sobre os outros); apresentam como padrão a sua própria estética, sua ética ou sua ciência e arrogam-se o direito de representar (pela negação ou pela subordinação) as manifestações dos demais grupos (LOURO, 2019, p. 19).

A fim de questionar esses parâmetros de subordinação e nivelamento genocida, nos colocamos diante das “epistemologias das encruzilhadas” (NOGUEIRA, 2020, p. 118). Nas encruzilhadas nós aprendemos com Exú, aquele que traz e que leva, que nos ensina que os caminhos de compreensão e de ação são múltiplos. Ademais, assumimos a perspectiva da “bixa preta”, anunciada por Lucas Veiga (2019), para pensarmos masculinidades negras que abandonam a heteronormatividade, por entender sua relação intrínseca com os modelos de opressão entrecruzados pelo racismo e pela homofobia.

Ademais, as epistemologias da encruzilhada nos ensinam que os binarismos são fetiches de um mudo colonial que não sabe lidar com a pluralidade de sentidos, enquanto marcadores da condição humana. Aliás, se nos aproximarmos das teses de Audre Lorde em *Sou sua irmã*, perceberemos que diante da nossa diferença, a cultura ocidental, em seu machismo, racismo, sexismo, LGBTfóbicas e aparelhamento dos privilégios de classe, estruturais e estruturantes, reage de três formas:

Ignorá-la, ao negar que os nossos sentidos registram, “Oh, nunca percebi”; se isso não for possível, então tentar neutralizá-la de uma dessas duas maneiras: se, em nossas interações sociais introdutórias, a diferença foi definida para nós como boa, isto é, útil para a preservação do status quo, perpetuando o mito da homogeneidade tentamos copiá-la; se tiver sido definida como ruim, por ser revolucionária ou ameaçadora, então tentamos destruí-la. (2020, p. 43).

A força de regulação que se interpõe contra corpos LGBTQI+ se instala concomitantemente ao desejo de sobreposição política que, especificamente no Brasil, começa com a catequização e o controle das sexualidades, tendo em vista os padrões morais anunciados pelos Jesuítas.

Aos poucos, a regulação sobre a sexualidade e a publicização de que a heterossexualidade deveria ser absorvida como norma passa a ser sustentada pelo discurso médico-científico. Assim, as dissidências de sexualidade passaram a ser anunciadas, não mais como pecado, mas como patologia. É notório perceber que essa mudança de narrativa tem como base o interesse de poder que, embora tenha como objetivo superioridade da cisheteronorma em relação às sexualidades e os gêneros subordinados, também tem como alvo a sobreposição entre raças. Lemos, nesses termos, que a composição de um mundo polarizado e subordinador se materializa numa gestão que normatiza as expressões de violação. Segundo Daniel Borrillo,

Enquanto violência global caracterizada pela supervalorização de uns e pelo menosprezo de outros, a homofobia, baseia-se na mesma lógica utilizada por outras formas de inferiorização: tratando-se da ideologia racista, classista ou antisemita, o objetivo perseguido consiste sempre em desumanizar o outro, em torná-lo inexoravelmente diferente. À semelhança de qualquer outra forma de intolerância, a homofobia articula-se em torno de emoções (crenças, preconceitos, convicções, fantasmas) de condutas (atos, práticas, procedimentos, leis...) e de um dispositivo ideológico (teorias, mitos, doutrinas e argumentos de autoridade). (2015, p. 34-35).

Se identificamos que os valores estruturantes das Comunidades Tradicionais de Terreiro estão à distância do mundo ocidental e de seus interesses enfraquecedores da coletividade e da vida, sobretudo, através do controle da sexualidade e pela implementação do

terror — por meio do estereótipo e da racialização —, vamos perceber que essa distância promove, inclusive, a compreensão de um outro sistema moral, à medida que não empreende o medo como garantia da norma. Nesses termos, o dinâmica do pecado e suas atribuições polarizadoras, dão lugar à preocupação com o caráter e com a responsabilidade radical.

Na compreensão do especialista em línguas africanas, literatura, alfabetização, poesia oral e cultura das diásporas africanas, Olabiyi Babalola Joseph o Candomblé é uma religião onde o diabo “não aflige a vida do homem com um pecado original do qual se deve purificar, mas que convida o homem a sobrepujar suas imperfeições graças ao seu esforço, aos esforços da comunidade e aos orixás. (JOSEPH apud NASCIMENTO, 2016, p. 125).”

Nesse sentido, a lógica não se sustenta na regulação dos corpos, implementando, assim, uma oposição entre masculinidade, heterossexualidade, brancura e poder em detrimento de feminilidade, homossexualidade, negritude e subordinação, como se essas oposições fossem essenciais ou naturais. Ao recusar as máximas de subordinação que compõem as avenidas das estruturas hegemônicas, os Candomblés caminham constantemente rumo à libertação dos corpos, afetos e sentidos, embora, seja possível que os sistemas de opressão que alicerçam a cultura ocidental infiltrem nas casas de Orixá, Nkisi e Vòdún.

Esses inimigos de dentro não compreendem o caráter letal da reprodução dos valores misóginos, racistas, pautados nos privilégios de classe e na heteronormatividade cisgênera. Negar a pertença de pessoas LGBTQI+ a possibilidade de pertencer às casas de axé é violar algo sagrado, o caráter.

Dentro dos terreiros, não se faz diferença entre o homossexual e o heterossexual. O mesmo acontece entre o pobre ou o rico, entre o faxineiro e o presidente da multinacional. Todos vestem branco, todos batem a cabeça no chão em sinal de humildade, todos são dignos de respeito. Pelo menos assim deveria ser em qualquer terreiro, mas não podemos ser hipócritas ao afirmar que realmente isto acontece em todas as casas de axé. (SILVA, R.F, 2013, p. 29153).

A imposição daqueles valores ocidentais nas experiências das Comunidades Tradicionais de Terreiro significa a manutenção dos sistemas coloniais que subordinaram e aniquilaram as diferenças em razão dos seus interesses perversos de poder. É necessário recusar os valores morais que dão sustentação ao racismo, ao héteroterrorismo e ao individualismo, como pressupostos de civilização. Nesse caminho ético e diaspórico, perceber que a “orientação sexual nada tem a ver com caráter, pois desejo e amor entre seres humanos adultos e conscientes são veículos de produção de axé.” (NOGUEIRA, 2020, p. 132).

REFERÊNCIAS

- BORRILLO, Daniel. Homofobia: história e crítica de um preconceito. Belo Horizonte: autêntica, 2015.
- LORDE, Audre. Sou sua irmã: escritos reunidos. organizado e apresentado por Djamila Ribeiro. Tradução de Stephane Borges. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- MARIANO, Fabio. O momento é de festa, corpos na rua. São Paulo. Revista Carta capital. Disponível em: < <https://www.cartacapital.com.br/artigo/o-momento-e-de-festa-corpos-na-rua/>>. Acesso em 09 de outubro de 2020.
- NASCIMENTO, Abdias. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- NOGUERIA, Sidnei. Intolerância Religiosa. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2020.

XI CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO – EDUCERE, 2013. Curitiba: O Babado Do Xirê E Da Gira: Gênero E Diversidade Sexual Nas Religiões Afro-Brasileiras. SILVA, R. F. Disponível em: <https://educere.bruc.com.br/CD2013/pdf/9304_6813.pdf>. Acesso em 12 de outubro de 2020.

OYEWÛMINÍ, Oyèrónké. Conceitualizando Gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. COSTA, Joaze Bernardino; TORRES, Nelson Maldonado; GOSFROGEL, Ramón (org.). Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e terra, 2017.

VEIGA, Lucas. Além de preto é gay: as diásporas da bixa preta. In: Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades. Organizado por Restier, Henrique e Souza, Rolf Maulungo. São Paulo: círculo contínuo, 2019. p. 77-94.

LOURO, Guacira. Pedagogias da sexualidade. In: O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Organização Guacira Lopes Louro; tradução de Tomas Tadeu da Silva. Belo Horizonte: autêntica, 2019.



CAPÍTULO 4

AS QUESTÕES DE GÊNERO NO KWÉ DE MINA DJEDJÊ NAGÔ DE TOY LISSÁ E TOYÁ: JARINA NO ESTADO DO AMAPÁ

Clebson de Amorim Silveira
Marcos Vinicius de Freitas Reis

O presente artigo tem por objetivo discutir com lideranças da Casa de Toyá Jarina, localizada no município de Macapá-AP, sobre como as questões de gênero são compreendidas no cotidiano de suas atividades religiosas, sociais e culturais.

Vários estudos apontam que, ao longo da história, a comunidade LGBTQIA+ sofre diversas formas de preconceitos e discriminações promovidas por grupos religiosos cristãos. Alegam que “gostar de uma pessoa do mesmo sexo é algo pecaminoso e precisa ser combatido”. O Fundamentalismo Religioso presente no âmbito político, econômico, social e cultural tem dificultado o acolhimento dos diferentes grupos identitários.

Visto que no meio Cristão a inclusão de LGBTQIA+ é um tabu, no universo das religiões de Matrizes Africanas a questão é outra. Não são raras as casas de terreiros de Candomblé, Umbanda, Tambor de Mina, ou outras variações, que possuem Pais de santo homossexuais, membros assumidamente gays, lésbicas ou bissexuais. Outras funções da Casa também são ocupadas por pessoas do meio LGBTQIA+. Isto é, teoricamente esses espaços religiosos são inclusivos e sociáveis. Entretanto, é perceptível que, no cotidiano, as atividades religiosas não estão sempre atentas para a inclusão de pessoas que fazem o questionamento do que “é ser homem e do que é ser mulher”. A lógica do masculino e feminino gera dificuldades em relação à iniciação ritualística de transexuais e conduz a forma de alguns terreiros lidarem com os adeptos das religiões de Matriz Africana.

Os desafios de como lidar com LGBTQIA+ também estão presentes nas atividades do Kwé de Mina Djedjê-Nagô de Toy Lissá e Toyá Jarina, o objeto de análise desta pesquisa. A Casa é liderada por um Pai de Santo homossexual e possui outros membros LGBTQIA+ que ocupam cargos hierárquicos e ajudam nas atividades do calendário religioso. A Casa é frequentada pela jovem transexual Sâmylla Pires da Gama Rocha (seu nome social) que deseja iniciar no Tambor de Mina.

No decorrer deste artigo, serão apresentadas as problematizações de tais relações. Como referencial teórico e metodológico foram utilizados autores que discutem a questão da teoria queer, a exemplo da *Judith Butler*, e outros autores importantes. Em seguida, será explanada uma discussão com relação a Religião e Gênero, prosseguindo sobre como as Religiões de Matriz Africana lidam com as questões de Gênero e Sexualidade. Para finalizar, será compreendido de que forma a Casa de Toyá Jarina vem promovendo a inclusão do público LGBTQIA+.

APONTAMENTOS TEÓRICOS

São poucos os trabalhos que dissertam a respeito da presença de LGBTQIA+ no contexto dos terreiros no Brasil. Teoricamente são espaços de aceitação e de sociabilidade das mais variadas identidades de gênero. É comum os Pais/Mães de Santo serem assumidamente LGBTQIA+. Entretanto, transexuais ou travestis se deparam com dificuldades advindas das lideranças dos terreiros que não sabem a melhor forma de atuar com o sexo que não seja definido pelo critério biológico. Para a compreensão destas questões, é necessário analisar a literatura do campo socioantropológico.

Os terreiros, sem sombra de dúvidas, são espaços da convivência de múltiplas identidades de gênero. As festas ou outros formatos de atividades religiosas propostas por segmentos da Umbanda, Candomblé, Tambor de Mina e outras ramificações das religiões de Matriz Africana, têm público composto por heterossexuais e LGBTQIA+. Isto é, as diferenças no campo da sexualidade e do gênero estão, cotidianamente, presentes no contexto das religiões de Matriz Africana. Contudo, a convivência pode ser harmônica ou conflituosa, dependendo do quesito a ser tratado.

Para Hall (2003), a sociedade é marcada pela pluralidade de identidade (s). Não existe identidade única, imutável ou definida universalmente. Elas são construções sociais. O mundo pós-moderno pode ser caracterizado pela “crise de identidade”. Ou seja, as pessoas vão, constantemente, assumindo e resignificando suas visões de mundo, ocasionando a fragmentação do indivíduo, fluido e descentralizado.

Consoante o autor, a identidade não é definida pela questão biológica e sim pelas questões sociais e históricas. As identidades, portanto, são inacabadas e construídas e reconstruídas de acordo com as experiências vividas pelo indivíduo, na relação com as instituições ou com outros indivíduos. (HALL, 2003, p 34).

Seguindo esta linha de raciocínio, Butler (2003), afirma que as definições do que é ser homem e o que é ser mulher não podem ser assumidas a partir de um critério biológico. O homem não é aquele que nasce com um pênis e a mulher não é a aquela que nasce com uma vagina. O gênero é uma construção social. Não existe uma identidade de gênero definida. As pessoas vão assumindo e modificando seus corpos a partir de experiências vividas.

Butler (2003) recorre a teoria queer e entende as questões de gênero no mundo pós-moderno a partir da performatividade. Pela repetição de atitudes, falas, gestos, signos, no âmbito das questões culturais e históricas, o sujeito percebe que o seu corpo é uma construção. O que é ser homem ou o que é ser mulher é modificado a todo o momento. Ser homossexual ou ser heterossexual não são categorias fixas.

Segundo Miskolci (2012), a teoria queer rejeita o binarismo representado pela oposição entre homem versus mulher. Todas as identidades sociais são igualmente anômalas. Os estudos queer procuram aprofundar o debate sobre as minorias sexuais (bissexuais, gays, lésbicas, transgêneros, travestis), fazendo indagações quanto ao que são, como são formados, quais suas relações de poder e estigmas sofridos. As minorias são vistas como grupos subalternos e seus corpos são excluídos socialmente por serem estigmatizados de “desviantes”.

Miskolci (2012) aponta que a heteronormatividade é algo muito forte nos dias atuais e a única orientação sexual aceita como a correta. Relações sexuais são consideradas normais entre pessoas de sexos diferentes. Cada sexo tem o seu papel fixo na sociedade. Isto é, o ser masculino e o ser feminino já possuem identidades definidas e acabadas. As orientações sexuais diferentes das heterossexuais são marginalizadas, perseguidas ou ignoradas.

A categoria desviante e estigma são desenvolvidas pelo teórico Erving Goffman. O desviante é aquele que não consegue seguir as regras convencionadas como “normais”. O normal é compreendido como modelo universal que deve ser seguido. A padronização das identidades é o único critério correto e aceito. Tais características seriam: homem, branco, hétero, cristão, ocidental, capitalista, eurocêntrico, esportivo, magro, dentre outras. Os sujeitos que por alguma razão não são enquadrados nas categorias supracitadas, naturalmente são chamados de anormais, aberrações, inferiores, tribais, subalternos, errados, e desviantes, adjetivos criados para designar que o outro não está na normalidade.

A partir do pensamento de Silva (2000) conseguimos entender as relações de poder que são estabelecidas na sociedade. Os estigmas são construídos e utilizados pelos grupos dominantes para justificar seus projetos de poder hegemônicos e autoritários. Em nome da “normalidade” as diferenças não são aceitas. O diferente, obrigatoriamente, precisa ser destruído, apagado ou silenciado. Há uma hierarquização na relação entre eu e o outro. Isto é, as diferenças identitárias são conquistas do mundo moderno. A não aceitação do diferente é vista como posturas preconceituosas, intolerantes e discriminatórias. Conforme o autor:.

Podemos dizer que onde existe diferenciação- ou seja, identidade e diferença- aí está presente o poder. A diferenciação é o processo central pelo qual a identidade e a diferença são produzidas. Há, entretanto, uma série de outros processos que traduzem essa diferenciação ou que com ela guardam uma estreita relação. São outras tantas marcas da presença do poder: incluir/excluir (“estes pertencem, aqueles não”); demarcar fronteiras (“nós” e “eles”); classificar (“bons e maus”; “puros e impuros”; “desenvolvidos e primitivos”; “racionais e irracionais”); normalizar (“nós somos normais; eles são anormais”). (SILVA, 2000, p 78).

Os subalternos são grupos sociais excluídos socialmente. Os marginalizados são indivíduos que por alguma razão não estão na lógica da normalidade estabelecida por grupos dominantes. Os praticantes de religiões de matrizes africanas são grupos estigmatizados e inferiorizados (SILVA, 2007, p 210). Os terreiros são espaços de vivências da cosmovisão e aspectos culturais de origem africana, portanto, local de resistência e algumas situações de rejeição ao projeto colonizador. Há tentativa da preservação da língua ioruba, culto aos orixás, importância à ancestralidade, às festividades, dentre outros elementos.

De acordo com Silva (2007), as religiões de matrizes africanas formam o grupo religioso que mais sofre intolerância religiosa e o racismo religioso. Grupos pentecostais e

neopentecostais, nas últimas décadas, têm invadido terreiros e quebrado as suas imagens, espancando pais e mães de santo ou outros membros até a morte. Praticantes do candomblé e da umbanda estão com medo de assumirem sua fé publicamente, de usarem branco às sextas-feiras (preceito religioso) ou de sofrerem algum ato de violência em razão da sua filiação religiosa. A justificativa narrada por grupos evangélicos para tais ações contra os terreiros é o entendimento de que são religiões demoníacas e que é dever dos cristãos lutar contra todo o mau. Para exemplificar, em 2019, nas dependências do Terreiro de Pai Salvino, localizado em um bairro periférico do município de Macapá/AP, aconteciam as festividades em comemoração ao Glorioso São João e por volta das 20h (vinte horas), em frente à entrada principal do terreiro, representantes de segmentos pentecostais da vizinhança, através de um carro de som, iniciaram orações, cânticos e pregações. O conteúdo das orações era direcionado para expulsar os demônios presentes no local e pediram para que parassem os festejos. Pedras e tijolos foram arremessadas no telhado do terreiro. Depois, a polícia foi chamada para resolver a situação.

O Babalawô Ivanir dos Santos (2016) denota que a realidade do Rio de Janeiro é caótica para o exercício da liberdade religiosa das religiões de matriz africana. Constantemente, os terreiros são invadidos e suas lideranças ameaçadas de morte por outros grupos religiosos, ou por milicianos ou traficantes evangélicos. Anualmente, muitos praticantes das religiões de matriz africana são mortos no Estado do Rio de Janeiro. Para combater essas perseguições, o babalawô promove passeatas, caminhadas, seminários, palestras, diálogos inter-religiosos e as aparições nos meios de comunicação.

O racismo religioso está presente nas questões educacionais. Albuquerque e Reis (2016, p. 59) mostram como professores do ensino fundamental e do ensino médio possuem resistência em trabalhar aspectos da história e da cultura afro-brasileira. Nas entrevistas realizadas com diretores, docentes e com os coordenadores pedagógicos, esses professores são categóricos em defender um ensino público privilegiando as matrizes das religiões cristãs. Defendem que não seja trabalhado nenhum elemento relacionado à africanidade. A justificativa dita que tudo relacionado à África é visto como algo ruim, demoníaco, atrasado e errado. Para estes profissionais da educação, a escola é o espaço da reprodução dos valores cristãos católicos ou evangélicos.

Retomando alguns parágrafos anteriores, os terreiros são espaços de vivências dos saberes africanos. Cada casa de umbanda ou candomblé possui seus rituais, hierarquias, oralidades, culto aos orixás e festividades. São espaços autônomos e independentes entre si. Portanto, cada terreiro possui uma forma própria de lidar com as questões de gênero.

Segundo Ferreira (2016), as atividades promovidas pelos terreiros são espaços de sociabilidade. As festas promovidas em culto aos orixás recebem muitas pessoas ligadas ao universo LGBTQIA+, não necessariamente militantes de movimentos sociais. Ao desenrolar das atividades religiosas e culturais, comumente há momentos em que casais homoafetivos ficam de mãos dadas e aos beijos em público. Isto é, diferente de outros espaços religiosos e não religiosos, as festas realizadas por lideranças de matriz africana se apresentam como locais de inclusão e aceitação das identidades de gênero ali presentes. Não é difícil encontrar lideranças masculinas que são homossexuais. No estado do Amapá, os pais de santo são

majoritariamente gays, assim como, outros adeptos das casas que possuem outras funções. O corpo identificado com o elemento masculino não tem preconceito com o feminino nas incorporações que são realizadas nas atividades litúrgicas do terreiro. Entidades femininas apossam-se do corpo masculino, que por sua vez assume voz, indumentárias, gestos, e outras características próprias do universo não masculino.

Por outro lado, Ferreira (2016) diz que o binarismo está presente também na mentalidade e na definição das funções que as pessoas irão desempenhar nas atividades anuais dos terreiros. Os adeptos que apresentam corpo masculino à medida que se inserem na vida religiosa, assumem atividades que são identificadas com o masculino. As mulheres que desenvolvem atividades religiosas especializam-se em atividades identificadas com o aspecto feminino. Dito de outra forma, o fato do pai de santo ser gay e as festas permitirem a sociabilidade de casais homoafetivos não imuniza os terreiros da visão dicotômica do que é ser homem e do que é ser mulher. Para o autor:

[...]Além disso, é o ‘homossexual passivo’ que, no papel de penetrado, será por Landes decalcado à condição da ‘mulher’ enquanto ‘princípio da feminilidade’. Não só a racialização seria instrumentalizada como trampolim à causa feminista internacional a que Landes se comprometera, como as entidades de gênero foram então profundamente vincadas: um antagonismo cujo divisor de águas era a atividade ou a passividade durante o ato sexual enquanto ilustração de uma essência masculina ou feminina. Eis o binarismo que definiria, para Landes, a inserção dos adeptos nas chefias dos terreiros. (FERREIRA, 2016, p 172).

Ferreira (2016) alega que muitos terreiros têm dificuldades em lidar com corpos que não se questionam o que é ser masculino ou o que é ser feminino. Pais ou Mães de Santo não sabem lidar com a iniciação de travestis, transexuais ou outras identidades de gênero. Dessa forma, o critério biologicista pauta como aquele sujeito será tratado na dimensão religiosa do terreiro. Na próxima sessão, será esmiuçada a problematização de como o terreiro, que é o *locus* desta pesquisa, trabalha com as questões de Gênero e Sexualidade.

Segundo Prandi (2004), as religiões de matrizes africanas sempre foram uma forma de resistência cultural perante valores morais, “brancos impostos como mecanismo de dominação”, do cristianismo diante da marginalização dos negros e mestiços mesmo após o período da escravatura. Elas permitem a universalidade de igualdade entre as pessoas, sobretudo nas festividades promovidas pelos terreiros. Por exemplo, os festejos celebrados pelo Brasil como o de Iemanjá no dia 02 de fevereiro, Vodun/Orixá cultuado de forma ampla pelo nosso país como uma manifestação cultural é rebatida e até mesmo marginalizada por grupos intolerantes, não só pelo tabu que envolve o culto Afro-brasileiro, mas também pelo público que frequenta, em sua parte, o público LGBTQIA+.

É interessante compreender nesta intercessão entre terreiro e a comunidade LGBTQIA+, o ponto de vista da espiritualidade. Para os segmentos de Umbanda, Candomblé, Tambor de Mina, e até mesmo algumas ramificações do Espiritismo, a energia é algo essencial no desenvolvimento das atividades religiosas. De acordo com a cosmovisão, o espírito não é homem e nem mulher, ou seja, não possui forma ou gênero definido. A matéria (pessoa) é um mediador utilizado pelos espíritos para a realização dos serviços ali necessários. Logo, pouco importa a identidade de gênero das pessoas que são atendidas ou as que ofer-

tam os serviços religiosos. Apesar disso, as divisões de funções desempenhadas na ritualística ou nos afazeres dos terreiros obedecem normas bem definidas que serão realizadas por pessoas ligadas ao universo masculino, por exemplo o Ogã, e por pessoas ligadas ao universo feminino, Vodúnsi Poncilê. Tais divisões entre homens e mulheres são assumidas nas atividades realizadas pelo terreiro Kwé de Mina Djedjê-Nagô de Toy Lissá e Toyá Jarina, onde as Vodúnsis Poncilês são vistas como as “Damas de Honra” do Vodun/orixá regente da casa. Suas funções essenciais são: zelar, acompanhar, dançar, cuidar das vestimentas e apetrechos do Vodun/Orixá do Sacerdote e dos Filhos da Casa, sempre com o intuito de auxiliar o Sacerdote em seu ofício. A representação é associada a imagem de mãe, cuidadora, devota e auxiliadora. Por isso deve ser exercido necessariamente por mulheres.

Mais uma vez, nota-se que o critério biológico é assumido como referência para distinguir atividades entre os sexos feminino e masculino. Quando mulheres cisgênero, travestis ou transexuais querem desempenhar as funções próprias do Vodun/orixá, o Pai de Santo do terreiro não sabe bem como agir nessa situação, tornando o processo de inclusão limitado.

RELAÇÕES DE GÊNERO NA CASA DE TOYÁ: JARINA DE MACAPÁ

A Casa de Toyá Jarina é uma das mais tradicionais das Religiões de Matrizes Africanas do município de Macapá/AP. Anualmente, realiza festas, atendimentos, eventos sociais e algumas atividades acadêmicas. Cada atividade reúne dezenas de pessoas identificadas com suas propostas religiosas. Antes de adentrar nas questões de Gênero, será explanado um pouco dos aspectos históricos e ritualísticos. As informações abaixo são relatos do próprio Sacerdote da Casa.

O Sacerdote Clebson de Amorim Silveira nasceu e cresceu escutando os Encantados cantando e trabalhando nas mais diversas atividades, desde os trabalhos de curas, com incorporações em sua bisavó materna, Mãe Maria Ângela de Amorim Ribeiro (Sacerdotisa da Umbanda Omoloko), até as mais simples visitas de aconselhamento aos consulentes e familiares. Com sua bisavó materna, vivenciou os primeiros contatos com a religiosidade afro-brasileira. Ao longo do tempo, passou por diversas experiências com sua mãe carnal, Mãe Maria Graciete de Amorim Silveira, que também fazia parte da Umbanda Omoloko ao lado de sua bisavó. Com o passar dos anos e o falecimento de sua mãe carnal, ele deu obrigação (compromisso de trabalho recíproco entre o médium e a entidade) em outro terreiro de Umbanda Omoloko conhecido como Terreiro Mariana da Paixão, dirigido por Mãe Iris, onde participou ativamente de obrigações da Casa e várias festas, entre elas, as duas maiores: Festas das Caboclas Mariana e Toyá Jarina.

O Kwé de Mina Djedjê-Nagô de Toy Lissá e Toyá Jarina (Casa de Toyá Jarina), iniciou-se no ano de 1999, na residência de Maria do Socorro Santos Matias, localizada na Rua: Maria Goreth do Carmo, 523, Bairro: São José Castanhal/Pará. O Sacerdote Clebson, por intermédio de um amigo, sobrinho de Dona Socorro, foi convidado para um trabalho de cura, exercido pelo Encantado José Raimundo na referida residência que encontrava-se enferma e com vários problemas espirituais. Depois do trabalho bem sucedido, tornaram-se amigos e, quinzenalmente, realizavam pequenas chamadas (rituais internos para poucas pessoas). No ano de 2000, Dona Socorro manifestou sua primeira incorporação no seu Encantado-

-Chefe, chamado Caboclo Roxo e com esse acontecimento se tornou a Primeira Filha de Santo da Casa de Toyá Jarina. No local, houve diversas festas dedicadas aos Encantados: José Raimundo, Toyá Jarina, Romp-Mato, Caboclo Roxo e Cabocla Mariana. No mesmo ano, iniciaram-se os primeiros Filhos e Filhas da Casa, foram eles: Socorro de Omolu, Maycon de Dãn, Marcia de Oyá, Fabíola de Oxum, Michele de Dãn, Adriano de Toy Azaká, Alexsandro de Ogum, Josué de Ogum, Ozenir de Ogum e Jhonleno de Oyá.

Em 2004, a Casa de Toyá Jarina mudou-se para o sítio de sua mãe carnal, mencionada anteriormente, localizado na Rodovia Castanhal/Curuçá; Ramal do Bacabal; Comunidade Cinco de Outubro, sítio Nossa Senhora Aparecida. Nesse endereço, permaneceu ativa por dezesseis anos, de 2004 a 2020, período de realizações de inúmeras festas, entre as principais: Festa de Dona Jarina, Festa de Seu Romp-Mato, e os rituais relacionados ao ciclo da Semana Santa como: assentamento de Bom Jesus de Cana Verde e o tradicional Sábado de Aleluia. Além disso, fizeram celebrações à iniciação de mais de setenta filhos e filhas de santo, e a entrega de cargos de Pai e Mãe de Santo no Tambor de Mina Caboclo, entre eles: Mãe Socorro de Omolu, Mãe Socorro de Oyá, Pai Maycon de Dãn, Pai Alexsandro de Ogum, Mãe Letícia de Oxum e Pai Maxwel de Toy Azaká.

Com a mudança de Pai Clebson para Macapá/AP em 2013, decorrente de sua aprovação no Concurso Público da Secretaria de Estado de Educação (SEED-AP), a Casa de Toyá Jarina migrou-se gradualmente. Em meados de 2015, a Casa começou suas atividades religiosas no loteamento Sol Nascente, Avenida Gregório de Matos, 735, Bairro: Boné Azul. Contudo, mesmo com o início dos primeiros momentos da Casa de Toyá Jarina em Macapá/AP, ela continuou funcionando na cidade de Castanhal/PA.

Os primeiros Filhos em solo macapaense foram iniciados nas águas do Pará, sendo eles: Danielei de Toy Azaká (primeira noviche macapaense da Casa), as Vodúnsis Poncilês, Mãe Antônia de Toy Azaká e Mãe Luane de Oxum, além do Agaipi Valente de Dãn. A Casa de Toyá Jarina está em pleno funcionamento na cidade de Macapá/AP e conta com mais ou menos 30 (trinta) integrantes, entre os quais, três casas filiais de Mães de Santo macapaenses que deram obrigação e tornaram-se membros da Casa, sendo elas: Casa de São Sebastião, dirigida por Mãe Fátima de Toy Averequete; Casa de Nossa Senhora das Graças, por Mãe Risoleide de Vó Missã e Casa de Abê Manjá, por Mãe Elisabeth de Abê Manjá.

O Kwé de Mina Djedjê-Nagô de Toy Lissá e Toyá Jarina (Casa de Toyá Jarina) conta com o atual calendário religioso:

- **Janeiro: 20** – dia de São Sebastião, são feitas as oferendas e obrigações ao Vodum Toy Azaká; Vodun da Fartura. E o Tambor da Mata ligado ao Encantado Caboclo da Pedra Preta, Juremeiro Patrono da Casa de Toyá Jarina.
- **Fevereiro:** na quarta-feira de cinzas é celebrado o Rito de Bom Jesus da Cana Verde, no qual são recolhidos os rosários, evilakâns e Hungeves durante o período da Quaresma.
- **Março e Abril:** comemoração da abertura da Casa com o Ciclo da Semana Santa e o tradicional Sábado de Aleluia. **23 de abril** – o dia de São Jorge é cultuado ao orixá Ogum e o Vodun Toy Gú.

- **Junho: 24** – é celebrado o Vodun Toy Gbadé, sincretizado com São João Batista e a tradicional festa de Seu João D’ Una, Encantado Farrista da Casa.
- **Julho:** festa do Encantado Romp-Mato, Encantado-Chefe da Casa.
- **Agosto: 16** – São Roque, é celebrado o Vodun Toy Akossy; **24** – São Bartolomeu, o Vodun Dãn, Oxumaré e Bossucó (o rei do povo Djedjê); **31** - festa de Seu José Raimundo, Encantado Conselheiro da Casa.
- **Outubro: 5** – São Benedito, celebra-se Ossain, Toy Agwé e Toy Alogwé, e neste mesmo dia o Tambor de Cura; **17** – festa de Dona Maria do Cai-Cai, Encantada Farrista da Casa.
- **Dezembro: 4** – Santa Bárbara, festejo e obrigação a Nochê Oyá e Sogbô. **8** – festa da Imaculada Conceição, são realizadas oferendas e tambor a Nochê Abê Manjá. **13** – festa da Patrona e fundadora da Casa, Encantada Toyá Jarina. E encerrando as atividades anuais, no dia **17** – São Lázaro, são celebradas as obrigações e oferendas a Omolu, Lego Xapanã, Obaluawe.

Atualmente, a hierarquia do Kwé de Mina Djedjê-Nagô de Toy Lissá e Toyá Jarina, está organizada da seguinte maneira:

- **Sacerdote:** Babalorixá/Toy Vodunnom Orunokuntayó - Clebson de Amorim Silveira;
- **Primeira contra-guia (Mãe pequena):** Mãe Letícia do Socorro Silveira Lima;
- **Segunda contra-guia:** Mãe Maria Jôze Fontelles;
- **Herdeira da Casa:** Ketlen Palmira de Amorim Oliveira;
- **Pais e Mães de Santo:** Mãe Fátima de Toy Averekete; Mãe Risoleide de Vó Missã; Mãe Elisabeth de Abê Manjá e Pai Francisco de Abê Manjá;
- **Ogã Huntó de Lissá:** Pai Fabrício de Toy Averekete;
- **Alabês (tocadores de tambor, cabaça e ferro):** Pai Rodrigo de Toy Gbadé; Pai Giliardson de Toy Azaká e Fernando de Toy Azaká;
- **As Vodúnsis Poncilês:** Mãe Kellen de Toy Alogwê; Mãe Antônia de Toy Azaká; Mãe Carmita de Vó Missã; Mãe Roberta de Omolu e Mãe Elciane de Toy Lissá;
- **Agaipe:** Pai Josué de Toy Gù Xoroquê; Pai Valente de Toy Dãn e Pai Jaster de Toy Lego Xapanã;
- **Novichês:** Danielei de Toy Azaká; Renata de Ewá; Odinete de Oyá; Noronha de Toy Averekete; Aleson de Toy Gú Xoroquê e Antônio de Toy Lissá.

A casa de Toyá Jarina funciona sob a direção do Babalorixá/Toy Vodunnom, Clebson de Toy Lissá, e está voltada para o desenvolvimento mediúnico e equilíbrio espiritual de seus membros. Ela atende, além de seus Filhos e Filhas, os amigos e pessoas que a procuram para cuidarem de suas questões espirituais. Realiza alguns trabalhos de limpeza espiritual, tratamento de cura e, também, as festas e obrigações dedicadas aos Voduns, Orixás e Encantados. Financeiramente, a Casa é sustentada com uma mensalidade no valor de R\$30,00 (trinta reais). No sentido social, luta por políticas públicas de defesa dos direitos religiosos e civis de seus membros. Além de, internamente, fazer palestras com temáticas afro-religio-

sas. O projeto para o ano de 2021 é a distribuição de sopa e mingau para pessoas em estado de vulnerabilidade nos hospitais e ruas da cidade de Macapá/AP.

A vertente seguida pela Casa de Toyá Jarina é o Tambor de Mina Djedjê-Nagô, partindo desta premissa seguindo as orientações advindas das Casas tradicionais do Tambor de Mina do Maranhão, sede desse seguimento religioso no Brasil, a questão de gênero ainda está muito enraizada no que é ser masculino e o que é ser feminino. Com o advento da modernidade, as casas de cultos religiosos precisaram se readequarem a essa demanda, mesmo que de maneira incipiente, enquanto, a Casa de Toyá Jarina encara esse desafio de maneira muito natural e segue o princípio fundamental de não excluir ninguém pelas questões de Gênero e Sexualidade, buscando sempre o equilíbrio entre tradição e modernidade. Nesta, todos os cargos existentes podem ser assumidos por LGBT's, para exemplificar, o sacerdote da Casa (Pai Clebson) é homossexual, a segunda Contra-Guia da Casa (Mãe Jôze), é Lésbica e o Agaipi (Pai Valente) também é homossexual. Não há nenhuma restrição ao público LGBTQIA+, a exigência é apenas o respeito com as respectivas responsabilidades dentro da Casa.

A Casa de Toyá Jarina até o presente momento não teve nenhuma iniciação de pessoas transexuais, não por proibição ou rejeição, mas pelo motivo de pessoas deste grupo não procurá-la, porém, recentemente há um acompanhamento de uma jovem transexual que manifesta o desejo de iniciação.

As orientações para essa jovem não estão ligadas às questões de Gênero e Sexualidade, e sim ao seu respeito e responsabilidade com o Sagrado, pois os cargos dentro da Casa de Santo são de extrema importância. Aqui vale pontuar algumas conversas informais com a jovem Sâmylla Pires da Gama Rocha (seu nome social), nas quais foram esclarecidos alguns pontos cruciais para a sua iniciação ao cargo de Vodúnsi Poncilê. Durante o diálogo entre Pai Clebson e Sâmylla, foi dito que:

Quando conversamos sobre sua iniciação à assumir o cargo de Vodúnsi Poncilê, sempre deixei claro que as cobranças seriam ainda mais acentuadas por outros membros da religião que gostam de colocar à prova as pessoas por sua aparência, orientação sexual ou cor de sua pele, ao invés de sua dedicação e respeito ao Sagrado.¹

Dessa forma, foi observado que a iniciação de Sâmylla será de uma grandiosa riqueza espiritual e social para todos os Filhos e Filhas da Casa. A orientação é que qualquer deslize de sua parte será julgada pela comunidade religiosa, não por sua ação e sim pela sua transexualidade. Porém, o Sacerdote da Casa e a Sâmylla, pretendente à iniciação como a primeira Vodúnsi Poncilê transexual da Casa de Toyá Jarina, encaram o processo com muita responsabilidade e respeito mútuo.

Não se deve julgar ou condenar qualquer ser humano por sua orientação sexual, cor da pele ou posição social, ao contrário, é necessário abraçar todos por amor ao Sagrado. As casas de religiões de matrizes africanas sempre foram refúgio para os excluídos da sociedade, nesse contexto, a Casa de Toyá Jarina está de portas abertas para essa nova demanda, ainda acredita-se que haverá, por parte de Sacerdotes e Sacerdotisas, esse acolhimento e aceitação às pessoas transexuais. Desse modo, ela está aberta não somente para Robson Weslly Pires

¹ Relatos proferidos pelo Pai Clebson dirigente do Terreiro em estudo.

da Gama Rocha (nome de registro de Sâmylla), mas também para todas as pessoas que de alguma forma foram excluídas da sociedade e religiosidade. Segundo Pai Clebson:

Para ser verdadeiro com essa questão, mesmo porque sou Sacerdote da Casa e Homossexual. Vejo o preconceito muito ligado às atitudes das pessoas pertencentes às instituições religiosas tradicionais, o medo de se abrir ao “novo” está ligado às atitudes e não à orientação sexual.

Nossa casa é um misto de idades, que vai da Filha mais nova, Ketlen Palmira, de 12 anos, até a Mãe Risoleide de 70 anos, temos Heterossexuais e Homossexuais, convivendo no mesmo espaço de maneira harmônica, pois o princípio que norteia nossa casa e o nosso lema é “Juntos somos mais fortes”. Encontrar esse equilíbrio em nossa convivência nunca foi uma dificuldade, mas sim nossa maneira de viver a religião de Matriz Africana.²

A casa de Toyá Jarina, desde a sua fundação em 1999, sempre esteve receptiva para todas as pessoas, independentemente de sua sexualidade, cor da pele ou status social. Todos os cargos existentes na Casa foram escolhidos por responsabilidade e respeito com o Sagrado. Encontrar o equilíbrio entre tradição e modernidade é um desafio das religiões afro-brasileiras. Na sociedade contemporânea, o ser humano deve ser visto essencialmente em sua totalidade e não por partes isoladas. Portanto, o desafio é encarado pela Casa de maneira livre e responsável sem as amarras do preconceito.

CONSIDERAÇÕES

O presente artigo discutiu a maneira como as questões de Gênero são lidadas na Casa denominada Kwé de Mina Djedjê-Nagô de Toy Lissá e Toyá Jarina localizada no município de Macapá, no estado do Amapá. Anualmente, o referido terreiro promove diversas atividades de cunho religioso, social e cultural, além de diversas festas em devoção aos orixás da Casa, bem como, iniciação de filhos de santo e outros elementos próprios da religião. O pai de santo e outros membros fazem atendimentos individuais, como o jogo de búzios, banhos, aconselhamento com entidades e outros serviços. Também ofertam doações de cestas básicas e outras formas filantrópicas para famílias carentes do bairro.

Como foi relatado ao longo do texto, o próprio dirigente da Casa é assumido homossexual e defende a ideia de que para ser membro da religião, participar de alguma forma da hierarquia que coordena as atividades promovidas por este terreiro, não existe veto ou resistência à inclusão de pessoas da comunidade LGBTQIA+.

As atividades religiosas e não religiosas tornam-se espaços de sociabilidade para gays, lésbicas, travestis e outras identidades de gênero. É natural que nas festividades ou nos eventos sociais, casais homoafetivos apareçam de mãos dadas, troquem beijos, abraços e outras formas de afetividade em público.

A Casa opera a sua divisão de trabalho e seus fundamentos religiosos no pressuposto feminino e masculino biológico. Isto em razão dos vínculos religiosos estabelecidos pela casa de um dos segmentos peculiares ao Tambor de Mina, segundo relato do próprio diri-

² Relatos proferidos pelo Pai Clebson dirigente do Terreiro em estudo.

gente do terreiro em estudo. Isto é, transexuais e travestis têm dificuldades de serem inseridos na hierarquia, por não se identificarem biologicamente como homens ou mulheres.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, E. C. & REIS, M. V. F. Religião, política e educação: concepções de racismo religioso dos professores do Estado do Amapá. *Fronteiras e Debates*. Macapá, v. 3, n. 2, jul./dez. 2016, p 49-75
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003
- Goffman, E. (1975). **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes (Trad.). Rio de Janeiro: LTC.
- GRUPO DE ESTUDO "ALLAN KARDEC". **Homossexualidade na Visão Espírita**. [S.I.], 2010. Disponível em: . Acesso em 08 Mar 2021.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003
- MISKOLCI, R. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. Belo Horizonte: Autêntica: UFOP, 2012. (Série Cadernos da Diversidade, 6).
- PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. Estudos avançados: dossiê religiões no Brasil**. São Paulo, vol.18. n.34. p.1. 2004. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300015>. Acesso em: 08 Mar. 2021.
- SANTOS, Babalawô Ivanir dos [et al.] (org.). **Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço = Religious intolerance in Brazil: report account**. Rio de Janeiro: Klíne/ CEAP, 2016. edição bilíngue.
- SILVA, T. T. da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais/ Tomaz Tadeu da Silva (org.) Stuart Hall, Kathryn Woodward**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000
- SILVA, V. G.. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **MANA** 13(1): 207-236, 2007b.



CAPÍTULO 5

HOMOAFETIVIDADE E CULTOS DE POSSESSÃO: QUESTÕES DA TEORIA PARA A UMBANDA

Edmar Antonio Brostulim

Umbanda é a denominação dada a uma religião afro-brasileira existente em todo o território nacional. De acordo com Silva (1994), a umbanda é a mais popular experiência das religiões afro-brasileiras no país, e encontra referências difundidas na cultura artística e musical.

Esta religião é apresentada como uma síntese entre tradições religiosas cristã, espírita e afro-brasileira, congregando elementos dela de diferentes maneiras, como afirma Maggie (1976). Também há análises sobre a umbanda ser uma religião “autenticamente brasileira”, representando, assim, a nação como um todo, a partir de seus elementos sincréticos no processo da mestiçagem.

Neste sentido, a Umbanda seria, em tese, abrigo e ponto de encontro de uma diversidade de elementos cosmológicos, rituais, pessoais e políticos. Longe de afirmar que este encontro e esta fusão ocorre sem edições, interpretações e processos de tensão, a Umbanda é vista como uma religião que seria acolhedora as diferenças, quando comparada, por exemplo, com as religiões de matriz cristã.

Assim sendo, o presente trabalho tem por objetivo tentar compreender um dos pontos de inflexão no qual esta convergência se expressa: a relação entre a religião e gênero, particularmente, a expressão da homoafetividade dentro dos terreiros de Umbanda. Particularmente, o interesse é compreender como se constituem as lideranças religiosas, os pais de santo, levando em consideração a expressão pública de sua afetividade. Neste sentido, a intenção é desvelar algumas nuances da intrincada trama de religião-gênero-poder.

UMBANDAS ? MULTIPLICIDADES REUNIDAS

Há uma multiplicidade de cultos que se reúnem e se identificam sobre o nome de Umbanda, não sendo possível uma caracterização a partir de traços ou elementos que lhe seriam uniformes¹. Assim, sendo é possível considerar que o que chama-se de Umbanda torna-se um elemento englobante de uma diversidade de práticas, rituais, crenças e simbolismos nos

¹ Não é objetivo aqui descrever aspectos rituais ou cosmológicos dos terreiros de Umbanda ou seus fundamentos, bem como apontar quais seriam as leituras com descrições etnográficas mais adequadas. O trabalho de Silva (1994) parece ser um texto de caráter introdutório a alguns aspectos do culto umbandista.

quais se identificam desde traços do catolicismo popular, presente desde os tempos coloniais, bem como práticas de autoconhecimento, nova era e outras vertentes das religiosidades contemporâneas.

No entanto, uma característica que parece dominar ou aparecer como característica singular às religiões que se denominam umbanda é o sincretismo, ou seja, a fusão ou a combinação de diferentes elementos.

Assim sendo, é preciso olhar para os cultos umbandistas como múltiplos e diversos em sua formação e expressão, já que poderiam ser considerados formas de bricolagem (no sentido lévi-straussiano) das múltiplas devoções populares que existem no Brasil.

Há vários trabalhos que localizam a Umbanda como um embranquecimento dos cultos candomblecistas e africanos², bem como outros que a contrapõe a este ponto, identificando-a na magicização e no empretecimento de práticas religiosas brancas e coloniais³. Neste sentido, há uma plêiade de autores que discutem a questão, ora tomando a Umbanda como religião como uma síntese que harmoniza práticas religiosas cristãs, africanas e indígenas, homogeneizando-as dentro de padrões cristianizadores; ora como a sistematização de práticas coloniais e branqueadoras que intencionam o apagamento da presença negra dentro da religião.

Para além deste debate, que de um lado condena e de outro reforça o sincretismo, é preciso considerá-lo como elemento fundante da religião, que conjuga diferentes elementos. Considerar uma religião que se funda no Brasil, implica pensar, necessariamente, que há uma multiplicidade de vetores que convergem na sua formação e continuidade; vetores estes que mudam de forma, direção e sentido a partir de fatores múltiplos que também constituem as trajetórias de participantes, lideranças e terreiros no país.

Neste sentido, cabe pensar como a multiplicidade seria o traço fundante da compreensão das religiões de possessão, contrariando modelos pré-acabados ou separações estanques. Cabe destacar, nesta direção, a opinião de Birman (1995), ao analisar as religiões de possessão no Rio de Janeiro. Para ela, Umbanda e Candomblé e a permeabilidade destas religiões coloca desafios inclusive à própria compreensão do campo religioso, tal como o concebemos na modernidade. Nas palavras da autora:

Acreditamos que a multiplicidade de cultos existentes, em vez de significar a presença de diferentes sistemas de pensamento e valores separando os homens em igrejas/crenças diversas, comprova irrefutavelmente a multiplicidade de espécies sobrenaturais presentes na Terra através desses braços que são os diferentes cultos e formas de possessão, cada qual com suas exigências. (BIRMAN, 1995, p. 15)

Pode-se afirmar que, a multiplicidade estaria contida sobre um tema ou nome, que abarca e conjuga diferentes formas de expressão de um mundo da “sobrenatureza como um dos fatores que atuam na criação de suas diferentes espécies” (BIRMAN, 1995, p. 18). Assim, é preciso considerar coerente a multiplicidade das formas de culto e das misturas que ocorre,

2 Um dos principais trabalhos que concentra esta ideia é Ortiz (1991).

3 Os trabalhos de Procópio Camargo, realizados nos anos 60, ao analisar num continuum a religião entre kardecismo e umbanda, trata o Espiritismo como campo onde predominam consciência e ética, ao passo que a Umbanda seria o culto da magia e da inconsciência (Camurça, 2017)

encontrando na Umbanda um ponto de cruzamento entre diferentes expressões da religiosidade brasileira, sendo um campo de infinitas possibilidades que vai se articulando de diferentes formas que escapa a unificação.

RELIGIÕES DE POSSESSÃO E RELAÇÕES DE GÊNERO

O campo das religiões afro é consolidado dentro das ciências humanas, em especial na Antropologia. Desde a década de 1930, estudos buscam entender as relações entre estas expressões do humano. Neste sentido, aqui, é importante mencionar algumas nuances de alguns trabalhos antropológicos que tomaram como tema a relação citada anteriormente⁴. O primeiro deles que deve ser mencionado é o livro da antropóloga americana Ruth Landes, *A Cidade das Mulheres*, publicado em 1947. Trata-se de um estudo etnográfico sobre a presença de homossexuais nos cultos de Candomblé em Salvador.

O pioneirismo de Ruth Landes reside no mérito de elaborar, por meio de sua análise, algo que tornou-se premissa básica dos estudos posteriores: a distinção sexo/gênero, percebendo como o gênero passa por influências e determinações culturais; não podendo ser explicado pela biologia.

Sua primeira constatação é a presença de homossexuais nos cultos de matriz africana, especialmente na figura de líderes. Estes passam, de grupo social marginalizado a um status de prestígio:

Tendo penetrado nos influentes candomblés, tem agora voz como sacerdotes, em todas as atividades vitais. São apoiados e mesmo adorados por homens normais de quem eram, antes, objetos de escárnio e ridículo” (LANDES, 1967, p. .292)

O grande ganho da obra de Landes, na visão de Mariza Correa, foi a contraposição a uma tendência interpretativa da época, dos anos 30: Em vez de tomar a dominação masculina como algo estrutural da sociedade brasileira que, estaria, automaticamente, expresso nas figuras e posições de poder, a antropóloga americana localiza o poder no culto das figuras que são socialmente ‘não-empoderadas’. Para Mariza Correa, Landes foi a responsável por abrir uma fratura nos estudos de gênero nas religiões afro no Brasil.

A publicação da obra de Landes rendeu controvérsias na época dela com os antropólogos Edison Carneiro, Arthur Ramos e Melville Herskovitz. Estas críticas a ela foram refutadas exatamente por algo que, também, hoje nos parece óbvio: Na visão de seus críticos, seu raciocínio seria falho por não analisar a correspondência entre o sexo biológico e o papel social de gênero. Landes fala, na verdade, de um papel social feminino que, só poderia ser assumido por homens que seriam reconhecidos como femininos ou associados ao plano da feminilidade. Ou seja, Landes, apesar de essencializar o poder como feminino, reconhece, de certa forma, o que hoje percebemos como sexo e gênero.

Outro texto que cabe apontar é o trabalho de Peter Fry, ‘Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros’, que teve versões publicadas em 1974 e 1977. O argumento de Fry (1982) toma como premissa a relevância que a homossexualidade masculina tem nos cultos afro das regiões Norte e Nordeste. Neste sentido, Fry aponta como a sexualidade desviante

⁴ Muitos trabalhos sobre as religiões afro tematizam relações sexo /gênero como tema principal ou como importante em suas análises. Não é o caso de fazer um inventário dos trabalhos sobre o tema.

do padrão não se trata de uma inversão ou de um defeito, mas de um aspecto importante do culto. O autor estabelece contatos com pais de santo no Pará, para pesquisar algumas interações e avançar na reflexão de Landes e outros autores.

Para o autor, há uma inversão da estrutura social brasileira: Pais de santo que são reconhecidamente homoafetivos, são desvio da norma moral sexual, e são, por isso mesmo, figuras de reconhecido poder. Ao contrário de Landes, os cultos e os homossexuais são reconhecidos como um grupo marginalizado e os cultos são considerados como perigosos e frequentemente associados com a pobreza. Neste sentido, para Fry (1982), o poder exercido pelos pais de santo reside nas sua dupla marginalidade: sexual e social. Neste sentido, ao ver a homossexualidade conjugada nos pais de santo, o antropólogo aponta para a possibilidade de inversão e mudança da estrutura social.

Um ponto importante destacado Peter Fry (1982) desmente o argumento de causas rituais ou cosmológicas para a homossexualidade antecede a religião. Isto encontra referência nos depoimentos colhidos, para os entrevistados de Fry, a maioria dos pais de santo (homo ou não) afirma que há ‘muitas bichas’ nos cultos, mas nenhum deles oferece uma explicação cosmológica ou ritual. A direção do argumento de Fry está justamente na possibilidade desta inversão da estrutura social e possibilidade de inversão dela, ao mesmo tempo que possibilita entender como os princípios de classificação operam enquanto moduladores sociais e da sexualidade.

O trabalho que relaciona os temas do interesse desta pesquisa é de Patrícia Birman (1995), “Fazer Estilo Criando Gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro”. Ao revisar os argumentos apresentados por Landes e Fry, Birman enfatiza a importância de compreender como se conjugam as definições de gênero no interior das religiões de possessão. Na análise da autora, homens e mulheres cumprem papéis que são masculinos e femininos, sem que haja uma correlação direta expressa entre eles. Ou seja, entendimentos múltiplos e diferentes das categorias de gênero são produzidos dentro dos cultos e não fora deles, muitas vezes não coincidentes com o entorno. No entanto, conforme afirma a autora, há um ambiente que possibilita a sociabilidade e a expressão da homossexualidade dentro do terreiro.

Um dos exemplos citados pela autora diz respeito aos adés, que são homens jovens que, ao performatizar sua possessão, são admirados pelos seus trejeitos e danças; contrapondo-se aos ogãs, que são aqueles homens que, tocam os tambores e não são atingidos diretamente pela possessão. Desta forma, o fato de ser ou estar suscetível a incorporação e a performance corporal criam a possibilidade de expressão do gênero

Os três trabalhos apresentados anteriormente destacam as formas de apresentação e recorrência da homossexualidade nos cultos afro. Neste sentido, destacam a relação poder-gênero-religião no tempo presente, pensando nas relações de negação, confronto, diferença ou até mesmo colaboração com a estrutura social ou contexto circundante. Uma das lacunas encontradas é buscar entender como os indivíduos que se iniciaram e que constroem sua trajetória como chefes de terreiro articulam estas dimensões.

A literatura destaca o papel dos pais de santo como centrais, não só para o culto, mas no entendimento da coadunação entre as dimensões gênero-poder-religião. No entanto, é

preciso compreender como, na trajetória do indivíduo, e nas clivagens que esta apresenta. Um dos aspectos que cabe ressaltar é levantado por Lísias Negrão, ao estudar a formação do campo umbandista na cidade de São Paulo. De acordo com levantamento feito pelo autor, a maioria dos pais de santo (69 de 76) aponta que a Umbanda não é sua religião de nascimento, mas de conversão. Originalmente, destes, a maioria vem de famílias católicas ou kardecistas; aparecendo o kardecismo como ponto de passagem antes da Umbanda.

A Umbanda aparece, portanto, como uma religião de conversão. Negrão (1996) aponta as doenças ou enfermidades dos pais de santo ou de pessoas da família como eventos que desencadearam a conversão e adesão a religião, em sua maioria. Aparecem também outros dramas pessoais como desemprego, desilusão amorosa. Neste sentido, eventos dramáticos se sucedem e são interpretados como sinais dos guias como sinal ou advertência para a conversão e desenvolvimento da mediunidade. Negrão aponta que, ao assumirem a condição de mães de santo ou pais de santo, vários apontam as “transtornos que se estendem à vida familiar[...] e a ingratidão de muitos que se valeram do seu auxílio” (1996, p. 185). Ainda assim, afirmam o caráter positivo do compromisso com “sua missão”, apesar da sobrecarga de “atividades absorventes que consomem o tempo e a energia de pais e mães de santo”.

As conclusões de Negrão (1996) são apontadas a partir de fragmentos de depoimentos, não sendo possível explorar as tessituras das trajetórias e as modulações dos discursos dos pais de santo, no sentido de compreender como elaboram as conexões, por exemplo, entre a sexualidade e a chegada na religião. Neste sentido, a pesquisa que se propõe visa iluminar este campo de pesquisa, afim de compreender as relações entre a homoafetividade e a construção de um pai de santo, na voz dos próprios sujeitos.

O campo das religiões afro é consolidado dentro das ciências humanas, em especial na Antropologia. Desde a década de 1930, estudos buscam entender as relações entre estas expressões do humano. Neste sentido, aqui, é importante mencionar algumas nuances de alguns trabalhos antropológicos que tomaram como tema a relação citada anteriormente⁵. O primeiro deles que deve ser mencionado é o livro da antropóloga americana Ruth Landes, *A Cidade das Mulheres*, publicado em 1947. Trata-se de um estudo etnográfico sobre a presença de homossexuais nos cultos de Candomblé em Salvador.

O pioneirismo de Ruth Landes reside no mérito de elaborar, por meio de sua análise, algo que tornou-se premissa básica dos estudos posteriores: a distinção sexo/gênero, percebendo como o gênero passa por influências e determinações culturais; não podendo ser explicado pela biologia.

Sua primeira constatação é a presença de homossexuais nos cultos de matriz africana, especialmente na figura de líderes. Estes passam, de grupo social marginalizado a um status de prestígio:

Tendo penetrado nos influentes candomblés, tem agora voz como sacerdotes, em todas as atividades vitais. São apoiados e mesmo adorados por homens normais de quem eram, antes, objetos de escárnio e ridículo” (LANDES, 1967, p. .292)

⁵ Muitos trabalhos sobre as religiões afro tematizam relações sexo /gênero como tema principal ou como importante em suas análises. Não é o caso de fazer um inventário dos trabalhos sobre o tema.

O grande ganho da obra de Landes, na visão de Mariza Correa, foi a contraposição a uma tendência interpretativa da época, dos anos 30: Em vez de tomar a dominação masculina como algo estrutural da sociedade brasileira que, estaria, automaticamente, expresso nas figuras e posições de poder, a antropóloga americana localiza o poder no culto das figuras que são socialmente ‘não-empoderadas’. Para Mariza Correa, Landes foi a responsável por abrir uma fratura nos estudos de gênero nas religiões afro no Brasil.

A publicação da obra de Landes rendeu controvérsias na época dela com os antropólogos Edison Carneiro, Arthur Ramos e Melville Herskovitz. Estas críticas a ela foram refutadas exatamente por algo que, também, hoje nos parece óbvio: Na visão de seus críticos, seu raciocínio seria falho por não analisar a correspondência entre o sexo biológico e o papel social de gênero. Landes fala, na verdade, de um papel social feminino que, só poderia ser assumido por homens que seriam reconhecidos como femininos ou associados ao plano da feminilidade. Ou seja, Landes, apesar de essencializar o poder como feminino, reconhece, de certa forma, o que hoje percebemos como sexo e gênero.

Outro texto que cabe apontar é o trabalho de Peter Fry, ‘Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros’, que teve versões publicadas em 1974 e 1977. O argumento de Fry (1982) toma como premissa a relevância que a homossexualidade masculina tem nos cultos afro das regiões Norte e Nordeste. Neste sentido, Fry aponta como a sexualidade desviante do padrão não se trata de uma inversão ou de um defeito, mas de um aspecto importante do culto. O autor estabelece contatos com pais de santo no Pará, para pesquisar algumas interações e avançar na reflexão de Landes e outros autores.

Para o autor, há uma inversão da estrutura social brasileira: Pais de santo que são reconhecidamente homoafetivos, são desvio da norma moral sexual, e são, por isso mesmo, figuras de reconhecido poder. Ao contrário de Landes, os cultos e os homossexuais são reconhecidos como um grupo marginalizado e os cultos são considerados como perigosos e frequentemente associados com a pobreza. Neste sentido, para Fry (1982), o poder exercido pelos pais de santo reside nas sua dupla marginalidade: sexual e social. Neste sentido, ao ver a homossexualidade conjugada nos pais de santo, o antropólogo aponta para a possibilidade de inversão e mudança da estrutura social.

Um ponto importante destacado Peter Fry (1982) desmente o argumento de causas rituais ou cosmológicas para a homossexualidade antecede a religião. Isto encontra referência nos depoimentos colhidos, para os entrevistados de Fry, a maioria dos pais de santo (homo ou não) afirma que há ‘muitas bichas’ nos cultos, mas nenhum deles oferece uma explicação cosmológica ou ritual. A direção do argumento de Fry está justamente na possibilidade desta inversão da estrutura social e possibilidade de inversão dela, ao mesmo tempo que possibilita entender como os princípios de classificação operam enquanto moduladores sociais e da sexualidade.

O trabalho que relaciona os temas do interesse desta pesquisa é de Patrícia Birman (1995), ‘Fazer Estilo Criando Gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro’. Ao revisar os argumentos apresentados por Landes e Fry, Birman enfatiza a importância de compreender como se conjugam as definições de gênero no interior das religiões de possessão. Na análise da autora, homens e mulheres cum-

prem papéis que são masculinos e femininos, sem que haja uma correlação direta expressa entre eles. Ou seja, entendimentos múltiplos e diferentes das categorias de gênero são produzidos dentro dos cultos e não fora deles, muitas vezes não coincidentes com o entorno. No entanto, conforme afirma a autora, há um ambiente que possibilita a sociabilidade e a expressão da homossexualidade dentro do terreiro.

Um dos exemplos citados pela autora diz respeito aos adés, que são homens jovens que, ao performatizar sua possessão, são admirados pelos seus trejeitos e danças; contrapondo-se aos ogãs, que são aqueles homens que, tocam os tambores e não são atingidos diretamente pela possessão. Desta forma, o fato de ser ou estar suscetível a incorporação e a performance corporal criam a possibilidade de expressão do gênero.

Os três trabalhos apresentados anteriormente destacam as formas de apresentação e recorrência da homossexualidade nos cultos afro. Neste sentido, destacam a relação poder-gênero-religião no tempo presente, pensando nas relações de negação, confronto, diferença ou até mesmo colaboração com a estrutura social ou contexto circundante. Uma das lacunas encontradas é buscar entender como os indivíduos que se iniciaram e que constroem sua trajetória como chefes de terreiro articulam estas dimensões.

A literatura destaca o papel dos pais de santo como centrais, não só para o culto, mas no entendimento da coadunação entre as dimensões gênero-poder-religião. No entanto, é preciso compreender como, na trajetória do indivíduo, e nas clivagens que esta apresenta. Um dos aspectos que cabe ressaltar é levantado por Lísias Negrão, ao estudar a formação do campo umbandista na cidade de São Paulo. De acordo com levantamento feito pelo autor, a maioria dos pais de santo (69 de 76) aponta que a Umbanda não é sua religião de nascimento, mas de conversão. Originalmente, destes, a maioria vem de famílias católicas ou kardecistas; aparecendo o kardecismo como ponto de passagem antes da Umbanda.

A Umbanda aparece, portanto, como uma religião de conversão. Negrão (1996) aponta as doenças ou enfermidades dos pais de santo ou de pessoas da família como eventos que desencadearam a conversão e a adesão a religião, em sua maioria. Aparecem também outros dramas pessoais como desemprego, desilusão amorosa. Neste sentido, eventos dramáticos se sucedem e são interpretados como sinais dos guias como sinal ou advertência para a conversão e desenvolvimento da mediunidade. Negrão aponta que, ao assumirem a condição de mães de santo ou pais de santo, vários apontam as “transtornos que se estendem à vida familiar[...] e a ingratidão de muitos que se valeram do seu auxílio” (1996, p. 185). Ainda assim, afirmam o caráter positivo do compromisso com “sua missão”, apesar da sobrecarga de “atividades absorventes que consomem o tempo e a energia de pais e mães de santo”.

As conclusões de Negrão (1996) são apontadas a partir de fragmentos de depoimentos, não sendo possível explorar as tessituras das trajetórias e as modulações dos discursos dos pais de santo, no sentido de compreender como elaboram as conexões, por exemplo, entre a sexualidade e a chegada na religião. Cabe então, pensar como a conversão e a chegada na Umbanda abre espaço para que, dentro dos quadros da religião, a homoafetividade seja exercida. Neste sentido, a pesquisa que se propõe visa iluminar este campo de pesquisa, afim de compreender as relações entre a homoafetividade e a construção de um pai de santo, na voz dos próprios sujeitos.

REFERÊNCIAS

- BIRMAN, P. 1995. Fazer Estilo Criando Gêneros. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- CAMURÇA, M. A teoria do “continuum mediúnico” de Cândido Procópio Camargo nos anos 1960-1970: atualizações e transformações contemporâneas *Religare*, ISSN: 19826605, v.14, n.1, agosto de 2017, p. 05-27
- FRY, Peter. 1982. Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros. In. _____. Para inglês ver: Identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores.
- LANDES, R. 1967. A Cidade das Mulheres. Rio de Janeiro. Editora da UFRJ.
- NEGRÃO, L. 1996. Entre a Cruz e a Encruzilhada. São Paulo, EDUSP.
- ORTIZ, R. 1978. A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense
- SILVA, V. 1994. Umbanda e Candomblé: Caminhos da devoção brasileira. São Paulo, Ática



CAPÍTULO 6

DISCURSO LAICO E POSICIONAMENTO ASSIMÉTRICO DA COMUNIDADE LGBTI+ NO BRASIL

Phablo Freire

INTRODUÇÃO

O processo de redemocratização da sociedade brasileira, iniciado juridicamente com a promulgação da Constituição de 1988, abriu espaço para importantes debates sobre a elaboração de direitos para populações historicamente invisibilizadas. Por meio da fixação da centralidade constitucional dos direitos e garantias fundamentais, a Carta Cidadã sinaliza um caminho jurídico de reelaboração social orientado pela participação democrática, figurando nesse contexto os debates sobre os direitos LGBTI+.

O movimento da Reforma Sanitária Brasileira (RSB) tem seu alicerce inscrito na Constituição e regulamentado pelas Leis Orgânicas de Saúde; quais sejam: as leis 8.080/90 e 8.142/90 que disciplinam o Sistema Único de Saúde (SUS). É nesse contexto histórico de embates acerca do direito à vida através do acesso à saúde que muitos grupos socialmente marginalizados emergem no horizonte de possibilidades de experiências de direitos, figurando entre eles as lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis e pessoas intergêneros (LGBTI+).

As lutas pela elaboração dos direitos da comunidade LGBTI+ se iniciam assim pelo reconhecimento do acesso aos direitos sociais, como desdobramentos dos direitos fundamentais, com ênfase no acesso à saúde, consideradas as particulares dos problemas que afligiam essa população, como p.ex. a epidemia de Vírus da Imunodeficiência Humana/Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (HIV/AIDS). Dos embates pelo reconhecimento do acesso à saúde pública, passou-se à discussão dos direitos à igualdade de tratativa social dos sujeitos LGBTI+ em contextos para além da saúde, como a cidadania, o direito a não discriminação nos espaços laborais e ao exercício e gozo de direitos civis, como o direito ao nome social e a constituição da família e todos os desdobramentos jurídicos inerentes a este ato jurídico.

Evidenciar a necessidade de se afirmar a luta – através dos processos jurídicos – de uma classe social pelo direito a permanecer vivo, a não ser discriminado e a poder experimentar direitos civis básicos é uma evidencia indisfarçável de uma sociedade ainda marcada pela violência, que força parcela de seus cidadãos e cidadãs a experimentar espaços de desigualdade e estigmatização.

É nesse intervalo de disputas pelo poder de construir ou obstruir direitos, de reconhecer ou exterminar existências, deflagrado no Brasil desde muito antes da Carta de 1988 que o presente ensaio pretende discutir como os fenômenos discursivos são capazes de posicionar os sujeitos LGBTI+ na experiência social brasileira e como a norma laica se relaciona com essas dinâmicas.

Para realizar este ensaio propomos uma aproximação entre três delineamentos teóricos: a teoria do discurso na perspectiva faircloughana, que compreende o discurso como prática social; a teoria das representações sociais de acordo com Moscovici e as teorias jurídico-prescritivas da laicidade. O objetivo central é articular elementos epistemologicamente compatíveis de cada uma das teorias para propiciar uma compreensão interdisciplinar do fenômeno social da laicidade, mais especificamente em seus efeitos: o posicionamento social dos sujeitos LGBTI+.

PRÁTICAS SOCIAIS, DISCURSOS E PRODUÇÃO DO SENTIDO

Norman Fairclough define discurso como uma prática social, não se confundindo com uma atividade individual nem como um reflexo de variáveis situacionais. O discurso é, para Fairclough, um modo de agir coletivo, desdobrando-se a partir das práticas dos grupos e emergindo nas ações dos indivíduos. Ele “contribui para a constituição de todas as dimensões da estrutura social que, direta ou indiretamente, o moldam e o restringem; suas próprias normas e convenções, como também relações, identidades e instituições que lhe são subjacentes”¹. Tratando os efeitos construtivos do discurso, o linguista aponta três aspectos essenciais.

O discurso contribui, em seu primeiro aspecto, para a construção das identidades sociais ou o posicionamento dos sujeitos. Segundo, para a fixação das condições para a experiência das relações sociais interpessoais. E em seu terceiro aspecto, contribui para a construção de sistemas partilhados de conhecimento e crença. Tais efeitos correspondem respectivamente às três funções da linguagem e a dimensões de sentido socialmente coexistentes. Desse modo, o discurso não deve ser confundido com os usos de uma língua, isto é, não se trata da fala enquanto operação individual, mas antes, uma prática social de mobilização de sentidos, que de modo recíproco, operam três distintas funções que implicam o posicionamento dos sujeitos. Isto porque o modo de representar os objetos e sujeitos que compõe a realidade social, oferecem as condições para que se realizem os modos de agir (sobre o mundo representado) e interagir com os demais sujeitos nele percebidos – de maneira tal que a representação realizada/acessada opera como um determinante dos modos pelos quais se darão estas interações e finalmente, consideradas as qualidades dessas interações interpessoais, fixam-se as condições para as constituições identitárias.

O discurso, enquanto prática social e fenômeno simbólico de posicionamento dos indivíduos configura-se como elemento constitutivo das interações sociais e, ao um só tempo, por elas também constituído.

Ao posicionar os sujeitos, o discurso opera como uma prática social política. “O discurso como prática política estabelece, mantém e transforma as relações de poder e as entidades coletivas (classes, blocos, comunidades, grupos) entre as quais existem relações de

¹ Norman Fairclough, *Discurso e mudança social*, 2001, p.91.

poder. O discurso como pratica ideológica constitui, naturaliza, mantém e transforma os significados do mundo de posições diversas nas relações de poder. Como implicam essas palavras, a pratica política e a ideológica não são independentes uma da outra, pois a ideologia são os significados gerados em relações de poder como dimensão do exercício [...] e da luta pelo poder”².

Os processos discursivos e ideológicos não se confundem em um único fenômeno (embora ambos tratem de produção e mobilização de sentidos). Os processos discursivos dizem respeito à mobilização e fixação de sentidos a partir dos modos de representar, interagir e identificar (a si mesmo e aos outros), processos estes que podem ou não ser perceptíveis a todos os indivíduos e grupos implicados. Já os processos ideológicos³ dizem respeito, com efeito, a mobilização de sentidos a partir de uma finalidade específica, qual seja, a manutenção de relações assimétricas de poder, por meio de modos de produção de sentidos que tendem a legitimar, naturalizar e ocultar arranjos assimétricos de poder nas relações sociais.

Todas as interações sociais se operam a partir de sentidos, não há sequer a possibilidade da existência social sem o fenômeno do simbólico, da atribuição de sentido a tudo que cerca e compõe a experiência em sociedade. Nisto, a produção de sentido se dá por meio de diversas práticas e tecnologias socialmente desenvolvidas, figurando dentre elas os sistemas jurídicos e suas normas. O Direito (enquanto sistema) é, com efeito, um dos mais potentes fenômenos sociais tensionadores para produção de representações sociais.

Nestes escritos, iremos considerar as representações como a primeira das funções da linguagem na elaboração dos processos de posicionamento das subjetividades. Tal escolha é uma decisão teórico metodológica, assentada na articulação entre as teorias do discurso e das representações sociais, para investigações dos processos de configuração e naturalização dos sentidos, tendo em vista, serem as três funções apresentadas por Fairclough interdependentes e manifestas de modo concomitante na experiência social, não sendo possível identificar, na teoria faircloughana, qual delas primeiro se opera. Todavia, observando a teoria das representações sociais de Serge Moscovici, percebemos que os indivíduos definem suas respostas aos objetos a depender do modo como representam esses objetos, ou seja, o modo como as representações informam os objetos na realidade condicionam a qualidade das interações. Por isso, para fins meramente investigativos, tomamos como ponto de partida a configuração das representações, sendo adotada para descrição dos fenômenos representacionais, a perspectiva teórica de Serge Moscovici.

Uma Representação Social (RS) pode ser cientificamente definida, nos termos postos por Denise Jodelet⁴, como uma forma de conhecimento socialmente elaborada e partilhada, tendo uma visão prática e concorrente da construção de uma realidade comum a um conjunto social. São então saberes instituídos pela interação social: o senso comum. Saberes organizados não a partir do percurso metodológico da racionalidade científica, mas de outra

2 Norman Fairclough, *Discurso e mudança social*, 2001, p.94.

3 O conceito de ideologia aqui adotado consiste na perspectiva crítica de John B. Thompson, em sua obra “Ideologia e cultura moderna”.

4 Denise Jodelet, *As representações sociais*, 2001

forma, a partir da troca cognitiva disparada na partilha social e, diferentes assim do saber científico em sua constituição.

Segundo Jodelet, a produção de uma RS se dá a partir da necessidade cognitiva de compreensão do mundo com o qual os indivíduos se relacionam, sendo este apreendido propriamente por meio do processo sócio-cognitivo representacional. Deste modo, como apontam Santos e Almeida⁵, as RS possuem minimamente quatro funções específicas, quais sejam: dotar a realidade social de sentido, organizar as comunicações, orientar as condutas e produzir identidades de indivíduos e grupos. Possibilitando aos sujeitos a compreensão, gerenciamento e enfrentamento da realidade com a qual interagem.

Serge Moscovici reelabora o conceito de “representação” em 1961 em seus estudos no campo da Psicologia Social. Na década de 1970 com o declínio do behaviorismo⁶ e, logo em seguida, na década de 1980, do cognitivismo⁷, abre-se caminho para o aprimoramento do paradigma estímulo-resposta (S-R⁸), sendo então acrescentado o sujeito, denominado organismo, integrado ao esquema enquanto instância mediadora da cognição (S-O-R⁹). Moscovici, em sua obra *La Psychanalyse, son image et son public*, de 1961, rompe com o modelo S-O-R ao apontar para a presença de um outro elemento no processo cognitivo. Segundo o pesquisador, as representações operadas pelo organismo, isto é, pelos sujeitos, não incidiriam apenas sobre a resposta, mas antes, tanto sobre o estímulo quanto sobre a resposta, figurando como mediações entre estímulos e respostas, fazendo emergir assim o modelo O-S-O-R¹⁰.

A partir do modelo O-S-O-R é atribuída uma posição central para as Representações Sociais na medida em que deixam de ser apreendidas como meros fenômenos mediadores no processo cognitivo e passam a condição de fatores constituintes do estímulo e modeladores da resposta. Evidenciando-se a condição das RS como instrumentos produtores da realidade social ao serem, ao um só tempo, determinantes do modo como indivíduos e grupos interpretam as situações com as quais se deparam e a maneira como elaboram suas respostas, deixando de existir a ruptura (ou corte) entre o universo exterior e interior do indivíduo nas atividades de construção cognitiva¹¹.

No curso do desenvolvimento de sua teoria, Moscovici¹² buscou explicitar as circunstâncias sociais que operam como disparadores dos processos cognitivos de constituição representacionais, ou seja, os determinantes sociais das representações. Deste modo, apresentou três grupos de determinantes: a Pressão à Inferência, a Focalização e a Defasagem-Dispersão de Informação.

5 Maria de Fátima de Souza Santos e Leda Maria de Almeida, *Diálogos com a teoria da representação social*, 2005.

6 No campo científico da psicologia a teoria e método behaviorista busca a investigação dos modos objetivos pelos quais se dá o fenômeno do comportamento humano e dos animais.

7 O cognitivismo é uma abordagem teórica que se debruça sobre a mente humana, sendo desenvolvida a corrente em resposta ao behaviorismo

8 Sigla em inglês para a expressão Stimulus-Response

9 Sigla em inglês para a expressão Stimulus-Organism-Response

10 Sigla em inglês para a expressão Organism-Stimulus-Organism-Response

11 Denise Jodelet, *As representações sociais*, 2001.

12 Serge Moscovici, *La Psychanalyse, son image et son public*, 1961.

O determinante Pressão à Inferência diz respeito às exigências que cercam o indivíduo para produção da ação, obrigando-o a elaborar uma avaliação estimada acerca das possíveis respostas ante cada situação com a qual se interage, considerando que tais ações-respostas devem buscar um alinhamento com o grupo no qual se localiza. Já a Focalização está relacionada com a desigualdade nas habilidades cognitivas inerentes às características de cada grupo, ou seja, a intensidade das atitudes e o modo como os indivíduos se relacionam com a realidade depende dos hábitos lógicos e linguísticos, do grau de acesso à informação e da estratificação dos valores, combinação esta que sofre variações a depender da qualidade das experiências cognitivas do grupo. Por fim, tem-se a Defasagem-Dispersão de Informação configurada pelas condições de acesso e exposição às informações sobre o objeto a ser representado, a saber, a variação nas formas de acesso à informação determinam o modo como a representação se constitui.¹³

Deste modo, quando diante da Pressão à Inferência, considerando os pontos de Focalização e modos de Defasagem-Dispersão de Informação, os indivíduos e grupos constroem conjuntos de sentidos comuns, consensos ajustados pela interação e orientadores da ação que ao ser praticada reiteradamente, incorpora-se às identidades.

Para Moscovici, a elaboração de uma RS se realiza ainda como produto que resulta de dois processos: a ancoragem e a objetivação, sendo eles interdependentes e modelados pelos fatores sociais. A objetivação é o processo pelo qual o desconhecido, o não-familiar, adquire familiaridade. Um conceito abstrato torna-se concreto, faz-se imagem ou assume a condição de um núcleo figurativo. A objetivação se opera em três movimentos: 1.a seleção e descontextualização; 2. a formação do núcleo figurativo e a 3. naturalização dos elementos.

O movimento de seleção e descontextualização ocorre por meio dos determinantes Focalização e Defasagem-Dispersão de Informação, concomitantemente, pressionando o indivíduo à inferência. Considerando a dispersão das informações sobre os objetos sociais, apenas alguns elementos são retidos pelos indivíduos e grupos a depender do lugar social determinado pela focalização. Tal dinâmica retira os objetos sociais de seus contextos originários, sendo esta seleção descontextualizadora um resultado dos determinantes sociais. Os elementos selecionados sobre o objeto se agrupam formando um núcleo figurativo, um modelo imaginante resultado da cominação dos elementos deslocados do contexto original. O núcleo figurativo tende a ser percebido como correspondente a realidade e totalidade do objeto, substituindo a complexidade do objeto pelo conjunto de elementos agrupados na imagem¹⁴.

A ancoragem, por sua vez, implica a alocação do objeto num sistema de sentidos preexistente, inserindo-o numa rede de significações prévia a ele. É um processo de comparação que aloca o desconhecido e perturbador em categorias já familiares. O movimento de ancoragem equivale ao enquadramento do objeto em categorias conhecidas, por meio de uma dinâmica avaliativa que incorpora ao objeto estranho características de uma dada categoria familiar. Daí a interdependência com a objetivação, vez que este ajustamento de ancoragem

13 Maria de Fátima de Souza Santos e Leda Maria de Almeida, *Diálogos com a teoria da representação social*, 2005.

14 Maria de Fátima de Souza Santos e Leda Maria de Almeida, *Diálogos com a teoria da representação social*, 2005.

demanda aspectos dos movimentos de seleção e descontextualização, formação do núcleo figurativo e naturalização dos elementos.

A construção de uma representação social se dá na interação entre diversos atores sociais, nas trocas simbólicas de toda a sociedade em alguma medida. Todavia, alguns atores possuem um locus privilegiado nos processos de pressão à inferência, focalização e defasagem-dispersão, tais como as mídias de massa e o judiciário, isto porque seu trabalho de seleção de conteúdo temático repercute com impactos particulares em razão do critério de verdade que suas seleções possuem. Quando os Juizes dos Tribunais Superiores inserem um dado tema na pauta de uma nação, pressionam todos e todas a terem algum posicionamento a respeito daquilo que se debate, ao tempo que produzem um senso de expectativa sobre o que será por eles decidido, uma vez que tais decisões tratarão de legitimar ou rejeitar determinado arranjo social. As mídias, a seu turno, operam continuamente seleções específicas de conteúdos, potencializando ou omitindo certos detalhes¹⁵. Ambos oferecem os contextos cognitivos para os processos de objetivação e ancoragem na medida em que sugestionam modos de construção de imagem e categorização.

O judiciário, como destaca Jodelet¹⁶, opera socialmente como um poderoso instrumento ideológico, vez que produz rápidos processos de naturalização através das técnicas de legitimação decisória, servindo aos processos de construções simbólicas e estes à manutenção (ou alteração) do repertório de sentidos socialmente partilhados.

LAICIDADE: A NORMA, O DISCURSO E O POSICIONAMENTO SIMBÓLICO DA COMUNIDADE LGBTI+

Para discutir a laicidade neste ensaio, optaremos por uma separação teórico-metodológica, de modo a considerar o fenômeno em dois aspectos. O primeiro deles, a faceta estritamente jurídica da laicidade, isto é, sua previsão normativa e seu conteúdo prescritivo, o dever-ser. O segundo aspecto, considera a realidade social, o ser, como um processo distinto da prescrição, de maneira que o conteúdo normativo prescrito pode não chegar a realizar-se nas práticas sociais, a despeito de sua existência prescritiva. Assim, o ser e o dever-ser embora interdependentes, são achados como processos que realizam-se de modo autônomo, podendo inclusive ser identificados como contraditórios.

Assim, quando utilizarmos a expressão “norma laica”, estaremos a tratar do conteúdo propriamente jurídico, o fragmento de lei utilizado para fixar a norma de separação entre o Estado e as religiões.

A norma laica é sempre específica a um ordenamento jurídico determinado, no Brasil, ela se encontra na Constituição de 1988 no art.19, inciso I¹⁷. A prescrição laica será então aqui tratada como o comando jurídico, o dever-ser normativo, a maneira como se delimita juridicamente a separação Estado-religiões. Não se confundindo o dever-ser com o ser, isto é, as práticas sociais que se desdobram a partir da observância (ou não) das limitações fixadas

15 Sandra Jovchelovitch, *Representações sociais e esfera pública*, 2000.

16 Denise Jodelet, *As representações sociais*, 2001, p.35.

17 CRFB, art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;

pela norma. Quando tratarmos dessas práticas sociais, veicularemos a expressão “discurso laico”, considerando assim a laicidade em seu aspecto social, o que poderia se aproximar dos estudos jurídicos sobre e (in)efetividade das normas.

A norma laica – desde o início da modernidade – prescreve o projeto de reelaboração da vida moral pública dissociada de qualquer influência das instituições sagradas¹⁸, isto porque a perspectiva moral religiosa é sempre um fenômeno privado, satisfatório e suficiente exclusivamente para o grupo que se utiliza da “fé” para validação dos enunciados da religião, ou seja, para construção do sentido de “verdade”. Os sujeitos que se encontrem fora de uma dada perspectiva religiosa não são por ela contemplados, exatamente por não manejarem a mesma fé (ou fé alguma) e portanto não lançando sobre aqueles enunciados o senso de verdadeiro. Deste modo, a utilização de um complexo de enunciados morais de alcance e eficiência restrita pela privacidade da manifestação da fé corresponde a um processo ineficaz de produção de consensos sociais em um Estado democrático. Quanto esta insuficiência é conhecida e mesmo assim imposta pelo Estado, estamos diante de processos violentos de hegemonia (ideologicamente legitimados ou não).

Para que não se operem tais insuficiências ou o risco de violências hegemônicas é que a norma laica se dirige para o Estado como um comando jurídico que mira a realização de uma moralidade que seja acessível a todos, não pela via da fé, mas antes, pelo uso da razão que, valendo dos processos dialéticos, seria suficiente para elaborar uma racionalidade pública, isto é, um complexo de enunciados efetivamente capazes de cobrir os aspectos da vida coletiva (pública) deixando as decisões e experiências estritamente privadas (cuja repercussão não alcança as escolhas e experiências de terceiros alheios à essa moralidade privada) sob a gestão privada da religião para aqueles que assim desejem.

Para melhor elucidar a questão da laicidade como instrumento normativo de viabilização da razão pública é preciso ressaltar que a fé é um processo cognitivo fechado em si mesmo, essencialmente incompatível com o questionamento e a modificação externa. Imaginemos por exemplo que um determinado conteúdo dogmático de uma religião específica seja utilizado como parâmetro/fundamento para decisão na elaboração de uma dada política pública. Um grupo externo aquela religião que vivencia o dogma, por ser também destinatário da política pública, manifesta-se no debate para alterar alguns aspectos do dogma (fundamento da política pública), por discordar dele em alguns (ou todos os) aspectos (considere por exemplo os dogmas relativos a vestimentas ou comportamentos sexuais). O dogma da primeira religião não estará aberto à interpretação que o modifique a partir do manejo interpretativo da segunda religião, porque ele é orientado pelos aspectos do sagrado interno e não pela dialética social. Isto nos sinaliza uma incompatibilidade essencial do dogma religioso para a produção de políticas públicas. A única possibilidade de validação de um dogma religioso como fundamento de uma decisão pública é a legitimação ideológica que oculte suas insuficiências para satisfação dos critérios de verdade de toda uma sociedade o que seria em si mesma uma forma de violência simbólica.

Nisto, a norma laica – ao apontar para um modelo de experiência pública (e Estado, como o maior dos fenômenos públicos) dissociada da religião – vai privilegiar a experiência

18 Jean-Baptiste Trotabas, *La notion de laïcité dans le Droit de l'Eglise catholique et de l'Etat républicain*, 1961.

social pública descolada dos elementos externos a fé, abrindo caminho para a legitimação pelo uso da racionalidade em lugar do sagrado na produção do conteúdo público necessário para organização da realidade social. Sendo reservado ao sagrado o lugar da escolha privada, da experiência dos indivíduos e grupos a partir da decisão pela fé.

Para Henri Pena-Ruiz¹⁹, a separação laica foi a condição para a emancipação – ou ruptura – com os modos anteriores de produção de sentidos coletivos. O ponto de partida para constituição dos Estados Modernos e da própria modernidade imediatamente após a Revolução Francesa.

O discurso laico – isto é, as práticas sociais de representação-interação-identificação ancoradas no conteúdo jurídico da norma laica realizadas no início da modernidade na Europa –, operou uma cisão na experiência social dos indivíduos, como vai dizer Pena-Ruiz, quando por meio das práticas, vislumbrou-se “a distinção entre a pessoa privada e a pessoa pública”²⁰, na medida em que o sujeito poderia, a um só tempo, escolher a adesão ao sagrado na configuração de sua experiência pessoal, mas também reconhecer o Estado como fenômeno coletivo não sujeito à esse tipo de escolha, dada a pluralidade irreconciliável de possibilidades de sagrados, devendo este Estado restringir-se às seleções de conteúdos racionalmente tangenciáveis, por serem produtos suscetíveis da avaliação, debate e ajuste coletivos, diferentemente do conteúdo do sagrado, alcançável unicamente por fiéis.

Pena-Ruiz qualifica a norma laica como direito político fundamental, um ideal universal da organização estatal e do sistema legal. A laicidade seria, em perspectiva jurídica, a superação, na esfera pública, do domínio e influência do sagrado na organização da experiência social.

No entanto, a prescrição laica, a saber, a separação entre os interesses religiosos (cristãos, na esmagadora maioria da experiência europeia e americana), e aqueles de natureza coletiva, adjetivados como públicos – não se implementou totalmente em nenhum local. Isto porque na medida em que os Estados aderiam ao modelo moderno, articulavam a seu modo as condições de existência para o discurso laico, num processo de gradativa classificação realizado por Fernando Catroga²¹ que divide as práticas sociais laicas entre não-laicidades²² (onde adotam-se política e juridicamente religiões oficiais), quase-laicidades²³ (onde se verifica o regime de separação com ressalvas, existindo em alguns lugares Acordos e Tratados que fixam privilégios à certas religiões) e laicidades (onde se observa o regime de separação entre Estado-religiões sem a ocorrência de exceções jurídicas).

19 Henri Pena-Ruiz, *La Laïcité*, 2003

20 Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, 2003

21 Fernando Catroga, *Entre deuses e Césares*, 2010.

22 Na União Europeia, sete países adotam o regime de Igrejas de Estado: o anglicanismo na Inglaterra; a Igreja Ortodoxa na Grécia; o catolicismo em Malta; e o Luteranismo na Finlândia, Dinamarca, Noruega e Suécia

23 Ainda no continente europeu, implementam legalmente uma separação das Igrejas e do Estado, com ressalvas: Portugal, Hungria, Letônia, República Tcheca e Eslováquia e, na América Latina, podemos mencionar o Brasil que a despeito assegurar a separação por meio do art. 19, inciso I da Constituição de 1988, promulgou em fevereiro de 2010 o Decreto nº 7.107 que institui acordo entre o Governo brasileiro e a Santa Sé estabelecendo direitos à Igreja Católica não estendidos às demais religiões.

De acordo com Catroga²⁴, as formas de organização das sociedades ocidentais modernas em relação ao elemento religioso oscila entre essas três possibilidades de práticas sociais distintas, categorizadas em três grupos. No primeiro, as não-laicidades, é reconhecida juridicamente em nível estatal, uma diferenciação entre os credos, inexistindo uma horizontalidade recíproca de direitos quando evoca-se para o Estado uma religião específica, distinguindo notoriamente os cidadãos que são achados representados pelo Estado e aqueles outros que são por ele apenas tolerados. O segundo, as quase-laicidades, chegam a reconhecer a importância do princípio da separação em seus ordenamentos jurídicos, mas promovem fragmentos jurídicos que subvertem a separação, inviabilizando-a juridicamente, possibilitando interferências mais ou menos indiretas de determinadas religiões na configuração dos interesses anunciados como públicos em detrimento dos interesses dispares de outros grupos religiões não contemplados juridicamente por tais atos normativos. Por fim, o último formato, as laicidades, são caracterizadas pelo reconhecimento constitucional ou infraconstitucional do princípio da separação sem a promoção jurídica de disparidades entre os credos.

Nas américas, Huaco²⁵ observa que Argentina, Brasil, Colômbia, Costa Rica, Equador, Paraguai, Peru, El Salvador, Honduras, Panamá, Venezuela, Antigua e Barbuda, Belice, Granada, Saint Kitts e Nevis, Santa Lucia, São Vicente e Lãs Grandinas e Suriname apresentam menções à Deus e a religiões em suas legislações e em seus preâmbulos constitucionais, sendo que dentre estes, Brasil²⁶, Argentina, Colômbia, Equador, Paraguai, Peru, El Salvador e Venezuela possuem Acordos e Tratados jurídicos firmados com a Santa Sé, configurando tais nações como quase-laicidades. Como modelos próximos ao conceito de laicidades, aponta Marco Huaco: México, Chile, Uruguai, Guatemala, Barbados, Canadá, Cuba, Guiana, Dominica, Haiti e Jamaica.

A laicidade (a norma laica) – operou juridicamente de formas distintas, por vezes inexistente, nos ordenamentos ocidentais, mas, em todas as nações democráticas moldadas pela modernidade pode-se reconhecer como presente o convívio entre indivíduos diferenciados pelo elemento religioso. A interação social entre os indivíduos e grupos diferenciados pelo elemento religioso é um traço de todas as democracias, vez que em todas elas existem indivíduos e grupos religiosos, inclusive de múltiplos credos e ainda sujeitos e grupos não-religiosos. Assim, o discurso laico, fez a norma laica ser percebida exclusivamente como fenômeno jurídico, como uma ficta promessa de separação e igualdade entre credos dirigida ao Estado, quando, ao Estado caberia ser laico, enquanto aos indivíduos e grupos, não. Configurando-se então uma percepção social de distanciamento entre a laicidade (norma) e a experiência social (discurso laico).

Mas a laicidade, desde sua origem, não se dirigia exclusivamente ao Estado. Na medida em que estavam postas no cotidiano relações sociais determinadas pelo elemento re-

24 Fernando Catroga, *Entre deuses e Césares*, 2010.

25 Marco Huaco, *A laicidade como princípio constitucional do Estado de Direito*, 2008

26 Até a data de finalização deste ensaio, o Brasil possui em vigor o Decreto nº 7.107, de 2010 que promulgou o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008. Posicionando a Igreja Católica num status acima das demais religiões que existentes no território nacional.

ligioso (entre indivíduos e grupos religiosos e não religiosos) orientadas pelo sagrado em ajustes hierarquizados, a norma laica, dirigida para o Estado, haveria de converter-se, em alguma medida, em prática social. alterando aquelas realidades (aproximando-se da efetividade para a norma anunciada) ou mantendo-as (distanciando-se da sua realização social). Esta prática social laica, isto é o discurso laico, seria suficiente para posicionar socialmente de alguma maneira os indivíduos e grupos determinados em razão do elemento religioso. Produzido uma igualdade entre credos ou não. Isto é, no espaço entre o conteúdo jurídico extraído da norma laica (sua expectativa normativa²⁷) e a experiência social, desdobram-se nos graus de efetividade discutidos por Catroga.

O discurso laico é aquilo que se observa na prática em termos de aplicação da norma laica. Corresponde aos modos como a sociedade elabora seu espaço público e as interações entre diferentes grupos religiosos e entre estes e os sujeitos e grupos não religiosos. Considerando a historicidade europeia prévia à modernidade, o discurso laico deveria reconfigurar a hegemonia cristã que operava como regra de interação social, a saber, uma violenta assimetria naturalizada pelas normas e pelas práticas sociais, traço social incompatível com os pressupostos de uma sociedade democrática cuja promessa era de elaboração de espaços de igualdade entre cidadãos (religiosos ou não).

O discurso laico, no entanto, nem sempre é capaz de produzir a igualdade normativamente anunciada, por vezes apenas mantém as hierarquizações preexistentes. Mas, independentemente dos graus de efetividade, havendo uma norma laica, haverá uma prática social dela desdobrada a partir de sua afirmação social e esta será suficiente para posicionar, de alguma maneira, os sujeitos. O discurso laico organiza os sentidos socialmente partilhados sobre a interação entre indivíduos e grupos diferenciados pelo elemento religioso, fixando e legitimando modos de distribuição e exercício de poder, posicionando a partir disto, os sujeitos e conformando as possibilidades e elaboração identitárias.

A norma laica, em razão da expectativa normativa que ela é capaz de produzir, em si mesmo acaba por invisibilizar a operação do discurso laico e seu modo de ordenação dos

27 Para estabelecer uma diferenciação entre expectativas cognitivas e expectativas normativas, Niklas Luhmann, vai evidenciar alguns aspectos específicos do processo de cognição social. de acordo com o autor, considerando o mundo sensorialmente constituído, complexo e contingente, faz-se necessário aos indivíduos a redução de todas as possibilidades de seleção cognitiva para tomada de decisão, de maneira que torna-se quase impossível considerar, efetivamente, em cada ação, todas as possibilidades existentes, de modo que, os indivíduos estão reduzindo esse campo de possibilidade na medida em que realizam seleções e estas seleções são percebidas pelos destinatários interlocutores não mais como seleções, mas sim como fatos ou premissas que, por sua vez, determinam as próximas tomadas de decisão, ao serem incorporadas a esses posicionamentos posteriores. A redução de possibilidade no exame próprio das alternativas ocasiona um alívio que viabiliza a comunicação e experiência social fixando estruturas. A partir destes são estabelecidas determinadas expectativas em relação aos comportamentos que, quando não correspondidos ocasionam frustração que demandam dos indivíduos estratégias que organizem as eventuais respostas à estas frustrações. De acordo com Luhmann, as estratégias se organizam em dois grupos possíveis: 1. Abandonar as expectativas ou 2. persistir nelas. Sendo essa diferenciação, com efeito, o critério de diferenciação para as expectativas cognitivas e normativas. O desapontamento, ou frustração, diante de uma expectativa cognitiva demanda uma resposta de adaptação à frustração, assimilassem a frustração à realidade, abandonando-se a expectativa de determinados comportamentos previamente exigidos. Diferente são as respostas quando tratam-se de expectativas normativas, de maneira que as expectativas não são abandonadas, resistindo às frustrações, sendo mantidas na experiência a insistência pelas condutas previamente esperadas. Na hipótese de Luhmann, quanto menos complexas as sociedades maior proximidade se observará entre as expectativas, de modo que quanto mais complexa e contingente a sociedade maior e mais necessária será a diferenciação entre expectativas normativas e expectativas cognitivas.

sentidos e produção de identidades, ao anunciar-se como uma expectativa de igualdade – separação e horizontalidade recíproca –, sem recursos suficientes para alterações concretas do tecido social, operando como óbice em si mesmo à mudança que anuncia²⁸. No entanto, a ideia de pluralidade social, de multiplicidade de interações, impõe a necessidade de elaboração de possibilidades para o convívio e superação dos problemas nele identificados, como a subalternidade produzida pelo discurso laico, enquanto prática de posicionamento assimétrico dos indivíduos e grupos.

Neste sentido, uma possibilidade de reelaboração do convívio social mirando interações horizontalmente recíprocas (igualitárias) depende da compreensão, mais precisa possível, dos modos como os arranjos assimétricos de violência naturalizadas estão sendo (re)postos. Por isso, para a análise da prática social discursiva laica, com recorte no modo como a comunidade LGBTQIA+ é posicionada socialmente, optamos neste ensaio pela delimitação teórico-metodológica de diálogo entre as teorias do discurso e das representações sociais, de maneira que consideramos as representações sociais (RS) como ponto de partida para as práticas discursivas, considerando a centralidade das RS identificada na teoria moscoviana.

Otávio Calile²⁹ discute as representações sociais da homossexualidade³⁰ a partir de uma revisão de literatura que se debruçou sobre dezenove publicações em periódicos nacionais e internacionais, entre os entre 2004 e 2019. Como resultados de sua revisão, Calile identificou que as representações da homossexualidade e de casais não-heteronormativos ainda são carregadas de estigma e preconceito. Algumas explicitamente veiculadas, outras de modo sutil e velado. Tornando estes indivíduos menos legítimos para a experiência social.

Também foi identificado a ocorrência de reprodução dos estigmas homofóbicos dentro do próprio grupo homossexual como estratégia de sobrevivência social, manifesta pela ocultação de suas identidades em razão do receio de retaliação e exclusão nos espaços familiares e profissionais. Resultado de uma flagrante e persistente diferenciação entre sujeitos heterossexuais e todos os não-heterossexuais integrantes da comunidade LGBTQIA+. Os indivíduos que constituem famílias homoafetivas por meio do casamento ou união homoafetivas também são estigmatizados, sendo representados como uma família inferior e estranha ou como “risco para crianças”, a despeito da inexistência de qualquer comprovação científica que respalde tal perspectiva. Assim, Calile conclui seu estudo apontando a presença de representações discriminantes e estigmatizadas que desdobram comportamentos violentos e autodepreciativos, produtos de um rebaixamento social e coisificação, nas interações dentro do espaço familiar, profissional e mesmo em relação as condições de experiência do núcleo familiar homoafetivo.

28 A ideia de óbice aqui dialoga com a perspectiva teórica de Marcelo Neves que ao discutir os efeitos das legislações simbólicas, categoriza-as em três grupos: confirmação de valores; legislação-álibi (sendo esta dotadas de obstáculos para efetividade de seus conteúdos normativos) e legislação como forma de compromisso dilatatório.

29 Otávio Calile, *A homossexualidade e as Representações Sociais: uma revisão de literatura*, 2019.

30 Os estudos selecionados como exemplos para a discussão dos dados se debruçaram sobre a “homossexualidade” que é apenas uma das categorias identitárias que compõe a comunidade LGBTI+ de modo que não se pretende nesse ensaio reduzir toda a pluralidade da comunidade às experiências homoafetivas nem tampouco invisibilizar as demais, tomamos apenas estes estudos como um parâmetro possível.

No estudo de Otávio Calile não há qualquer menção a possível relação da constituição de tais representações sociais sobre os sujeitos homossexuais e a homossexualidade e as religiões. Porém a revisão de literatura é suficiente para constatar que essas representações violentas ainda persistem em diversos espaços sociais. Por sua vez, um estudo anterior ao de Calile pode auxiliar na compreensão da historicidade constitutiva de tais conteúdos representacionais e sua relação com as religiões.

Em sua pesquisa, Anelyse dos Santos Lira Soares Pereira³¹ discute como as representações sociais sobre a homossexualidade são elaboradas por sujeitos cristãos (católicos e protestantes). Como pressupostos básicos para o estudo, foram considerados “que o posicionamento dos grupos sociais em relação aos outros grupos é mediado pelas representações que esses grupos constroem sobre a natureza dos outros grupos”³² e que “as crenças religiosas instituídas pela tradição judaico-cristã podem ser um dos fatores que mais influenciam a percepção que hoje se tem sobre a natureza da homossexualidade”³³. Dito ainda de outra forma, a pesquisa buscou identificar se a constituição dos sentidos representacionais (sobre a homossexualidade por sujeitos cristãos) estaria relacionada às distribuições de poder entre grupos distintos e como é articulado o elemento religioso nesses processos.

O estudo quantitativo foi desenvolvido com mais de trezentos estudantes de teologia, de ambos os sexos, católicos e protestantes, valendo-se de um instrumento que além de questões sociodemográficas também contemplava três escalas: a 1) Escala de Rejeição à proximidade para identificar se havia entre os participantes preconceito e, quando presente, se flagrante ou sutil; a 2) Escala de Expressão Emocional, em que é apresentada uma escala com seis emoções, sendo três delas positivas (admiração, satisfação e felicidade) e três negativas (desprezo, raiva e nojo), em que os participantes indicariam quais destas emoções experimentavam com relação ao contato com homossexuais e, por fim, 3) a Escala de Explicações da Homossexualidade em que são apresentados quinze itens que descrevem cinco possíveis explicações da homossexualidade, devendo os participantes apontar numa escala de 1 (discordando totalmente) a 7 (concordando totalmente) o quanto concordam com cada um dos itens.

As cinco explicações para a homossexualidade apresentadas no estudo correspondem, de acordo com Pereira, aos princípios em torno dos quais se estrutura a representação dos indivíduos religiosos sobre a homossexualidade, sendo eles: “o biológico, fundamentado na ideia de que a homossexualidade seria uma doença provocada por distúrbios de natureza fisiológica, hormonal ou gestacional; o ético-moral, representado na crença de que a homossexualidade está relacionada com a falta de caráter, de respeito e de valores morais do sujeito; o religioso, que além de demarcar a influência ideológica da religião cristã na vida dos estudantes, coloca o homossexual como uma pessoa que não segue a palavra de Deus, que é fraca espiritual e religiosamente para resistir a tentações; o psicossocial, que organiza

31 Anelyse dos Santos Lira Soares Pereira, *Representações Sociais do Homossexualismo e Preconceito contra Homossexuais*, 2004.

32 Anelyse dos Santos Lira Soares Pereira, *Representações Sociais do Homossexualismo e Preconceito contra Homossexuais*, 2004, p.111.

33 Anelyse dos Santos Lira Soares Pereira, *Representações Sociais do Homossexualismo e Preconceito contra Homossexuais*, 2004, p.51.

as crenças de que a homossexualidade não é doença e que deve ser compreendida em sua totalidade, pois se trata de uma orientação sexual como outra qualquer. Finalmente, o psicológico foi constituído pela crença de que a homossexualidade está relacionada a traumas sexuais vividos na primeira infância”³⁴.

Por meio da escala de rejeição à proximidade, identificou-se que todos os participantes apresentavam graus consideráveis de preconceito, sendo as respostas suficientes para dividir os participantes em dois grupos: preconceituosos sutis e os preconceituosos flagrantes. “Os preconceituosos sutis tenderam a explicar a homossexualidade com base em causas psicossociais, ao passo que rejeitaram as causas ético-morais e religiosas. O grupo de preconceituoso sutil foi formado, sobretudo, pelos estudantes católicas do sexo feminino, com idade mais elevada e com maior tempo de seminário. Os preconceituosos flagrantes mostraram um perfil oposto ao apresentado pelos sutis. Eles foram, sobretudo, protestantes que atribuíram explicações ético-morais e religiosas e tenderam a discordar das explicações psicossociais.

Como conclui Pereira, “os resultados do estudo apresentado oferecem fundamentos empíricos para a hipótese de que as representações que os grupos sociais constroem sobre a natureza dos outros grupos constituem os fundamentos para os posicionamentos preconceituosos contra grupos minoritários”. De maneira que a elaboração de representações sociais de rebaixamento, preconceito e estigma contra homossexuais (e toda comunidade LGBTQIA+) está relacionada com as configurações identitárias, mais especificamente com sua manutenção, que é interdependente dos processos de preservação de relações assimétricas de poder, entre grupos majoritários (cristãos) e minoritários (neste estudo, homossexuais).

Pereira ainda destaca, ao longo da sua análise, que “as funções dessas representações são as de justificar as práticas sociais discriminatórias contra grupos minoritários para preservar a situação de dominação dos grupos majoritários”³⁵, de modo que as representações identificadas possuem uma função de posicionar os sujeitos da comunidade LGBTQIA+ em um lugar simbólico de repulsa, coisificação e vulnerabilidade, tornando-os alvos de múltiplas omissões e violências.

Há ainda um fragmento no trabalho de Pereira que poderia oferecer uma possibilidade de diálogo com a presente discussão sobre o discurso laico e sua capacidade de posicionar os sujeitos socialmente. A pesquisadora, ao tratar do surgimento de diversos grupos religiosos dedicados a práticas discriminatórias de perseguição aos sujeitos homossexuais, comenta a frustração de uma expectativa desenvolvida por teóricos em relação as sociedades modernas e a tolerância. Nas palavras da pesquisadora: “segundo essas teorias, as sociedades ocidentais criaram normas, baseadas nas Declarações dos Direitos Humanos, que coíbem a discriminação explícita de grupos minoritários (...). Ao contrário do esperado, os religiosos

34 Anelyse dos Santos Lira Soares Pereira, *Representações Sociais do Homossexualismo e Preconceito contra Homossexuais*, 2004, p.114.

35 Anelyse dos Santos Lira Soares Pereira, *Representações Sociais do Homossexualismo e Preconceito contra Homossexuais*, 2004, p.110.

parecem orientar seus posicionamentos com base em outro código normativo: A Palavra de Deus. De fato, a Bíblia.”³⁶

O esperado, nas sociedades seculares³⁷, seria o convívio tolerante e igualitário esperado pelas sociedades produzidas a partir da racionalidade moderna. Fenômeno social que não veio a ocorrer, tendo em vista a postura contrária às normas (Constituições, Leis infraconstitucionais e Tratados Internacionais), em nome de uma preferência por posturas violentas, discriminatórias e criminosas, sendo todas estas percebidas pelos sujeitos preconceituosos (cristãos católicos e protestantes, de acordo com o estudo de Pereira) como um movimento representacional legítimo e fundamentado de manutenção de uma pertença identitária a um grupo que prioriza seu código de fé a um código social, numa percepção implícita de incompatibilidade, entre o conteúdo dogmático cristão e os conteúdos normativos constitucionais nas sociedades modernas.

Este movimento representacional percebido como legítimo e fundamentado é, com efeito, a resposta cognitiva inerente às representações; é um agir como resposta buscando a afirmação identitária de repúdio àquilo que se apresenta como contrário ao código de fé. Isto porque uma representação, de acordo com a teoria das RS, é um tipo de saber socialmente partilhado orientadores de condutas, organizadoras dos comportamentos sociais e formadores de identidades. O mesmo se observa por meio da teoria do discurso quando a interação é admitida como resposta desdobrada e interdependente das formas representacionais, suficientes – ambas – para produção identitária.

O modo de representação realizado por religiosos cristãos sobre a comunidade LGBTQIA+ não é um processo simbólico específico deste período, é com efeito, um traço histórico do repertório simbólico brasileiro, derivado dos processos religiosos de formação da sociedade e do imaginário social, por isso, anteriores ao período republicano quando a norma laica foi introduzida no país.

A persistência de tais representações desdobram interações que respondem a esses sentidos, interações violentas de exclusão e extermínio, a reposição continuada e persistente dessas interações condiciona as identidades dos que agredem e dos agredidos, sobretudo no que tange o poder que é distribuído assimetricamente. Nisto, alguns sujeitos (e grupos) podem dizer sobre o outro, objetificando-o pelos sentidos da estranheza e da diferença, do repulsivo e indesejado, posicionando-os no lugar da vulnerabilidade. Enquanto outros, uma vez coisificados, tem sua atuação reduzida no processo de elaboração da representação, em razão dos processos desumanizantes. Uma vez posicionados socialmente à margem, como objetos da interação, não como sujeitos dela, desdobram-se, pela experiência reiterada destas práticas, identidades marginalizadas, subalternizadas e coisificadas.

O discurso laico opera como processo normativo reticente, de modos específicos pelos três poderes (legislativo não legisla para disciplinar uma efetiva separação; executivo não opera políticas públicas para reparação das violências e produção de uma isonomia mate-

36 Anelyse dos Santos Lira Soares Pereira, Representações Sociais do Homossexualismo e Preconceito contra Homossexuais, 2004, p.57-58.

37 o termo secular aplicado neste ensaio diz respeito ao espaço público cujos conteúdos simbólicos são elaborados e partilhados por todos, diferentemente das sociedades cujo imaginário social é marcado por elementos de exclusão e violência.

rial; judiciário não instrumentaliza a norma laica mesmo quando flagrantemente chegam a seu escrutínio questões exclusivamente em matéria laica), deixando que práticas violentas naturalizadas não sejam percebidas nas práticas sociais e novas formas de violências se naturalizem por meio da legitimação. As normas mesmo presentes no ordenamento não são aplicadas suficientemente pelos agentes públicos e, com isso, as práticas sociais se sobrepõem as normas. Os sentidos partilhados determinam as interações em contraposição ao conteúdo instituído pela norma.

Através do discurso laico modos assimétricos de representações são viabilizados nas relações atravessadas pelo elemento religiosos. A igualdade entre as diferentes religiões e entre grupos religiosos e sujeitos e grupos não religiosos não se opera concretamente como anunciado na norma constitucional, viabilizando assim que grupos historicamente hegemônicos perpetuem uma atuação social violenta de manutenção dos estigmas que sustentam relações de poder hierarquizadas em relação à grupos (geralmente minoritários).

Estes movimentos representacionais desdobram modos verticalizados de agir e reagir, interações assimétricas reiteradas, marcadas pela distribuição desigual de poder que restringem e determinam os modos possíveis de ser, conformando as identidades marcadas por privilégios indevidos ou estigmas discriminatórios, configurando-se dessa forma o posicionamento desigual destinado à comunidade LGBTQIA+ no Brasil, somente possível em razão do discurso laico que se manifesta em descompasso ao conteúdo da norma laica.

As práticas sociais discursivas podem reproduzir ou romper com distribuições assimétricas e violentas de poder, para tanto é preciso que as representações centradas na violência (que as legitimam) sejam alteradas, reformuladas a partir das próprias práticas sociais. Nisto, como já dito, o sistema judiciário tem papel relevante, por ser um espaço qualificado de produção de representações (executivo, legislativo e judiciário, reciprocamente).

Neste sentido o poder judiciário, dentre os demais, tem assumido a vanguarda na alteração dos modos de representar, agir e identificar, reconhecendo a necessária igualdade aos sujeitos e comunidade LGBTI+. Observamos isto, quando os indivíduos homoafetivos tiveram reconhecidos o direito ao casamento civil e a união estável, nas mesmas condições dos casais heteroafetivos nos julgamentos da ADI 4.277 e ADPF 132; Quando o posicionamento vulnerabilizante historicamente dedicado aos sujeitos LGBTI+ foi reconhecido como inconstitucional no julgamento do RE 477.554 AgR, sendo reconhecida a importância e urgência na conversão em materialidade da normatividade constitucional; Quando as questões relacionadas às especificidades de gênero, sexualidade e sexo foram juridicamente assentadas no julgamento do RE 670.422 seguindo-se do reconhecimento da condição dos indivíduos transgêneros como sujeitos de direitos na ADI 4.275; Quando foi reconhecida a homofobia como modalidade de crime de racismo, no julgamento da ADO 26.

Boa parte destes julgados foi produzida em um período em que o poder executivo é gerido por grupos radicais e reacionários³⁸ dedicados à práticas antidemocráticas e em algumas circunstâncias a gestão de necropolíticas, inviabilizando a implementação de políticas públicas que caminhem em concordância com o entendimento constitucional segundo o

38 Aqui o ensaio se refere ao governo federal brasileiro que se iniciou em 2019, assumidamente cristão e autointitulado como “terrivelmente evangélico”.

Supremo Tribunal Federal, esvaziando potencialmente a capacidade destas decisões suscitarem uma alteração social substancial nos modos de representar o diferente.

O produto de tais decisões é resultado de uma mobilização social e jurídica da comunidade LGBTQIA+ fazendo chegar aos Tribunais Superiores os atravessamentos discursivos violentos que forjam suas vulnerabilidades e conformam precárias possibilidades identitárias. Assim, em alguma medida, estamos tratando de um movimento equivalente a pressão à inferência para configuração de novas representações, ao forçar parcela da sociedade (minimamente o judiciário) a reelaborar o modo de perceber e interagir com os sujeitos dessa população, levando-os a enxergar as violências e assimetrias naturalizadas. Porém, tais pressões forjadas nos Tribunais não são suficientes para alcançar o interior dos grupos sociais e religiosos (e não religiosos que partilhem das mesmas representações discriminatórias) que seguem confundindo autoafirmação identitária com representações discriminatórias e violentas, isto porque, como dito, seguem reticentes, executivo e legislativo, em produzir políticas públicas que integrem à condição de cidadania plena estes sujeitos historicamente marginalizados.

Além da ausência de políticas públicas como um entrave para o elaboração e naturalização dos modos igualitários/simétricos de representação da comunidade LGBTQIA+ é importante que se destaque a ausência de um enfrentamento jurídico adequado à questão laica, quando se mantém uma prática discursiva laica igualmente reticente, preservando em sua reticência a latente perpetuação do posicionamento dos sujeitos LGBTQIA+ em lugares de vulnerabilidade social.

Ao curso dos julgamentos de todas ações citadas em que foram prolatadas decisões favoráveis ao reconhecimento dos direitos fundamentais dos indivíduos LGBTQIA+, evidenciaram-se também manifestações antidemocráticas e inconstitucionais orientadas para a produção de obstáculos a estes processos de reconhecimento. É imprescindível que se elucide que a despeito de aparentarem, num primeiro momento, legítimas participações populares na elaboração de decisões jurídicas – o que por certo é razoável e desejável em democracias – é, em verdade, a exteriorização de disputas de poder orientadas ao silenciamento e manutenção dos posicionamentos marginalizantes, excludentes e vulnerabilizantes, orientadas pelo dogma privado das religiões. Dito ainda de outra forma, grupos religiosos e não religiosos, intentavam ao curso das ações (retoricamente em nome de uma maioria ou de uma coletividade não identificável), impedir o reconhecimento jurídico de direitos com base em dogmas e moralidade religiosas, tentando entender para grupos externos ao religioso, a força do dogma privado através dos instrumentos estatais judiciais, ampliando indevidamente o alcance de sua normatividade privada/religiosa.

As normas religiosas nas quais se ancoram as perspectivas de tais grupos gozam de legitimidade na medida exata da extensão do grupo privado, sendo ainda observados os limites internos intransponíveis derivados dos direitos e garantias individuais constitucionalmente consagrados, jamais podendo ser cogitados como exigíveis para aqueles que sequer partilhem da mesma fé. Em julgamentos que versavam não sobre temáticas religiosas, mas sim sobre direitos fundamentais de indivíduos e grupos. Buscava-se perpetuar exclusões

através do uso de fundamentos dogmáticos e morais de um grupo privado, o que deveria configurar uma afronta aguda ao sentido jurídico da laicidade.

Tais situações somente são possíveis de ocorrer (e ainda possíveis de se realizar) em sociedades cuja prática social da laicidade é cronicamente destoante do conteúdo normativo laico.

Frisamos ser amplamente possível e necessária a participação de todos os interessados em processos em que se busca uma modificação de tamanha magnitude em temas tão sensíveis, como foram aqueles conteúdos decisórios das ações supracitadas. Todavia, não deveriam prosperar e sequer serem considerados razoáveis num debate público, conteúdos que são capazes de produzir efeitos apenas em espaços privados por serem condicionados à validação da fé. Esta cisão que não é operada no Brasil é precisamente a separação laica que não se operou, a despeito de se afirmar repetidamente a laicidade como um dos princípios constitucionais observados no ordenamento brasileiro.

O descompasso assimétrico entre discurso e norma laicas são suficientes para abrir os espaços simbólicos para manutenção de um vasto leque de violências, todas desdobradas do posicionamento marginalizado e discriminatório destinado aos sujeitos que integram a comunidade LGBTQIA+. Mas esse processo não é um dado inalterável, e as decisões produzidas pelo STF sobre os direitos fundamentais apontam para uma possibilidade concreta de alteração das representações, (inter)ações e identificações intergrupais, sinalizando outras práticas sociais. O que nos convoca a pensar sobre quais mobilizações de sentido ainda são necessárias e escapam ao poder dos juízes e demais agentes estatais; impondo-nos a reflexão sobre o que cabe a cada indivíduo e grupo na elaboração de processos mais equânimes de distribuição do poder e das possibilidades de existência social.

REFERÊNCIAS

- CALILE, Otávio. A homossexualidade e as Representações Sociais: uma revisão de literatura. *Bagoas*: 19:20, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/16243/11959>. Acesso em: nov 2020.
- CATROGA, Fernando. *Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil, uma perspectiva histórica*. 2.ed. Coimbra: Almedina, 2010.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- HUACO, Marco. A laicidade como princípio constitucional do Estado de Direito. In: Riberto Arriada Lorea (Org.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto alegre: Livraria do Advogado, 2008.
- JODELET, Denise. *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- JOVCHELOVITCH, Sandra. *Representações sociais e esfera pública: a construção simbólica dos espaços públicos no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- LOREA, Riberto Arriada (Org.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto alegre: Livraria do Advogado, 2008.
- MOSCOVICI, Serge. *La Psychanalyse, son image et son public*. Paris: Press Universitary de France, 1961.
- NEVES, Marcelo. *A constitucionalização simbólica*. São Paulo: Editoria WMF Martins Fontes, 2011.
- PENA-RUIZ, Henri. *La laïcité*. Paris: Garnier-Flammarion, 2003a.
- PENA-RUIZ, Henri. *Qu'est-ce que la laïcité ?*. Paris: Gallimard, 2003b.
- PEREIRA, Annelise dos Santos Lira Soares. *Representações Sociais do Homossexualismo e Preconceito contra Homossexuais*. Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Ana Raquel Rosas Torres. 2004. 144 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/1915/1/Annelise%20dos%20Santos%20Lira%20Soares%20Pereira.pdf>. Acesso em: nov 2020.
- SANTOS, Maria de Fátima de Souza; ALMEIDA, Leda Maria de. *Diálogos com a teoria da representação social*; Recife: Ed. Universitária UFPE, 2005.

THOMPSON, John B. Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa.
Petrópolis, RJ : Vozes, 2011.



SOBRE OS AUTORES

- Clebson de Amorim Silveira** Professor de Filosofia da Secretaria Estadual de Educação do Amapá (SEED-AP), Professor Formador Núcleo de Capacitação para Gestão Escolar (NU-CGES/SEED). Pós-Graduado em Gestão e Docência no Ensino Superior pela Faculdade de Teologia e Ciências Humanas (FATECH-AP). Sacerdote do Tambor de Mina Djedjê-Nagô. Interesse em temas de pesquisa Religião e Políticas Públicas. E-mail para contato: clebsonsilveira@yahoo.com.br
- Edmar Antonio Brostulim** Bacharel e licenciado em Ciências Sociais pela UFPR, mestrado (interrompido) em Antropologia pela UFPR. Professor de Sociologia nas redes pública e privada do Paraná. Cantor e secretário do Coral Gay de Curitiba.
- Marcos Vinicius de Freitas Reis** Professor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Docente do Curso de Pós-Graduação em História Social pela UNIFAP, Docente do Curso de Pós-Graduação em Ensino de História (PROFHISTORIA). Líder do Centro de Estudos de Religião, Religiosidades e Políticas Públicas (CEPRES-UNIFAP/CNPq). Interesse em temas de pesquisa: Religião e Políticas Públicas. E-mail para contato: marcosvinicius5@yahoo.com.br
- Phablo Freire** Doutorando em Direito pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), bolsista PROSUC/CAPES. Mestre em Psicologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF). Autor dos livros “laicidade ficta, democracia urgente” e “Ética, laicidade e alteridade: desafios contemporâneos para os direitos humanos”
- Thiago Teixeira** Professor da Plataforma Feminismos Plurais e do Departamento de Filosofia da PUC Minas. Mestre em Filosofia pela FAJE. Doutorando em Ciências Sociais pela PUC Minas. Autor do livro *Inflexões ética* publicado pela Editora Senso. Colunista da Revista Senso. E-mail: thiagoteixeiraf@gmail.com
- Washington Luís Kamugenan** Jornalista, Especialista em Comunicação e Informação Educacional. Mestrando em Comunicação Social(UFMG) e Jornalista responsável pela Revista Senso. Iniciado há 13 anos no kandomblé de Nação Angola com a Djina Kamugenan. N'kota(nome que se dá a o médium após sua obrigação de 7 anos), membro do N'zo Atim Oya Oderim, na região metropolitana de Belo Horizonte. Jornalista, Especialista em Comunicação e Informação Educacional. Mestrando em Comunicação Social(UFMG) e Jornalista responsável pela Revista Senso. Iniciado há 13 anos no kandomblé de Nação Angola com a Djina Kamugenan. N'kota(nome que se dá a o médium após sua obrigação de 7 anos), membro do N'zo Atim Oya Oderim, na região metropolitana de Belo Horizonte. Nome que se dá aos terreiros de kandomblé na nação Angola. Pai de santo do terreiro , palavra de origem kimbundo cujo significado se aproxima de pai de todos
- Sérgio Junqueira** Livre Docente em Ciência da Religião; Pós-Doutor em Geografia da Religião; Pós-Doutor em Ciência da Religião; Doutor e Mestre em Ciência da Educação; Licenciado em Pedagogia.

Título: Terreiros, barracões e afetos: leituras sobre a homoafetividade nas religiões afro-brasileiras

Autoria: Clebson de Amorim Silveira, Edmar Antonio Brostulim, Marcos Vinicius de Freitas Reis, Phablo Freire, Thiago Teixeira, Washington Luís Kamugenan, Sérgio Junqueira.

Organização: Marcos Vinicius de Freitas Reis, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira

Projeto gráfico: Nepan Editora

Capa e arte final: Fernanda C. da Encarnação dos Santos

Produção editorial e diagramação: Marcelo Alves Ishii

Revisão de texto: sob a responsabilidade dos autores

Divulgação: Marcelo Alves Ishii

Tipologia: Calisto MT 13/17

Número de páginas: 79

COLEÇÃO ESTUDOS DE RELIGIÃO

LIVRO 1

- Ensino Religioso na Região Norte

LIVRO 2

- Ensino Religioso: um espaço para o laico

LIVRO 3

- Diversidade e Cultura: novos tempos de intolerância?

LIVRO 4

- Ensino Religioso x Ciência da Religião: práticas pedagógicas e a diversidade religiosa no contexto local