

Revista
Latino-americana de

Geografia e Gênero

Volume 12, número 1 (2021)
ISSN: 2177-2886

Diálogo
Movimentos
Sociais

No Candomblé, quem é Homem e quem não é? Práticas Discursivas de Homens Trans

*En el Candomblé, ¿quién es Hombre y quién no?
Prácticas Discursivas de Hombres Trans*

*In Candomblé, who is a Man and who is not?
Discursive Practices of Trans Men*

Kaio Lemos

Universidade da Integração Internacional da
Lusofonia Afro-Brasileira - Brasil
kaiolemosunilab@gmail.com

Como citar este artigo:

LEMOS, Kaio. No Candomblé, quem é Homem e quem não é? Práticas Discursivas de Homens Trans. **Revista Latino Americana de Geografia e Gênero**, v. 12, n. 1, p. 341-367, 2021. ISSN 2177-2886.

Disponível em:

<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rlagg>

No Candomblé, quem é Homem e quem não é? Práticas Discursivas de Homens Trans

En el Candomblé, ¿quién es Hombre y quién no? Prácticas Discursivas de Hombres Trans

In Candomblé, who is a Man and who is not? Discursive Practices of Trans Men

Resumo

Este artigo tem por objetivo entender o encontro e o relacionamento entre a religião afro-brasileira do candomblé e as práticas e experiências dos homens trans que frequentam ou são adeptos dessa religião. Busco também narrar essas práticas e experiências religiosas de homens trans no candomblé e apontar possíveis discriminações vivenciadas por essas pessoas nesses espaços – e, aqui, falo de território –, que muitas vezes são reproduzidas em suas narrativas de posições heteronormativas, cisnormativas e biologizantes. É possível ser um homem trans no candomblé? Sendo um homem trans, é possível vivenciar e transitar nos espaços masculinos? É possível ser um homem trans e ser um babalorixá? Será ogã ou ekédi?

Palavras-Chave: Homens Trans; Religião Afro-brasileira; Candomblé; Performatividade.

Resumen

Este artículo tiene como objetivo comprender el encuentro y la relación entre la religión afrobrasileña del Candomblé, las prácticas y vivencias de los hombres trans que participan o son afiliados a esta religión. También se busca narrar estas prácticas y vivencias religiosas de los hombres trans en el Candomblé y señalar posibles discriminaciones vividas por estas personas en estos espacios que muchas veces se reproducen en sus narrativas de posiciones heteronormativas, cisnormativas y biologizantes. ¿Es posible ser un hombre trans en el Candomblé? Siendo un hombre trans, ¿es posible experimentar y transitar en espacios masculinos? ¿Es posible ser un hombre trans y ser un babalorixá? ¿Es ogan o ekedi?

Palabras-Clave: Hombres Trans; Religión Afrobrasileña; Candomblé; Performatividad.

Abstract

This article aims to understand the encounter and relationship between the Afro-Brazilian religion of Candomblé and the practices and experiences of trans men who attend these celebrations or are followers of this religion. I also try to narrate these religious practices and experiences of trans men in candomblé and point out possible discrimination experienced by these people in these spaces that are often reproduced in their narratives of heteronormative, cisnormative and biologizing positions. Is it possible to be a trans man in candomblé? Being a trans man, is it possible to experience and transit in male spaces? Is it possible to be a trans man and be a babalorixá? Is it ogã or ekédi?

Keywords: Trans Men; Afro-Brazilian Religion; Candomblé; Performativity.

Enití ó tó aiyé wó – Aquele que Veio Experimentar o Mundo

O presente estudo analisa a identidade dos homens trans no candomblé com a finalidade de compreender a subversão das normas de gênero e a construção e/ou desconstrução da normatividade. Busco entendê-las como uma construção histórica e cultural, correlacionando comportamentos, linguagens, performances, performatividades¹, crenças e normas. Dentro desse cenário, trago fatos ocorridos relacionados à história de meus amigos/interlocutores, e também da minha própria experiência de vida, que considero importante para entendermos as definições e explicações que foram tecidas nas artes de viver. Alguns nomes dos interlocutores são reais; em alguns casos, no entanto, foram adotados pseudônimos, devido a não ser possível expor a identidade e a vida de alguns pesquisados, por questões de foro íntimo apresentadas por eles durante a coleta de dados.

Quando iniciei este estudo, no dia 1º de fevereiro de 2018, morava no abrigo Thadeu Nascimento (abrigo para pessoas trans em situação de vulnerabilidade) – assim como o dirigia –, no município de Fortaleza, no estado do Ceará, e mantinha interlocução com pessoas ligadas ao candomblé. Em meio a essa interlocução e convivência, a religião muito me intrigava devido ao seu tradicionalismo, e eu questionava, por questões que ainda não conhecia, sobre o que muitos setores do candomblé pensavam acerca da transexualidade. Conheci o *Egbome*² João Batista, que apresentarei mais adiante, com quem esse diálogo foi iniciado. Em suas visitas ao abrigo, passávamos horas discutindo sobre o candomblé, e eu sempre emendava em nossas conversas a questão da identidade de gênero. Nessa inquietação, busca e desejo de adentrar a religião, fui trilhando os percursos que estão apresentados neste artigo.

Em um segundo momento, iniciei minhas visitas ao Ilê Asé Olojudolá³, do Babalorixá⁴ Aluísio de Aganjú, que também apresentarei mais adiante, onde construí meus primeiros contatos, conhecendo de perto algumas práticas religiosas do candomblé. Minhas visitas eram esporádicas, normalmente aos sábados, vivenciando as festas sociais. Algumas vezes ia só; outras, ia acompanhado.

1 Entendendo performances e performatividades de acordo com Butler (2003b), em "Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade", que rompe com esse enfileiramento anatômico/identidade de gênero/desejos, e que gênero está tanto nas performances (no que se vê) como nas performatividades (no que é autoafirmado), e que tudo é uma construção cultural que constrói e desconstrói o modelo cisheteronormativo dominante – chamo de cisheteronormativo dominante as práticas e experiências de pessoas cisgêneras e heterossexuais como uma norma centrada –, na qual as corporalidades fogem da malha normativa e desconstróem as dicotomias biológicas e de gênero.

2 *Egbome*, em yorubá, significa irmã/irmão mais velho. Torna-se Egbome depois de 7 anos de feitura no candomblé.

3 Em yorubá, significa: ilé = casa; asé = energia, força; olo = senhor que vê; dola = riquezas.

4 O significado e tradução do título Babalorixá é "pai dos segredos do Orixá". Baba = pai; olo = segredo; Orisà = Orixá. Disponível em: <<https://candombles.blogspot.com/2016/11/babalorixa-yalorixa.html>>. Acesso em: 13 ago. 2018.

Em um terceiro momento, resolvi fazer uma busca a fim de constituir minha rede de interlocutores permanentes e estabelecer o universo de estudo a ser aprofundado. No dia 2 de junho de 2018, iniciei um mapeamento de casos de homens trans no Brasil que frequentam e/ou são adeptos do candomblé, com o objetivo de analisar não só um quantitativo, mas também as práticas discursivas, e, principalmente, conseguir chegar aos homens trans do Ceará – especialmente os de Fortaleza –, e estabelecer uma aproximação. Essa busca se deu na rede social *Facebook*, através da qual os convidei para uma aproximação mediante uma outra ferramenta: o *WhatsApp*. Diante do meu convite, 75 homens trans do Brasil se manifestaram – isso até onde a postagem pôde chegar –, deram seu número de telefone e fizeram comentários sobre a importância desse diálogo.

No mesmo dia, criei um grupo no *WhatsApp* chamado “Homens trans no candomblé”, no qual consegui juntar 19 homens trans de todo o Brasil – lembrando que esse número representa o que a busca na postagem do *Facebook* indica, que é atingir um número estimativo e dar procedimento a um diálogo aproximado. Desses 19 homens trans do grupo, quatro, contando comigo, são do estado do Ceará, sendo que um deles não é natural do estado. Mesmo assim, acho muito importante relatar sua trajetória neste estudo para entendermos como e quando acontece a subversão das normas de gênero e a construção e/ou desconstrução da normatividade. Ao total, são esses cinco homens trans aos quais vou me dedicar, a fim de compreender suas práticas e experiências vivenciadas e discursivas.

Em um quarto momento, no dia 4 de junho de 2018, iniciei um diagnóstico através da ferramenta *Google Docs*⁵, que será apresentada com mais detalhes na metodologia. Tratava-se de um questionário que pretendia buscar um pouco mais das informações de que eu precisava, por meio de perguntas e respostas sobre o candomblé e as vivências trans. Nesse diagnóstico, conversei com 19 homens trans do Brasil. O mapeamento abrangeu um pouco mais em relação às religiões de matrizes africanas, não apenas o candomblé. Esse mapeamento tinha como objetivo saber mais sobre as práticas e experiências dos homens trans nas religiões afro-brasileiras de matrizes africanas, problematizar as questões de gênero e religiosidade e discutir o pertencimento dos homens trans nesses espaços, especificamente no território⁶.

Em um quinto momento, no dia 27 de junho de 2018, iniciei uma experiência profunda de imersão no campo. Ou seja, a partir dessa data, comecei a morar no Ilê Asé Olojudolá, e dei início à manutenção de um diário de campo. Apresento, aqui, os interlocutores deste estudo: quatro homens trans

5 Disponível em:

<<https://docs.google.com/forms/d/1r98iRMF06bQmtxQI3GZcAkNM2Z5trY4ULcHmCLnfOa8/edit>>. Acesso em: 4 jun. 2018.

6 Foucault apresenta o território como um espaço que evidencia modificações através do controle social e da soberania, que limita as questões territoriais, disciplina as corporalidades e mantém a normatividade. Todos esses processos passam por transições do que é entendido como moderno para o pós-moderno, formulado pela biopolítica (FOUCAULT, 2008), que são mecanismos definidores dos aspectos biológicos humanos manipulados pela política e o poder, e/ou como uma forma que “se buscou racionalizar os problemas colocados para a prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes enquanto população: saúde, higiene, natalidade, longevidade e raça” (FOUCAULT, 2008, n.p.).

do estado do Ceará, um homem trans que não é do estado do Ceará, uma travesti do estado do Ceará, o Babalorixá Aluísio de Aganjú, o Babá kekeré⁷ Domingos e o *Egbome* João Batista.

Akére finú sogbón (aquele que é pequeno, mas com a mente cheia de sabedoria): homem trans, 24 anos, biólogo. Seis meses de abian⁸ e seis meses de iniciado.

Titun (novo): homem trans Pré-T⁹, 19 anos, trabalha em uma empresa que vende planos de saúde. Um ano de iniciado.

Jagunjagun (guerreiro): homem trans, 40 anos, assistente social. Quinze anos de iniciado.

Gidigbô (grande): homem trans, 37 anos, operador de telemarketing. Quatro anos de iniciado.

Kaio Lemos: homem trans, 39 anos. Bacharel em Humanidades pela Unilab¹⁰. Bacharel em Antropologia pela Unilab. Especialista nos Estudos de Gênero e Sexualidades pela UFC¹¹. Mestre em Antropologia pela Unilab/UFC. Presidente e fundador da ATRANSCE¹². Diretor e fundador do abrigo Thadeu Nascimento¹³. Quatro meses de abian. Iniciado no dia 17 de agosto de 2018.

Ayélo (energia do ar): travesti, 47 anos. Não terminou os estudos. Trabalha vendendo cosméticos. Oito anos de iniciada.

Babalorixá Aluísio de Aganjú: homem cis, 60 anos, ex-marítimo. Sacerdote candomblecista de Xangô. Vinte e nove anos de iniciado e quatorze anos de Babalorixá.

Babá kekeré Domingos: homem cis, 44 anos, formado em contabilidade. Babá kekeré de Xangô. Quatorze anos de iniciado e oito anos de Babá kekeré.

Egbome João Batista: homem cis, 48 anos, formando em Pedagogia. *Egbome* de Xangô. Quatorze anos de iniciado e oito anos de *Egbome*.

“Você não Entra no Candomblé, o Candomblé que entra em Você” – Akére finú sogbón

A frase com a qual inicio esta seção é uma frase muito falada e muito ouvida entre os adeptos do candomblé como fonte de inspiração e de convicção desse encontro religioso. Gostaria de começar problematizando-a e apresentando-a sob a luz da psicanálise, que fala de uma motivação humana exercida através da fé. Questiono da seguinte forma: se é o candomblé que

7 Palavra em yorubá que significa “pai pequeno”. Ele é a segunda pessoa do Babalorixá.

8 Palavra em yorubá que diz respeito a pessoas não iniciadas.

9 Usa-se o termo Pré-T quando um homem trans ainda não iniciou ou não pretende iniciar os processos transitórios referentes à hormonioterapia, ou seja, pré-testosterona.

10 Unilab - Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira.

11 UFC - Universidade Federal do Ceará.

12 ATRANSCE – Associação Transmasculina do Ceará.

13 Abrigo Thadeu Nascimento (abrigo para pessoas trans em situação de vulnerabilidade). Esse nome foi dado em homenagem a Thadeu Nascimento, homem trans e negro da Bahia, que morava sozinho e teve sua casa invadida. Foi brutalmente violentado e assassinado.

entra em você, e quando esse “você” é uma pessoa trans – especificamente homem trans, sujeito deste estudo –, o candomblé está entrando, então, nesse homem trans? Ou seja, por essa lógica – de que é o candomblé que entra em você e não você quem entra no candomblé –, quem teria que se adaptar à situação? Seria a religião que teria que se adaptar às práticas e experiências dos homens trans ou os homens trans que deveriam se adaptar às práticas e experiências religiosas do candomblé? Ou ambos?

Por um lado, se o candomblé e suas práticas se adaptassem ao sujeito, o homem trans não precisaria se preocupar e/ou buscar ser aceito, pois seria a religião quem “entraria”. Ao ouvir que “o candomblé entra em você”, é perceptível e lógico todo um conjunto de práticas religiosas, de Babalorixás, Ialorixás¹⁴, de filhos e filhas de santo, e até mesmo dos orixás¹⁵ em processo de aceitação desses sujeitos, criando uma lógica de harmonia nos terreiros. Mas e quando isso não acontece? E quando essa frase entra em conflito em relação às pessoas trans? Essa frase é meu ponto de partida, pois muito me instigou a buscar a presença, as práticas e as experiências dos homens trans no candomblé. O homem trans “entra no candomblé”? Ou o candomblé “entra no homem trans”?

Às 14h35 do dia 21 de agosto de 2017, que foi um dia de muito trabalho, eu estava me preparando para mais uma jornada LGBTQI+¹⁶, em busca de políticas públicas para a população LGBTQI+ na Coordenadoria Municipal de Fortaleza da Diversidade Sexual. Recebi a ilustre visita de uma grande amiga de luta, identificada neste artigo pelo nome fictício Ayélo¹⁷, que representa essa energia que pairava no ar no momento em que o diálogo foi estabelecido. Ela é travesti e é adepta do candomblé, no terreiro de nome fictício Abidugun¹⁸, em Fortaleza.

Em uma de nossas conversas, falávamos sobre ser mulher e ser homem trans¹⁹ no meio religioso, especificamente no candomblé, e pontuávamos a questão do radicalismo e do fundamentalismo muito forte e presente em outras

14 Yalorixá é "mãe dos segredos do Orixá". Ya = mãe; ola = segredo; Orisà = Orixá. Disponível em: <https://candombles.blogspot.com/2016/11/babalorixa-yalorixa.html>. Acesso em: 13 ago. 2018.

15 O significado da palavra Orixá: “dono da cabeça” (Orixá = Ori + xá – Dono da cabeça, Força da cabeça, Luz da cabeça). Disponível em: <https://www.juntosnocandomble.com.br/2012/01/o-que-e-orixa.html>. Acesso em: 13 ago. 2018.

16 Sigla utilizada pela comunidade de forma política. Os significados das letras são: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, Queers, Intersexo, e o + representa outras pluralidades que ainda não se apresentaram na sociedade, politicamente falando.

17 Palavra Bantu (dicionário kibundu), que significa “energia do ar”. Disponível em: <https://luizpaixao.wordpress.com/bantu-angola-dicionario-kibundu/>. Acesso em: 14 nov. 2017.

18 Palavra da língua yorubá, da Nigéria, que significa “nascido antes da guerra”.

19 Trans: termo utilizado pelas pessoas transgênero. Pessoas que realizam algum ou alguns tipos(o) de transição(ões) como transição social (uso do nome social), hormonioterapia e cirurgias. É um termo bem amplo, usado para falar de uma diversidade de pessoas cujas trajetórias, práticas, experiências e corpos não são os mesmos aos quais foram atribuídos em seu nascimento.

religiões, como o catolicismo e os pentecostais, com relação à transexualidade, e sobre o ser divino cultuado e adorado por essas religiões, que criou o homem e a mulher cisgênero²⁰ – e o que fugisse dessa regra era tido como inaceitável.

Ela me falou de sua religião e de suas vivências espirituais, já que, por muitos anos, frequentava, assistia, envolvia-se e era envolvida dentro do candomblé. Em sua fala, fiquei muito surpreendido quando a ouvi dizer:

A transexualidade no terreiro, nas pautas, não pode ser moldada de outra forma, entendeu? Porque é daquele jeito que te falei. Pela natureza, homem é homem, mulher é mulher, não pode ser de outra forma, porque é desde a África. (Ayélo, 6 set. 2018).

Nesse momento, o cenário é sentido e visualizado não só pela tradição, mas também pelo discurso da natureza biológica, do homem e da mulher cisgênero, daquele e daquela que são aceitáveis ou que são entendidos nas categorias homem e mulher pela religião. Achando que tinha ouvido tudo sobre exclusão, surpreendo-me mais uma vez quando ela continua:

Nós não podemos mudar a "natureza", Kaio, infelizmente. O candomblé, ele ainda é muito rígido em algumas coisas, você está entendendo? O candomblé do Gantois²¹ onde cultuo, que é direcionado pelo meu pai de santo, lá não existe forma de distorcer a situação, entendeu? Infelizmente. Não é por preconceito, é porque infelizmente a gente não pode distorcer a "natureza", tu estás entendendo? Porque é assim, é uma coisa muito nova para a "natureza" aceitar; não aceitar a sexualidade, e sim aceitar a transformação do gênero, entendeu? Aí é muito complicado, meu amigo. (Ayélo, 6 set. 2018).

Tentando compreender seu depoimento, pensei se deveria escrever sobre essa não aceitação religiosa denunciada por ela em suas palavras referentes às pessoas que não são cisgênero, e se existe, de fato, essa não aceitação. Com o desenvolvimento da interlocução, passei a querer, também, compreender como essa religião vê os homens trans e como me vê, sendo eu um homem trans que possui relações rituais com esta. Essas palavras vindas diretamente de uma travesti não me pareciam ser palavras de aceitação e de inserção, e isso muito me incomodou. Procurei refletir sobre os terreiros de candomblé e sobre as diversas histórias que ouvi falar acerca da presença dessa “diversidade” em uma religião aberta à diversidade sexual (RIOS, 2011; SOGBOSSI, 2011; MESQUITA, 2004). Ouvir falar desse imaginário, dos argumentos ancorados na cosmovisão dos princípios, símbolos e rituais do candomblé, apresentando a presença dos seres divinos, e dos orixás que se acomodam e recebem os

20 Cis: termo derivado de cisgênero, significando pessoas de práticas e experiências contrárias das pessoas trans, ou seja, pessoas que se identificam e se reconhecem como homens e mulheres biológicos e sujeitos sociais e culturais, e não pretendem fazer nenhum tipo de transição.

21 Gantois é o sobrenome de um francês que casou com mãe Menininha. O terreiro de mãe Menininha recebe o nome de Gantois em homenagem ao esposo, que comprou e doou a fazenda.

elementos performáticos e de performatividades do universo feminino e masculino (orixás metá-metá)²², instigaram-me a buscar compreender o relacionamento entre a religião e a transexualidade nos terreiros de candomblé.

Em duas visitas que fiz ao terreiro de candomblé de nome Chinouyazue²³, em Fortaleza, observei que as figuras femininas e masculinas são compreendidas e explicadas em diálogo com o que chamamos de normatividade de gênero – sexualidades e práticas ritualísticas e simbólicas da cosmovisão religiosa. Essas figuras, quando possuídas pelo orixá, manifestam características comportamentais e de gênero durante o momento de "transição espiritual" – palavra utilizada por alguns dos meus interlocutores e adeptos da casa, enquanto conversávamos nos referindo à passagem transitória do momento carnal, em que se deixa de ser quem você é como ser humano para se tornar o ser espiritual orixá.

Percebo que essa expressão – "transição espiritual" –, muito utilizada por eles, tem uma conotação bastante aproximada à expressão que nós, pessoas trans, utilizamos – "transição de gênero" – quando falamos dos nossos processos transitórios, sobre transicionarmos de um corpo para outro, ou de um lugar para outro. A palavra transição tem um forte sentido, a saber, o de que nada é imutável ou permanente. Isso nos instiga a entender os processos de "modificações", "construções" e "desconstruções" de algo ou de alguém. Tal expressão, ao ser falada, pronunciada e/ou utilizada no meio religioso, leva-nos a pensar em processos de "construções e/ou desconstruções religiosas", em que se é tomado e introjetado em outro espaço, vivenciando novas experiências espirituais.

Esses processos me fazem lembrar o que Botelho e Stadtler (2012) pontuaram em seus escritos. Para eles, no candomblé, não é privilégio ou vantagem – se assim pode-se dizer – a manifestação de divindades femininas (yabás)²⁴ pelas mulheres, pois também há homens que passam pelo transe dessas divindades, assim como as mulheres também podem manifestar divindades masculinas. Isso se dá porque tanto homens quanto mulheres são possuídos pelo orixá e, muitas vezes, o gênero do orixá não é o mesmo gênero do iniciado. Nesse sentido, o ritual possibilita um processo de "desconstrução" no que tange aos aspectos biológicos, de gênero e religiosos: um processo de "transição espiritual". Rios (2011, p. 288) nos lembra de que, no candomblé, “as pessoas podem ser, indistintamente, de sexo e orientação sexual, filhos de deuses e deusas, yabás, oborós²⁵ e metás”.

Contudo, mesmo o candomblé sendo uma religião conhecida pelos

22 Disponível em: <<http://www.vetorial.net/~rakaama/o-logunede.htm>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

23 Palavra da língua Shona, de Zimbábue, que significa “voltará novamente”.

24 A palavra yabá quer dizer “Mãe Rainha”, e, na África, era um título apenas atribuído aos orixás Iemanjá e Oxum. No Brasil, estendeu-se a todos os outros orixás femininos. Disponível em: www.axeileoba.com.br/index.php/2015/07/24/yabas-as-orixas-femininas/. Acesso em: 10 dez. 2018.

25 A palavra oboró é um título apenas atribuído aos orixás masculinos. Disponível em: <<https://www.axeileoba.com.br/index.php/2015/07/24/yabas-as-orixas-femininas/>>. Acesso em: 10 dez. 2018.

processos de inclusão social – como no caso das pessoas homossexuais –, ainda assim, está ancorada nas bases do binarismo, ou seja, no entendimento de um homem e de uma mulher cisgênero, mais especificamente, de mulheres de vagina e homens de pênis, parecendo prevalecer esse corpo biológico e não mais a natureza dessas pessoas, fugindo do diálogo de identidades de gênero, conforme se pode perceber nas seguintes falas dos interlocutores:

Olha, o fulano de tal (homem trans), foi feito de ekédi²⁶. Ele não pode mais ser tirado de dentro de um roncó²⁷ relacionado a um homem, porque ele foi tirado como mulher. É a "natureza". Ai hoje existe um impasse dele com a religião. Vamos assim dizer: não é o pai de santo, e sim a religião de querer mudar uma coisa que não pode ser mudada, infelizmente. Meu pai de santo é uma pessoa altamente de cabeça feita, estudioso e tudo mais, mas a religião e a "natureza" não permitem. (Ayélo, 9 ago. 2018).

Essa ideia de que ekédi é só mulher [cis] e ogã é só homem [cis] é uma ideia baseada em preceitos que têm uma ideia cisheteronormativa e patriarcal histórica, mas a religião se baseia em divisões de gêneros, e orixá não é humano, então orixá não se encaixa e não trabalha nas nossas maneiras de humanização; a gente que coloca o orixá em nossas maneiras de organizações. Essa ideia que ekédi é mulher [cis] é uma ideia biologizante, de que mulheres é quem têm útero, só que não é considerado que mulheres que não têm útero não podem ser ekédi, e existem mulheres sem úteros que são ekédi, mulheres cis, inclusive, então é bem questionável essa tradição. (Gidigbò, 9 ago. 2018).

Diante desse cenário, gostaria de adentrar na discussão relacionada aos processos de performatividades (BUTLER, 2003a) afirmando que os homens trans apresentam performatividades de gênero masculino, e que, mesmo dentro desse binarismo, estão deslocados do modelo normativo binário, mais conhecido como “macho”. Segundo Butler (2003a), existe uma construção social e cultural instituída pelo poder normativo tanto das sexualidades quanto do binarismo biológico relacionado às identidades de gênero.

Essa construção normativa de padrões impostos de "natureza biológica" diz que o macho tem pênis e a fêmea tem vagina, e, automaticamente, tal padrão se relaciona com os papéis sociais do homem e da mulher, do masculino e do feminino, impregnado por essa ordem de "natureza biológica", resumindo, assim, a figura do homem a um pênis e a da mulher a uma vagina. O empenho

26 *Ekédi* é uma palavra com origem na língua yorubá. É, antes de tudo, uma pessoa eleita para cuidar dos orixás da casa. Seu nome varia conforme a nação em que a pessoa foi feita. Elas não entram em transe, não incorporam, precisam estar acordadas para exercerem sua função. Ela dança com o santo do zelador da casa, enxuga seu rosto, ajuda os orixás a se vestirem, cuida das roupas de santo e dos demais utensílios pertinentes a ele, cuida dos pertences pessoais do zelador da casa, conduz os orixás manifestados em suas filhas e seus filhos, recolhe-os e desvira-os.

27 *Roncó* é um quarto ritual ao qual somente as/os iniciados têm acesso, onde passarão de sete a vinte e um dias durante o período de iniciação.

teórico de Butler (2003a) está em apresentar a pluralidade social tanto em relação às práticas sexuais quanto às diversidades de identidades de gênero, anulando a forma cisheteronormativa e declarando que essa norma não passa de um conjunto de signos sociais e dogmáticos que podem ser transgredidos e desconstruídos.

Os homens trans são exemplo de um grupo social construtor e desconstrutor desses espaços e dessa normatividade, mas, ao mesmo tempo em que transitam nesses diferentes espaços, por conta da norma padrão cisheteronormativa, muitas vezes são excluídos de outros espaços. Falar dessa performatividade é lembrar o que Butler (2003b, p. 58) escreveu sobre o assunto:

[...] é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser.

Buscar entender um pouco mais sobre a questão da natureza biológica e do viver social em suas performances e performatividades entre homens e mulheres é buscar entender esse “ser natural” e suas práticas discursivas, o que nos remete a refletir que Ruth Benedict (2013)²⁸, em seus estudos, faz o exercício de comparação entre três povos e pontua as questões relacionadas às subjetividades e diferenças entre homens e mulheres em suas práticas discursivas. Ela analisa uma perspectiva de possibilidades e explicações de como funcionam as subjetividades, performances e performatividades ligadas ou conectadas ao fator biológico de que as mulheres se comportam de uma forma e os homens de outra forma, sempre relacionando essas diferenças a determinantes biológicos.

Ruth Benedict (2013)²⁹ vai discutir, em "Padrões de cultura", a figura do Berdach, um sujeito. Apesar de considerar essa figura como “anormal” ou socialmente “desajustada”, ela também configura esse sujeito como alguém que desafia os padrões, que é enigmático, um ser que nasceu biologicamente masculino, que se veste, que se performatiza no feminino e que desempenha funções femininas, fazendo o contrário do esperado, do normativo e do que é ensinado, mesmo vivenciando espaços da margem, ou seja, não estando no ciclo da sociedade. Pontuar esse sujeito em uma situação marginal é pontuar que não está completamente na marginalidade, que ele transita, e que, mesmo nessa marginalidade considerada “anormal” e “desajustada”, ele pode adquirir nessa sociedade funções consideradas superiores como, por exemplo, ser um xamã; assim, a sociedade desenvolveria formas de acomodar essa figura ou haveria um assujeitamento desse sujeito em pertencer a essa sociedade em sua conjuntura. O quadro do “desajustado” apresentado pela autora não está só para a figura do Berdach, mas também para as pessoas que passam por transe, que vivenciam essa “anormalidade” por transitar no mundo dos vivos e dos mortos. Nesse sentido, é uma pessoa que está acima das convenções, mesmo marginalizada, seja por processos de empoderamento ou até mesmo pela

28 Originalmente publicado em 1934.

29 Originalmente publicado em 1934.

própria sociedade, que associa essa figura a uma aura diferente, e acaba sendo valorizada nesse sentido.

Além dos questionamentos relacionados à natureza biológica e aos corpos, performances e performatividades neste estudo, é de grande importância entendermos os espaços e territórios onde esses corpos transitam. Quais corpos podem e/ou devem ocupar determinados espaços? Que espaços ocupam ou não ocupam os corpos que vivenciam essa natureza biológica, mas transicionando/transacionados em seu ser e em suas performances? Qual a lógica das performances e performatividades no diálogo territorial? É possível transitar em sua identidade de gênero em determinados espaços? E quando esses corpos não ocupam nenhum espaço a não ser o normativo? Quando estar no limite ou quando estar em dois estados diferentes na liminaridade?

Nas Fronteiras da Liminaridade e/ou no Limiar da Liminaridade

Arnold Van Gennep (2018), em "Os ritos de passagem", apresenta o cenário da liminaridade ou dos processos de reintegração social, assim como Victor Turner (2005)³⁰, em "Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu", também fala sobre a liminaridade, suas características vivenciadas pelos ritos e o que ele entende como possibilidades de transformação social. As abordagens teóricas buscam entender essa lógica, essas realidades marcadas pelos processos de dualidades ou dicotomias através das relações sociais, que estão sempre em conflitos dentro das estruturas. Contudo, segundo a observação feita por Turner, os processos contraditórios também são analisados. Ainda de acordo com o autor, o conceito de liminaridade busca entender características evidenciadas pelos ritos estabelecidos dentro das estruturas, que se opõem a realidades sociais, mas geram processos de "transformação social", causando "crises" nas práticas discursivas. As performances e performatividades fazem parte desses conflitos evidenciados pela liminaridade, e vão de encontro ao rompimento do "ser natural" social, modificando as estruturas.

Um olhar apurado em relação a essas performances e performatividades dentro dos processos de liminaridade nos faz ver uma realidade avessa e conflituosa do viver social estático e imutável. Os processos contraditórios estão para além da realidade social e vivenciam a negação e o conflito. Em que momento acontece esse conflito e essa negação? Acontece quando uma determinada estrutura se vê na condição de negada por outra estrutura, e inicia um processo liminar de direitos. A estrutura considerada subalterna se opõe às demais, e, então, surgem os conflitos. Segundo o conceito de liminaridade desenvolvido por Turner em relação à sociedade Ndembu, do noroeste da Zâmbia, na África Central, essa questão está ligada aos ritos de passagem. Em seus estudos, Turner (2005)³¹ buscou uma conexão do conceito de liminaridade relacionado às performances e performatividades dos homens trans nos terreiros de candomblé que vivenciam rupturas conceituais, físicas e territoriais. Na sociedade normativa, tudo é explicado através de um modelo padrão ou da fórmula "natural", e isso torna-se parte da cultura, ou seja, a

30 Originalmente publicado em 1967.

31 Originalmente publicado em 1967.

norma e a dinâmica cultural são responsáveis por todos os processos de construção e/ou desconstrução social.

A transição desconstrói o cotidiano. É o contrário do imposto pela sociedade e suas normas, e vou mais além: é o contrário de uma linguagem simbólica, ou também contrário ao “manual cultural” (TURNER, 2005, n.p.)³². Essa ruptura de regras e normas que são criadas, vividas e acreditadas, quando desconstruídas, dão lugar a um novo fenômeno chamado por muitos de “transformação”, “revolução” e – por que não? – “transição”, até porque esse processo não rompe tradição e nem representação no mundo, mas se desloca e recoloca um fato extraordinário e de grande importância para as relações sociais. Nesse sentido, a transição e suas construções/desconstruções produzem conflitos, contradições e incômodos, pois escapam da malha do que chamam de “sentido de percurso”, e escapam mais ainda do “natural”, que está ligado à “natureza biológica”.

Os processos transitórios produzem um olhar diferenciado e apurado, pois é através desse fenômeno que percebemos três situações: 1) existe uma estrutura normativa regendo todos os comportamentos e a linguagem simbólica, quem pode e quem não pode, quem é e quem não é etc.; 2) outras estruturas para além dessa, que rege e que sempre está no lugar de assujeitamento da estrutura dominante, mas que cria seus mecanismos de vivências e de práticas discursivas; 3) como essas estruturas se relacionam ou não em suas características específicas e constitutivas. A transição marca o ser social quando reivindica e torna legítimo seu discurso; agora, aos indivíduos que vivenciam essa realidade de construção/desconstrução, cabe a eles muitas disposições, pois, como bem observou Turner, não somente nasce um novo ser social como se modifica toda uma ontologia através de sua trajetória.

Um outro ponto importante sobre a transição é o de que, quando ela acontece, já não é mais com um único ser, um único indivíduo, e sim com toda uma cultura e suas estruturas hierárquicas e de posições sociais, mas, como eu já havia dito, toda transição nasce no conflito, nas contradições, dificuldades e, principalmente, na dor, podendo gerar até mesmo violências e características ditas como “anormais”. Quando falo “anormal”, estou falando daquilo que não faz sentido para a sociedade normativa, pois foge da regra e da lógica de uma linguagem simbólica normativa, daquilo que não foi ensinado e muito menos aprendido. E quando falo de violências, não me refiro unicamente à violência física; esta pode ser a menos evidenciada nesse espaço apresentado, porém, o que se vê é negação, silenciamento e não-pertencimento do sujeito.

Nos estudos de Arnold Van Gennep (2018), onde fala de ritos de passagem, ele apresenta esse cenário de mudanças evidenciado em três pontos principais construídos em um conjunto de lógica, que são: a “separação” – quando o ser, em sua ritualística, aparta-se de suas antigas práticas e crenças, principalmente práticas do convívio social; a “transição”, que o autor apresenta como um momento liminar, onde a ontologia é a base dessa “transformação”; e, por último, a “incorporação” de um novo estado, de uma nova prática, de um novo ser, ou, como supõe o autor, pode ser entendido também como uma reincorporação, que não é mais uma nova prática, um novo estado ou um novo

32 Originalmente publicado em 1967.

ser, mas um “novo” na incorporação social, para a prática social, sendo mais preciso uma inclusão de práticas dessa “incorporação”.

Todos esses processos são complexos, e, para vivenciá-los, é preciso que estejam validados e diferenciados; só assim os conflitos, as contradições, o binarismo e as linguagens simbólicas que são estenotipadas e “anormais” se distanciam e se desconstroem. Também não se pode desconsiderar que vivenciar os processos transitórios é vivenciar tabus sociais, críticas e incompreensões. Quando Van Genep (2018) apresenta o cenário do rito de passagem dessa transição, ele não esconde as crises: ao contrário, deixa claro que a transição desse ser não se desfaz de um estado para outro como num passe de mágica, mas que não se passa para uma nova condição sem antes viver a liminaridade, esse “não-lugar”, esse “não-pertencimento”, esse “alguém-ninguém”. Ele ainda afirma que essa liminaridade é, também, construção social, e que expressa justamente aquilo que a sociedade não quer, não pensou, não criou, não entende e, conseqüentemente, rejeita. O que se entende por liminaridade? Que lugar é esse “não-lugar”? O que significa “não-pertencimento”? E existe o “alguém-ninguém”?

Em minhas observações, no que ouvi e senti dos meus amigos/interlocutores, trazendo em voga também minhas vivências como homem trans candomblecista, percebo, em um primeiro momento, que a liminaridade não é só um estado territorial, de comportamento, signos e significados, mas que ela está envolta de uma expressão cultural que permite expressões de "natureza identitária" quando se posicionam, e que ela permite mudanças – ou, mais precisamente, construções/desconstruções. Esse lugar/expressão chamado de liminaridade é lugar/expressão de criação, e produz dinâmicas culturais. Assim como Victor Turner (2005)³³ e Arnold Van Genep (2018) se debruçaram para entender os processos de liminaridade como fenômenos de características e de dinâmicas culturais, entrego-me a esta escrita teórica, nesta prática discursiva e nas artes de viver, a fim de buscar entender a liminaridade através dos estudos de performances e performatividades.

As pessoas trans que vivenciam a liminaridade criam seus mecanismos de estrutura, de organização, de luta, de defesa e de artes de viver. Nesse sentido, criam o que Turner chama de *comunitas* (TURNER, 1974, p. 118), e que as pessoas trans chamam de comunidade trans. O conceito e a estrutura de *comunitas*, para Turner, sugerem quebra de tradição e, conseqüentemente, geram a contradição e a apresentação de outras estruturas que não sejam a dominante ou a normativa (TURNER, 1974, p. 130). Percebe-se um processo de rejeição social em relação à liminaridade a partir do momento em que ela produz todo esse conflito e desconexão do dito “natural”, e quando a dita *comunitas* ou comunidade toma voz e força, emergindo em sua estrutura, vivenciando conflitos, tais como o de construir/desconstruir a dita coerência social ou assujeitar a liminaridade a esse “não-lugar”, “não-pertencimento”, “alguém-ninguém”. Pensar liminaridade é difícil pelo fato de ela construir/desconstruir o fazer social em políticas.

A condição da liminaridade é o fato de estar em uma posição que não é no

33 Originalmente publicado em 1967.

lugar X e nem no lugar Y, não está num lugar e nem em outro. Considerando a visão binária, o homem trans pode ocupar uma situação de liminaridade que pode resultar em vantagens nessa sociedade que está sendo analisada aqui neste trabalho, no candomblé. A questão da liminaridade me faz lembrar uma situação minha, vivida em campo, que será relatada mais adiante, referente à tentativa de encontrar um “lugar” para mim quando me iniciei, lugar esse que foi pensado entre as autoridades da casa.

Uma outra forma que encontrei para entender a liminaridade foi através de metáforas, mais especificamente através de dois símbolos: um copo d’água e um sorvete. O primeiro: imaginemos uma pessoa tomando um copo d’água. Na medida que se toma um copo d’água, a saliva se mistura na água; depois, ao engolir essa mesma saliva que está misturada na água – ou, em um outro exemplo, o ato de beijar alguém –, em nenhum momento existe a repulsa ou a separação entre água e saliva, o que nos faz pensar nos processos de liminaridade. De que forma? No momento que se toma o copo d’água e se resolve cuspir dentro deste, cria-se uma repulsa, e, de imediato, uma rejeição por essa água, não se bebe mais dessa água. Esse processo ganha um novo território, um novo sentido, uma nova trajetória, pois sai da considerada trajetória dita “natural”, ou seja: o lugar da saliva é na boca e não na água do copo, e ganha um novo sentido, um sentido de sujeira e até mesmo de “anormal”, por sair do percurso. Mas a saliva está ali no copo de água, ela existe em um local, em estrutura e em sentido. Ela existe em estado de liminaridade. Uma segunda situação é a metáfora do sorvete. Estou tomando meu sorvete. Para mim, o sorvete é limpo e gostoso, mas, se cai um pouco de sorvete na minha camisa, falo que ele “sujou” minha camisa. Aquele sorvete que eu segurava, bom e gostoso, quando sai da minha mão e vem para minha camisa, adquire outro sentido: ele passa a ser considerado sujeira. Essas duas situações ilustram a liminaridade. Quando algo sai do lugar esperado e considerado “normal”, esse percurso toma outro sentido, entra no caminho do perigoso, sujo e anormal.

Mary Douglas (1996), em "Pureza e perigo", diz que a ideia de perigo está ligada à ideia de sujeira, que está ligada à ideia de “fora do lugar”. Quando algo está fora do lugar, torna-se algo sujo, e isso cria uma situação de medo e de perigo, chegando até mesmo à anormalidade. A saliva no copo está sujando a água por estar “fora do lugar”. O “lugar” da saliva é na boca; se ela está “fora do lugar”, muda tudo. O exemplo do sorvete segue o mesmo raciocínio. Tudo isso tem a ver com a ideia da liminaridade, aquilo que não está no lugar previsto que era para estar. Assim como a figura do Berdach é uma figura liminar, o orixá é uma figura liminar, a travesti é uma figura liminar, mulheres e homens trans são figuras liminares: figuras que desafiam todas as posições previstas, desafiam o mundo a se repensar, criam um lugar que não foi pensado, que não foi previsto, que as pessoas não compreendem e não sabem o lugar onde essas figuras devem ficar.

Problematizar performances e performatividades é discutir práticas discursivas, e práticas discursivas são processos de construção e/ou desconstrução dos seres. É algo pensado, criado e recriado de acordo com as subjetividades expressas nas performatividades estilizadas, e que está sempre se relacionando com as formas e seus significados. Essas construções e/ou

desconstruções das performances, performatividades e subjetividades não se dão unicamente em um coletivo impresso no universo, mas também no sentido interno do ser, ou seja, na representação desse ser, politicamente falando, mediante seu nome, gênero, sexualidade e posição social. A estrutura interna é canalizada nessa estrutura social, nos demais sistemas políticos, na arte, na literatura, nas práticas e experiências do cotidiano, impregnando esse universo e esse viver social. Cada ser que vem ao mundo já nasce canalizado e moldado a essa estrutura criada, a esses saberes ensinados, a essas práticas aprendidas, a essas experiências repetidas e estilizadas e a essas políticas impostas. Margaret Mead (1961), em "Sexo e Temperamento", faz duas observações sobre o nascimento social diversificado do ser, que é negado pela hegemonia social:

[...] pode enredar-se com segurança e compreensão, classificando, recompondo e rejeitando fios na tradição histórica e também que [...] pode inclinar cada indivíduo nascido dentro dela a um tipo de comportamento, que não reconhece idade, nem sexo, nem tendências especiais como motivos para elaboração diferencial. (MEAD, 1961, p. 20).

Da mesma forma, Le Breton (2016) aponta o saber, cultural e simbolicamente falando, e aplicado ao corpo, em "Antropologia do corpo":

As representações sociais atribuem ao corpo posição determinada no seio do simbolismo geral da sociedade. Elas nomeiam as diferentes partes que o compõem e as funções que desempenham, explicitam-lhe as relações, penetram o interior invisível do corpo para aí registrar imagens precisas, elas situam seu lugar no seio do cosmos ou da ecologia da comunidade humana. Este saber aplicado ao corpo é imediatamente cultural. (LE BRETON, 2016, p. 17).

A cultura ensina e é aprendida, e o que é diferente para alguns é concebido por outros. Uma cultura institucionaliza um tipo de comportamento para si como um viver social, enquanto outras repudiam o mesmo; é como se fosse uma força que molda, reveste e enraíza esses saberes e essas práticas locais. De onde emana tal força? Mead (1961, p. 21) elucida a questão da "imaginação humana" com um toque de "fato biológico". Entendo essa "imaginação" como o primeiro processo de criação, aquilo que foi pensado, entendido e, como ela mesma fala, imaginado. Mediante esses dois fenômenos surge a superestrutura de hierarquias. É como se os processos de "imaginação" estivessem ligados a "fatos biológicos" e à "natureza", potencializados nas práticas e experiências humanas, estruturando a hierarquia.

Mead (1961) também apresenta um cenário de "congruência do sexo" como uma forma de ver a diferença, relacionada também ao biológico e ao dito "natural" da "natureza", quando não é possível explicar de forma visível e palpável, como a medicina e outros saberes se aventuram em explicar situações, como, por exemplo, ataques epiléticos. Ou seja, aquilo que não é explicável torna-se diferente e vai para o campo do imaginário, mas sempre se relacionando com o campo da biologia. Em outras palavras, a construção cultural e social está engessada no "natural", no biológico.

Mais uma vez, friso a necessidade de que nossos olhares sejam lançados nos espaços e nos territórios, até porque, na sociedade, os espaços são divididos, separados e arrumados de acordo com o binarismo de gênero, com as identidades de gênero e com as sexualidades. Os territórios, o lugar onde estou, o lugar onde estamos, são apresentados de acordo com nossas performances e performatividades. Por exemplo, nas sociedades ocidentais, estamos o tempo todo nos perguntando e indagando todos esses papéis e suas funções, mas inverter esses papéis é uma tarefa de desconstrução e, ao mesmo tempo, de uma outra construção. Mead observou que em determinadas culturas os papéis masculinos e femininos nem sempre foram fixados pelas performances:

[...] embora toda cultura tenha de algum modo institucionalizado os papéis dos homens e das mulheres, não foi necessariamente em termos de contrastes entre as personalidades prescritas dos dois sexos, nem em termos de dominação ou submissão. (MEAD, 1961, p. 25).

Um pensamento que a autora reforça em seus estudos é o de que esses papéis de masculino e feminino são ensinados e construídos. Ela diz: “[...] roupa ou ocupação e sexo são facilmente ensinadas a toda criança e não suscitam hipóteses a que uma dada criança não se adapte com facilidade” (MEAD, 1961, p. 25). Essas “vidas teimosas” – sim, chamo de vidas teimosas pela insistência em ser quem elas são, em querer viver seus corpos, suas identidades, suas artes, desafiando os papéis, os territórios e a própria cultura – partem para o enfrentamento mesmo tendo recebido os ensinamentos impostos, desafiando as regras e normas e desconstruindo, mesmo sabendo dos riscos sociais como o que aconteceu com a figura do berdache, apresentada por Mead: “em tal sociedade, não é surpreendente encontrar um berdache, o homem que de bom grado desistiu de lutar por conformar-se ao papel masculino e que usa roupas femininas e executa serviços de mulheres” (MEAD, 1961, p. 25).

Na infância, o indivíduo vivencia os processos de subalternização³⁴ com a imposição de normas. Na fase jovem e/ou adulta ele teima e desconstrói esses processos. Diante desse cenário, dos que fogem da “malha”, a sociedade cria processos de correção e/ou de normatividade, e processos de imposição de “vigiar e punir”.

A instituição do berdache, por sua vez, serviu de advertência a todo pai; o temor de que o filho se convertesse em berdache fornecia aos esforços paternos um desespero adicional e a própria pressão que ajudava a orientar o menino nessa escolha era redobrada. (MEAD, 1961, p. 25).

Nesse sentido, os processos de normatividade de “vigiar e punir” estão conectados e interligados com a “natureza” universal e biológica, conceituando o “natural” como comprovação dessa “veracidade”, daquilo que não é mais

34 Em 1985, Spivak escreveu um artigo intitulado “Pode o subalterno falar?”, no qual ela diz que: “o sujeito subalterno é aquele cuja voz não pode ser ouvida” (SPIVAK, 1985, n.p.).

“biológico” e “natural”, e sim “anormal”, sempre em busca desse “natural” feminino e “natural” masculino.

O invertido que carece de base física visível para a sua inversão intrigou por muito tempo os estudiosos do sexo, os quais, quando não encontravam qualquer anormalidade glandular observável, voltam-se para as teorias de condicionamento anterior, ou identificação com o pai do sexo oposto. No decorrer desta investigação, teremos oportunidade de examinar a mulher “masculina” e o homem “feminino”, como ocorrem nestas diferentes tribos, observar se é sempre a mulher de natureza dominante que é considerada masculina, ou é o homem dócil, submisso, que gosta de crianças ou bordados, que é reputado feminino. (MEAD, 1961, p. 25).

Voltando à questão de uma cultura já moldada no sentido de hegemonia e à questão de que quando nascemos tudo já está posto nessa sociedade moldada e configurada, é possível perceber que os processos de aprendizagem partem de um sujeito, vêm de uma hierarquia e são ensinados por autoridades que geralmente criaram-lhes: “a tarefa de procriação de um pai Arapesh não termina com a procriação. [...] pois a criança não é um produto de paixão, mas é moldada pelo pai e pela mãe, cuidadosamente, com o passar do tempo” (MEAD, 1961, p. 55).

Quando o assunto é sobre as construções de identidade de gênero, sexualidades e corpos, Margaret Mead (1961) diz que essas construções e desconstruções não são simples processos de imitação. Ela defende a ideia de que esses processos se dão pela relação familiar, social e cultural de forma ensinada, e que esses processos de construção são alicerçados na fase adulta, na fase da autonomia, no sentido do sujeito já formado, maduro e responsável dentro dos códigos de ética, ou seja, dentro das normatividades. Nesse sentido, compreender a religião não está apenas na compreensão do espiritual e/ou na compreensão do divino, mas também na revelação das relações sociais vivenciadas dentro desses espaços simbólicos. Discutir religião é discutir relações sociais, relações de poder, classe, gênero e raça/etnia. É entender as trocas simbólicas e discutir os padrões normativos diante das pluralidades de gênero. Discutir religião é, principalmente, discutir corpos, performances e performatividades.

Nem sempre os rituais estão ligados aos processos da religiosidade. Alguns rituais perpassam o lado significativo do ser, e esses rituais são os que mais produzem conflitos, crises e desconstruções/construções. Turner, em "Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu" (2005)³⁵ e "Processo Ritual" (1974), aponta que o ritual é uma manifestação pública com/de representação simbólica que não necessariamente está ligada unicamente à cosmogonia, mas que se apresenta nas práticas discursivas. Sobre esse momento ritualístico vivenciado nas realidades, Turner vai dizer que essa ritualística acontece em um momento que ele chama de liminar:

Os atributos de liminaridade, ou de *personae* (pessoas) liminares são

35 Originalmente publicado em 1967.

necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificação que normalmente determina a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. (TURNER, 1974, p. 117).

Dentro da superestrutura desse cenário de liminaridade, é perceptível toda uma leitura social, olhares de indiferenças e diferenças. Porém, Victor Turner vai dizer também que essa percepção acontece não só fora da estrutura social, mas também nas margens, e que quem faz essa ligação é a ritualística, ou as práticas discursivas cotidianas apresentadas pela antiestrutura, que se opõe à superestrutura, realizando processos transitórios, processos de modificação e de construção/desconstrução, e que entender esses processos de crises e de conflitos é entender as diversas performances e performatividades. Esse processo de liminaridade consegue desconstruir os processos cisheteronormativos e construir outras performances e performatividades dentro das realidades sociais.

Pensar sobre esse “não-lugar”, como funciona ou não e quem são os sujeitos desse lugar é pensar na existência de um modelo padrão predominante, explicando o tempo todo a normatização dos corpos e dos sujeitos na sociedade. A cultura sinaliza que não há lugar para a prática do sujeito social a não ser pelas práticas criadas e vividas em sociedade, e não mais pelos grupos ditos como “minorias”. Não podemos nos prender ao fato da existência desses sujeitos unicamente nesse lugar de liminaridade, pois os sujeitos transicionam, e essa transição também é uma transição de estruturas, de estados, de posições. Ainda, esse processo transicional assume, em determinados momentos, características violentas por entrar em conflitos contraditórios, podendo até ser entendido como algo anormal, contrário do dito “natural biológico”, aquilo que não faz sentido, que não está na lógica e que não tem significado simbólico. Nesse sentido, torna-se difícil pensar em construções/desconstruções sem pensar em liminaridade.

“Sou do Candomblé e o Candomblé é em mim”: Interpretando Símbolos através da Etnografia

Como pretendo entender o encontro e o relacionamento vivenciado entre o candomblé e as práticas e experiências dos homens trans, entendo que, para este trabalho, faz-se necessário um método de pesquisa etnográfica que apresente características específicas. Decidi analisar, em meio à grande diversidade de temas relacionados à religião, esse relacionamento religioso/identitário participando de encontros, vivenciando e compartilhando desses processos, fazendo das visitas domiciliares e das visitas aos terreiros momentos em que, sentados numa cama ou tomando um café na cozinha, eu e meus amigos/interlocutores compartilhássemos dessas vivências.

Dessa forma, assimilei cada vez mais esse processo transitório, produzindo um texto que levasse em consideração a polifonia das experiências dos meus interlocutores e de minha própria experiência. Com eles me fundia, peregrinava no cotidiano, compartilhando minhas alegrias, minhas dores e

sonhos. Nesse sentido, para Wacquant:

[...] o agente social é, antes de mais nada, um ser de carne, de nervos e de sentidos (no duplo sentido de sensual e de significante), um “ser que sofre” (*leidenschaftlich Wesen*, dizia o jovem Marx em seus Manuscritos de 1884) e que participava do universo que o faz e que, em contrapartida, ele contribui para fazer, com todas as fibras de seu corpo e de seu coração. (WACQUANT, 2002, p. 11).

Nesse contexto, vejo-me enquanto um agente social com meus interlocutores, vivenciando essa dimensão carnal e espiritual que potencializa, a ponto de ser

[...] capaz de capturar e transmitir o sabor e a dor da ação, o som e a fúria do mundo social que as abordagens estabelecidas das ciências do homem colocam tipicamente em surdina, quando não os suprimem completamente. (WACQUANT, 2002, p. 11).

Como afirma Pierre Bourdieu³⁶ (2001), em "Meditações Pascalianas", nós “aprendemos com os corpos” (n.p.), e o espaço da afetividade está sempre se alastrando. Assim, é estabelecido que o pesquisador “submeta-se ao fogo da ação” (n.p.). Como dar conta, antropológicamente, de uma prática tão intensamente corporal? A primeira resposta que veio em minha mente é escapando do objeto pré-construído da mitologia (o termo mitologia pode referir-se tanto ao estudo de mitos quanto a um conjunto de mitos) coletiva, que esconde as alegrias e tristezas da vida de um homem trans; conhecendo a rotina de suas vidas, a longa e difícil arte de se montar, de realizar, fisicamente e moralmente, os rituais que produzem e reproduzem a economia corporal e simbólica.

Nessa perspectiva, a etnografia é de suma importância para este estudo. Quando falo em etnografia, refiro-me a algo “interno”, como defendia Malinowski (1978), diferentemente da visão sociológica, que é uma observação do “lado de fora”, também indispensável em meus estudos. Utilizo a etnografia como um estudo profundo acerca dos homens trans, e também utilizo a etnologia como um estudo comparativo dos dados etnográficos levantados. Como bem fala Peirano (2008), em "Etnografia, ou a teoria vivida":

É nesse contexto amplo que gostaria de sugerir que a (boa) etnografia de inspiração antropológica não é apenas uma metodologia e/ou uma prática de pesquisa, mas a própria teoria vivida [...]. Desta perspectiva, etnografia não é apenas um método, mas uma forma de ver e ouvir, uma maneira de interpretar, uma perspectiva analítica, a própria teoria em ação. (PEIRANO, 2008, p. 6).

Pretendi realizar essa etnografia através da observação participante, por meio da qual estive por diversas vezes presente nos encontros, nos momentos em que me debrucei em minhas observações e ponderei as diversas situações

36 Originalmente publicado em 1997.

que descrevo neste trabalho. Muitas vezes não era possível nos encontrarmos por diversos fatores, como questão financeira e distâncias geográficas. Tanto as facilidades como as dificuldades foram registradas em meu diário de campo, isto é, o fato etnográfico, como bem menciona Peirano (2008) em "Etnografia, ou a teoria vivida" sobre Evans-Pritchard:

[...] Evans-Pritchard nos dizia que o fato etnográfico não deveria apenas estar refletido no caderno de campo do pesquisador. O fato etnográfico precisava estar dentro do antropólogo. Para atingir essa proeza, certas qualidades do observador eram necessárias: segundo ele, abandonar-se sem reservas, possuir certas características intuitivas, afinar-se com o grupo estudado, ter um temperamento específico, possuir uma determinada habilidade literária. (PEIRANO, 2008, p. 3-4).

As anotações em meu diário de campo se tornaram de grande importância em meus escritos e meus estudos. Foi de tamanha riqueza que cito, mais uma vez, Peirano (2008), quando ela apresenta essa mesma situação com Darcy Ribeiro: “Mais perto de nós, Darcy Ribeiro também confessou, um dia, que seus trabalhos teóricos pouco valiam, estavam inclusive ‘errados’. O conjunto de seus diários de campo era, sim, o que de mais importante havia produzido” (PEIRANO, 2008, p. 5).

Outra ferramenta utilizada neste trabalho foi o aparelho celular no modo áudio para gravar as entrevistas. Uma outra forma que encontrei de fácil acesso foi o *WhatsApp*, como já foi dito, um aplicativo de grande utilidade, pois foi através dele que criei um grupo chamado “Homens trans no candomblé”, onde consegui juntar dezenove homens trans de todo o Brasil, e eles foram adicionando outros. Esse grupo virtual é hoje composto de aproximadamente dezenove homens trans de vários estados do Brasil, que se encontram nesse espaço cibernético para discutir, relacionar-se, conhecer-se e problematizar as questões de gênero, sexualidades e a religião candomblé. O grupo tornou-se ferramenta para dar início às minhas entrevistas informalmente. No dia a dia, eu procurava entrevistá-los e conhecê-los melhor, e também apresentei para eles minha própria experiência transitória tanto no processo transexualizador quanto na religião.

Nesse grupo também compartilhamos fotos, vídeos, áudios e criamos nossa agenda de encontros. Todo o nosso andar, nosso caminhar, nossos passos dados relacionados à religião, eram pontuados primeiramente no grupo. A dificuldade que encontrei em trabalhar com a ferramenta *WhatsApp* foi a questão de um relacionamento distante, uma vez que esse distanciamento entre cidades não é fácil, além da diversidade de pensamentos, ideias e práticas religiosas de cada casa. Houve muitos momentos de tensão no grupo, gerando conflitos. Evans-Pritchard (1978, p. 300) já afirmava que “o que se traz de um estudo de campo depende muito do que se leva pra ele”.

Também foi utilizado como ferramenta de acesso aos meus amigos/interlocutores um mapeamento no Google Docs, intitulado “Mapeamento: homens trans do Brasil que frequentam, são adeptos ou iniciados nas religiões Afro-Brasileiras”, que tinha como objetivo compreender as práticas e

experiências dos homens trans nas religiões afro-brasileiras, problematizar as questões de gênero e religiosidade e discutir pertencimentos dos homens trans nesses espaços. No mapeamento, busquei informações como: 1) nome social e/ou retificado e não nome de registro; 2) a cidade e o estado do Brasil de onde ele está falando e vivenciando a prática religiosa; 3) a idade, buscando compreender através dessa informação as questões relacionadas às hierarquias e diferenças de idades; 4) se frequenta, se é adepto ou se já é iniciado e há quanto tempo; 5) se já frequentou, já foi adepto, já foi iniciado e se hoje encontra-se afastado, há quanto tempo e quais os motivos. Nessas últimas perguntas, encontrei iniciados desde criança, com três meses, um ano, dois anos, quatro anos, sete anos, oito anos, nove anos, dezoito anos, vinte anos e até quarenta anos de feitura de santo. E, também, aqueles que ainda não foram iniciados; que chegaram a frequentar por aproximadamente oito anos e que hoje estão iniciados há sete meses; que frequenta há cinco anos e ainda não se iniciou; que frequenta há um ano; e outros que não frequentam, mas flertam com a religião. Sobre aqueles que estão afastados, os motivos pontuados entre eles foram:

“Estou afastado do terreiro do meu pai, mais frequento alguns”.

“Bom, é complicado... Me afastei muito pelas quizilas, falsidades, disse me disse, pessoas querendo mandar na sua vida... já faz uns dois anos que vinha me afastando, mas já está com uns nove meses que eu estou totalmente afastado...”.

“Saí por conta do preconceito e opressão que vivia por não poder ser quem sou. Sempre obrigado a mudar ou amedrontado de estar possuído”.

“Afastado há quase um ano, me afastei do centro e não consigo encontrar um novo que eu me adapte”.

“Afastado. Julgamento das pessoas”.

“Hoje estou ativo, fiquei alguns anos sem frequentar”.

“Afastado há dois anos, pois tive problemas particulares com minha Iyá”.

“Estou afastado há pelo menos vinte anos, justamente por causa do preconceito”.

“Estou afastado, o motivo são dúvidas. Minha fé em qualquer coisa está abalada”.

“Já frequentei algum tempo e me afastei por motivos de rotina. Nos dias que abria o centro que eu frequentava, eu tinha outro compromisso”.

“Sim, me senti deslegitimado em minha masculinidade e agredido nisto também pela entidade, motivo pelo qual me afastei mantendo ainda a fé que é acima dos erros cometidos nos orixás”.

Dentre os motivos apontados por alguns, o preconceito em relação às suas identidades é o que destaco neste texto como ponto norteador de que não existe aceitação e, principalmente, o pertencimento, o que me mobilizou mais ainda a ponderar tal assunto.

Busquei saber também: 6) o nome da casa, barracão, roça, terreiro etc., que

hoje frequenta ou que é adepto ou iniciado; 7) a orientação sexual. Depois iniciei uma busca mais profunda, com perguntas e questionamentos como: 8) “Antes de conhecer, adentrar ou se iniciar nesta religião que você marcou nesse mapeamento, já se afirmava homem trans?”. Nove pessoas responderam que sim; sete responderam que não; 9) “Exerce algum cargo nessa religião? Qual? Quais?”. Dez responderam que não exercem nenhum cargo, enquanto outros responderam:

“Sim, hoje sou catulado e sou cambone além de rodante”.

“Não mais. Mas exercia. Era músico”.

“Ogã /cursando sacerdócio”.

“Incorporamento”.

“Ogan”.

“Sou Babalorixá”.

Questionei também: 10) “Qual seu orixá e/ou santo?”. Algumas respostas foram: Jagun, Xangô com Oxum e Ogum, Oxóssi, Ogum com Iansã, Iemanjá e Oxóssi adjunto, Oxalá, Oxum e Ôgum, Oxalá Bocum e Ôxum Pandá, Oxaguiã e Oxumarê; 11) “Sua casa é regida por homem ou mulher ou Babalorixá ou Ialorixá?”; 12) “A sua identidade de gênero é respeitada? Fale um pouco sobre isso”. Uns poucos responderam de forma objetiva, com dois “sim” e três “não”. As respostas de 44 pessoas, de modo subjetivo, foram:

“Meu pai de santo me trata no masculino e pelo nome social, porém uso roupas femininas e cumpro as funções femininas dentro do terreiro”.

“Não muito, ainda me chamam pelo nome feminino, mais isso é algo que não me incomoda tanto sabe, me incomoda mesmo é quando me chamam de mulher, ou me tratam como mulher, minha transformação trans é bem difícil porque meus pais não aceitam, eles aceitam como lésbica, mas não como menino. Minha esposa é mais tranquila até porque já me conheceu assim vestido de homem, cabelo curto, ela só não é de acordo com os hormônios, mas ultimamente ela está mais flexível, quer me acompanhar ao médico e ver todos os procedimentos”.

“Mais ou menos... Bom, eu sou Trans assumido pra poucas pessoas, como me afastei muito não sei como minha mãe de santo enxerga isso... Meu pai de Santo, me aceitou e me respeitou com minha identidade de gênero, já a minha mãe de santo acho um pouco mais complicado. Tenho um irmão de santo (Trans) e elas sempre tratavam no feminino e falavam que se tem útero e vagina continua sendo mulher”.

“Nunca foi”.

“Em parte, pois muitos fingem não ver ou saber”.

“Não. As pessoas chacota muito. Não reconhecem. Falam que se nasci mulher, sou mulher e não adianta querer ser homem”.

“Sim, meus irmãos me tratam no masculino”.

“Quando me declarei trans não tive problema nenhum. Sempre me

respeitaram”.

“Sim, dentro do toque ainda preciso usar vestimentas ditas femininas, mas utilizam meu nome social e me tratam no masculino”.

“Não, pois acreditam que nós somos abominações”.

“Nem um homem trans tem ainda o respeito ou aceitação completa na religião afro candomblé”.

“Sim, eles não me conheceram muito; eu sou tímido, mas em geral me respeitavam”.

“Meu atual Babalorixá não aceita minha identidade de gênero. Ele disse que para o Candomblé eu sempre carregarei o gênero de nascimento”.

“Sim, desde do primeiro dia, minha Ialorixá preza muito pelo respeito de minha identidade de gênero”.

“Às vezes sim, mas em casa e com a família, eles ainda estão tentando me tratar pelo gênero correto, na maioria das vezes não me chamam como eu gostaria”.

“Eu a senti apenas superficialmente respeitada, me sentia fora de lugar na casa, nem legitimamente homem, mas não sendo mulher também”.

No candomblé, nada é à toa. Um fio de conta, um adereço, tudo sempre tem um significado e um sentido. Considerando as indumentárias/vestes e todas as peças de vestuário do candomblé, elas sempre estarão ligadas a níveis hierárquicos e a posições ocupadas, não só em relação aos panos utilizados, que têm ligações não só com orixás, mas também com lugares que os sujeitos ocupam na religião e, principalmente, na hierarquia. O candomblé ainda é um mundo organizado a partir do binarismo biológico – ou seja, identificando corpos e identidades através das genitálias –, que marca profundamente não só o candomblé como as culturas yorubás. Isso é uma herança das culturas tradicionais yorubás, que são também a base do candomblé, e entram no processo de classificar as roupas entre o que é de mulher e o que é de homem, do que é feminino e do que é masculino.

Tudo isso pode ser pensado e problematizado no sentido de ver até que ponto esses significados são diaspóricos. A meu ver, parece que sim, e que esses códigos todos são construídos na diáspora, inclusive, alguns deles podem ser resultado dos processos de construção de uma matrilinearidade do candomblé. Assim, entra toda aquela história do candomblé na Bahia com Ruth Landes, na década de 30, quando as mulheres tomam o poder, se mantêm nele e impõem a matrilinearidade, e, além disso, a narrativa que diz quem fundou o candomblé, apontando a trajetória das mulheres e impedindo que os homens retomem esse poder. As mulheres se apropriam também de alguns símbolos, e vão, historicamente, conseguindo associar esses símbolos – da indumentária, inclusive – a um poder feminino. Então, muito disso é construção histórica.

Tudo isso perpassa as relações de gênero e do binarismo biológico, dos quais o candomblé ainda não consegue se desvencilhar – se é que um dia vai conseguir. As indumentárias, vestes e adornos são organizados e distribuídos, autorizados ou vetados em função de um binarismo biológico que ainda é a

base dessa religião. O apego ao binarismo biológico atravessa as questões ligadas às sexualidades – de orientações sexuais –, como, por exemplo, nos casos de pais de santo casados há muito tempo com seus companheiros e que não abrem mão do binarismo e das tradições ligadas ao binarismo biológico.

Outras questões: 13) “Já sofreu violência ou discriminação nessa religião? Por quem? E de que forma?”. Respostas objetivas foram sete “não”, um “não sei”. Respostas subjetivas:

“O tempo todo, os irmãos de santo reforçam o lugar de mulher, a biologização, o nome de registro”.

“Violência não, nem discriminação. A violência pode ser verbal; às vezes a gente escuta, né, as pessoas falando mal”.

“Sim! Cheguei lá totalmente masculino, com pelos nas pernas e nas axilas e ouvi alguns comentários sobre mulheres não terem esses pelos que era descuido com o corpo... Acho que como eu não me assumi (sentei pra conversar) com elas, eu sofri menos coisas que esse meu irmão de santo que se assumiu abertamente!”.

“Sim. Muito. De várias formas, mas principalmente verbal”.

“Sim. Sempre fui excluído das rodas. Olhar torto. Julgar como me visto. Várias formas diferentes”.

“Não, apenas um pouco de falta de compreensão”.

“Sim, na rua, verbalmente só porque ele disse que mulher precisa do cabelo grande, pois é seu ventre”.

“Não entendi a pergunta”.

“Sim, sempre sofremos de alguma forma seja física ou psíquica”.

“Não sofri nenhuma ainda”.

“De certa forma, a não inclusão de pessoas Trans dentro do Candomblé é uma forma discriminatória”.

“Poxa...eu fui culpabilizado pela violência transfóbica de quando tentei transicionar pela primeira vez, que me gerou uma doença psíquica pela entidade, a qual prefiro não dizer o nome. Não me sentia sendo verdadeiramente tratado e respeitado enquanto homem, tanto quando...”.

No uso do diário de campo, produzi todos os dias, escrevendo em uma agenda todas as observações importantes, todas as nossas experiências, todos os nossos encontros, todas as lutas. Tive como dificuldade o cansaço, que muitas vezes me vencia, a ponto de esquecer de escrever sobre um ou dois momentos, tendo que forçar a mente para lembrar do ocorrido, e, com isso, acumular informações e ter que escrever mais ainda – ou, algumas poucas vezes, nem lembrar do ocorrido, não incluindo-o no registro do diário de campo. Tive dificuldades emocionais ao ter que relatar diariamente todas as conversas ouvidas e sofridas, por ter vivido na pele essas dores. Como escreveu Jeanne Favret Saada (2005, p. 4) em “Ser afetado”, sobre seu diário de campo: “[...] era tão complexa que desejava a lembrança, e de todos os modos, afetava-me demais. No começo, tomei muitas notas depois de chegar em casa, mas era muito mais para acalmar a angústia de ter-me pessoalmente engajado”.

O diário de campo é o local onde deposito todas as emoções vividas, as histórias de vida contadas, nossos momentos juntos e a minha autobiografia. Friso a lógica social dos meus amigos/interlocutores, baseando-me em uma pedagogia implícita e mimética, definindo um a um. Com todo o material coletado, construo meu relatório e estudo. E, por fim, não menos importante, a teoria, por meio da qual trago grandes autores antropólogos, sociólogos e filósofos para este estudo. A teoria e a empiria não se separam: juntas, formam a etnografia consumada. Em meu trabalho, não trago apenas dados coletados, mas questionamentos feitos durante a coleta. Nesse sentido, falo de uma “teoria etnográfica” que Márcio Goldman (2006), citado por Peirano (2008), tanto pontuou, sabendo que: “Nesse encontro singular entre o etnógrafo e o grupo observado, a teoria surge como um terceiro elemento [um terceiro peirceano], em princípio como uma convenção flexível que permite o diálogo produtivo”³⁷ (GOLDMAN, 2006 apud PEIRANO, 2008, n.p.).

Conclusão

A tentativa de compreensão do funcionamento das práticas de sociabilidade dos homens trans em relacionamentos espirituais dentro dos terreiros de candomblé com as divindades e iniciados, produzida nesta pesquisa, mostra que estamos inseridos em uma complexa rede de sociabilidade vivenciada constantemente em torno da normatividade biológica de gênero e da normatividade heterossexual das sexualidades, e na grande dificuldade de se manter no sistema social e religioso.

Mesmo que o candomblé seja uma religião conhecida pelos processos de inclusão social, como no caso dos homossexuais e das lésbicas, ainda assim essa religião está ancorada nas bases do binarismo, ou seja, no entendimento de um homem e de uma mulher biológicos, mais especificamente de mulheres de vagina e de homens de pênis, parecendo prevalecer esse corpo biológico e não mais a identidade das pessoas, e que a adaptação do homem trans no candomblé depende muito mais do candomblé vivenciar as práticas e experiências dos homens trans. Junto com esse passo que o candomblé dá, vai todo um conjunto de lógica e de práticas religiosas, mães e pais de santo, filhas e filhos e até mesmo orixás em processo de aceitação desses sujeitos, criando a lógica da harmonia. Tentando compreender essa problemática, pensei se deveria escrever sobre essa não aceitação religiosa, e se ela existe ou não. Com o desenvolvimento da interlocução, passei a querer também compreender como essa religiosidade vê os homens trans, e como me vê, sendo eu um homem trans que possui relações rituais com essa religião.

Diante desse cenário, apresento a grande importância de adentrar na discussão relacionada aos processos de performatividades (BUTLER, 2003a), e dizer que os homens trans apresentam performatividades de gênero masculino que, mesmo dentro desse binarismo, estão deslocadas do modelo normativo binário mais conhecido como “macho”. Segundo Butler (2003a), existe uma construção social e cultural instituída pelo poder normativo tanto das sexualidades quanto do binarismo biológico relacionado às identidades de

37 Disponível em: <<https://journals.openedition.org/pontourbe/1890>>. Acesso em: 14 ago. 2018.

gênero. Essa construção normativa de padrões impostos de "natureza biológica" diz que o macho tem pênis e a fêmea tem vagina, e, automaticamente, tal padrão se relaciona com os papéis sociais do homem e da mulher, do masculino e do feminino, impregnados por essa ordem de "natureza biológica", resumindo, assim, a figura do homem a um pênis e a da mulher a uma vagina. O empenho teórico de Butler (2003a) está em apresentar essa pluralidade social tanto em relação às práticas sexuais quanto às diversidades de identidade de gênero, anulando essa forma cisheteronormativa e afirmando que essa norma não passa de um conjunto de signos sociais e dogmáticos que podem ser transgredidos e desconstruídos. Além disso, ainda de acordo com Butler, os homens trans são exemplo de um grupo social construtor e desconstrutor desses espaços e dessa normatividade, mas, ao mesmo tempo em que transitam nesses diferentes espaços, por conta da norma padrão cisheteronormativa, muitas vezes são excluídos de outros espaços.

Entretanto, compreender a religião não está apenas no espiritual e na compreensão do divino, mas também em revelar as relações sociais vivenciadas dentro desses espaços simbólicos. Discutir religião é discutir relações sociais, relações de poder, classe, gênero e raça/etnia. É entender as trocas simbólicas e discutir os padrões normativos diante das pluralidades de gênero.

Nesse sentido, concluo que minha prática e a dos personagens investigados nesta pesquisa estão circunscritas em nossos corpos através do uso da testosterona. Em nenhum momento nos sentimos inferiores às demais práticas corporais. Nesse cenário, observo que as práticas vivenciadas por cada um desta pesquisa fortalecem a vida de todos esses indivíduos, inclusive a minha, no cenário real social, tornando cada vez mais possível e saudável o convívio com a sociedade.

Referências

BENEDICT, Ruth. **Padrões de cultura**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013 [1934].

BOTELHO, Denise; STADTLER, Hula Helena Coaraciara. Os orixás fazem gênero dentro dos rituais. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros**, v. 3, n. 7, p. 171 - 190, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001 [1997].

BUTLER, Judith. Criticamente subversiva. In: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida. **Sexualidades transgressoras**. Una antologia de estudios queer. Barcelona: Icaria Editorial, 2003a, p. 55 - 81.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003b.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1996.

- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Antropologia social**. [S. l.]: Edições 70, 1978.
- FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território e População**: Curso dado no Colégio de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- LE BRETON, David. **Antropologia dos sentidos**. Petrópolis: Vozes, 2016.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. [S. l.]: Paidós, 1961.
- MESQUITA, Ralph Ribeiro. Entre homens, mulheres e deuses: identidade, gênero e (homo) sexualidade no contexto religioso afro-brasileiro. **Revista Gênero**, v. 4, n. 2, n.p., 2004.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. **Ponto Urbe [Online]**, n. 2, n. p., 2008. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/pontourbe/1890>>. Acesso em: 14 ago. 2018.
- RIOS, Luis Felipe. ‘LOCE LOCE METÁ RÊ-LÊ!’: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. **Revista Pólis e Psique**, v. 1, n.p., 2011.
- SAADA, Jeanne Favret. Ser afetado. **Revista USP**, v. 13, n.p., 2005.
- SOGBOSSI, Hippolyte Brice. Vida existencial e identidade no candomblé: uma aproximação. **Revista Pós-Ciso**, v. 8, n.p., 2011.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. [S. l.]: [s.n.], 1985.
- TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos**: Aspectos do ritual Ndembu. Niterói: Eduff, 2005. Originalmente publicado em 1967.
- TURNER, Victor. **Processo Ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- WACQUANT, Loic. **Corpo e alma**: notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

Recebido em 02 de janeiro de 2021.
Aceito em 03 de maio de 2021.

Kaio Lemos

