

UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
RONDÔNIA

CENTRO
INTERDISCIPLINAR DE
ESTUDO E PESQUISA
DO IMAGINÁRIO
SOCIAL



REVISTA LABIRINTO
ISSN 1519-6674
ANO XX
VOLUME 32
(JAN-JUN)
2020
P. 124-145.

ESTUDOS QUEER E RELIGIÕES AFRO-AMERÍNDIAS: NOTAS SOBRE DISSIDÊNCIAS E SUBVERSÕES NOS ESPAÇOS SAGRADOSⁱ

Lucas Gomes de Medeirosⁱⁱ
Doutorando em História Social da Cultura Regional da
Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)

Natanael Duarte de Azevedoⁱⁱⁱ
Professor Adjunto da Unidade Acadêmica de Educação a Distância e Tecnologia
Universidade Federal Rural do Pernambuco (UFRPE)

RESUMO

O conjunto dos desafios que aqui nos traz, impulsiona a questionar a possibilidade de utilizar um arcabouço de problematizações recorrentemente associado ao estudo de dinâmicas sociais que envolvem marcadores de sexualidade e gênero – Teoria *queer* ou Estudos *queer* – para a compreensão de questões que associam poder, sexualidade, corpo, gênero e religiosidade. Um breve processo de historicização alerta sobre o perigo de um duplo reducionismo: tomar o *queer* enquanto teoria simplesmente e a sexualidade como seu “objeto” primeiro. Tentaremos, a partir do ensaio que segue, apresentar alguns dados históricos no transcurso do que hoje entendemos por “Teoria *Queer*”, suas contingências e limites para os estudos que envolvem religiões afro-ameríndias e dissidências sexuais e de gênero.

Palavras-chave: teoria *queer*; práticas religiosas; religiões afro-ameríndias.

QUEER STUDIES AND AFRO-AMERINDIAN RELIGIONS: NOTES ON DISSIDENCES AND SUBVERSIONS IN SACRED SPACES

ABSTRACT

The set of challenges that drives us stimulates to question about the possibility of making use of a framework of discussions usually associated to the study of the social dynamics that include the social biases of sexuality and gender – the Queer Theory or Studies – in view of understanding issues that cross power, sexuality, body, gender and religiousness. A brief historicisation calls attentions to the danger of a double reductionism: to take the Queer as a mere theory and the sexuality as its primary “object”. We shall present, in the following essay, some historical data from the trajectory of what we understand nowadays as “Queer Theory”, its contingencies and the limits of the studies that embrace Afro-Amerindian religions and sexual-gender dissidences.

Keywords: Queer Theory; Religious Practices; Afro-Amerindian Religions.

DA INVENÇÃO DE UM CAMPO DE EMBATES TEÓRICOS E POLÍTICOS

O terço final do século XX é marcado por uma profusão de questões teóricas e políticas no contexto das universidades e fora delas. Movimentos como os chamados de Contracultura; os Estudos Culturais nos Estados Unidos na década de 1960; o Maio de 68 na França; o conjunto de problematizações às formas hegemônicas de produção de conhecimento mais tarde chamadas de estudos pós-coloniais são alguns dos exemplos relevantes, ou assim foram entendidos, diga-se de passagem, graças à proporção que tomaram uma vez que os países que lhe serviram de cenário estão localizados em eixos centrais na geopolítica da produção do saber.

Essas mudanças ecoam o desejo político de constructos intelectuais voltadas aos sujeitos considerados por muito tempo “a-históricos” e à recusa as produções hegemônicas que forjam dicotomias fixas entre, de um lado, os intelectuais que pretendem conhecer e, de outro, os indivíduos que devem ser compreendidos. No campo da História especificamente, a cultura e as práticas culturais começaram a ser entendidos também como elementos explicativos da realidade associados a questões sociais e não produtos delas. Todavia, essa historiografia – que, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX se debruçou sobre a ampliação de temas a partir de um novo enfoque, que mesmo não desconsiderando questões de caráter

político-social, atribuiu às dinâmicas culturais sua devida importância para produção historiográfica – pode ser considerada como inovadora no que concerne às questões de ordem teórico-metodológicas e no âmbito das abordagens. A crítica à concepção de sujeito e de como este é produzido no ocidente ainda não se apresentava de forma profícua (pelo menos nos trabalhos historiográficos mais relevantes).

Observando de maneira sistemática e ampla esse quadro, o filósofo francês Michel Foucault (1976, 2000, p. 11) no curso *Em defesa da sociedade* aponta a emergência dos “saberes subalternos ou saberes insurgentes”, que seriam: “blocos de saber históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos, e que a crítica pode fazer reaparecer pelos meios, é claro, da erudição”. Em outra obra Foucault também define:

Por saber dominado, entendo duas coisas: por um lado, os conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerência funcionais ou em sistematizações formais. [...] em segundo lugar, por saber dominado se deve entender outra coisa e, em certo sentido, uma coisa inteiramente diferente: uma série de saberes que tinham sido desqualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido do conhecimento ou de cientificidade. (FOUCAULT, 2014, p. 266).

Richard Miskolci, a partir de Foucault, afirma que se convencionou chamar de “teoria *Queer*” a uma hiponímia compreendida no conjunto dos saberes subalternos, a qual seria um

conjunto articulado de movimentos políticos e teórico-conceituais que emergiu na década de 1960, resultado do encontro entre o pós-estruturalismo francês e os chamados “novos movimentos sociais” americanos que seriam:

O movimento pelos direitos civis da população negra no sul dos Estados Unidos, o movimento feminista da chamada segunda onda e o então chamado movimento homossexual. Eles são chamados de novos movimentos sociais porque teriam surgido depois do conhecido movimento operário ou do trabalhador, e porque trouxeram ao espaço público demandas que iam além das de redistribuição econômica (MISKOLCI, 2012, p. 21).

Diferente de outros campos de abordagem, disciplinas ou áreas de estudo cujos escopos geralmente limitam-se à construção de ferramentas ou categorias de análise, o *Queer* apresenta uma polissemia, uma roupagem política, e está marcado pela insurreição e a manifestação de vozes que o impedem de ser compreendido como lugar teórico ou movimento social dissociadamente. Em vez disso, borra as fronteiras que separa teoria e prática, academia e movimento social, ativismo e produção do conhecimento e enuncia os movimentos sociais como lugares de produção de conhecimento e a academia como espaço de reivindicações políticas, de modo que a chamada teoria *Queer*:

Só pode ser compreendida quando situada como parte de uma inflexão histórica recente na maneira de produzir conhecimento, aquela que vinculou o saber às demandas políticas de grupos historicamente subalternizados por suas diferenças de gênero, sexualidade e/ou raça. (MISKOLCI, 2014, p.01).

Miskolci (2014) no já citado exercício de localizar historicamente o *Queer* dentro do que Foucault chamou de “saberes subalternos ou dominados” atenta que esses saberes comporiam um terceiro movimento de inflexão na produção do conhecimento sobre o social. A primeira inflexão foi a emergência de uma ciência do social em fins do século XIX conectada a interesses imperialistas e a segunda localizada no período entreguerras. Essa segunda inflexão é consonante à reconfiguração da sociologia nos Estados Unidos da década de 1930 que de um discurso político da elite passa a ser entendida como especialização profissional, o mesmo ocorreu com a antropologia e a ciência política. Esse segundo movimento apresenta-se como uma descontinuidade, uma atualização temporal e espacial das lógicas do primeiro, ambos e cada um a seu modo e contexto, comprometidos com os imperialismos nas formas de produção de conhecimento e com as formas políticas de aplicação que lhes são caras como o colonialismo (MISKOLCI, 2014).

Somente com a terceira inflexão se afina a crítica às produções hegemônicas e institucionais da produção do conhecimento. Por um lado, Foucault aponta a possibilidade de se considerar, no interior das ordens institucionais, saberes e práticas negligenciados por serem considerados ingênuos, insuficientes ou menores, por outro lado, insurgem grupos como o movimento homossexual despatologizante na década de 1960 que reivindicava as produções de entendimento sobre seus corpos e práticas e a

chamada segunda onda do movimento feminista marcada pelas reivindicações políticas sobre a autonomia dos corpos das mulheres e pela luta em torno dos direitos sexuais e reprodutivos.

Sabe-se que o termo “Teoria *Queer*” foi usado inicialmente pela italiana Teresa de Lauretis em 1991, na tentativa de nomear um conjunto de provocações que em paralelo as manifestações políticas *Queer* “buscou mudar o foco dos estudos sobre homossexualidade ou sobre homossexuais para questões suscitadas pelo binário hétero/homo, sublinhando sua centralidade como princípio que organiza a sociedade contemporânea.” (MISKOLCI, 2011, p. 52). Com uma significativa influência dos estudos gays e feministas podemos apontar o *Queer* como a emergência de tentativas político-teóricas que se articularam em volta das dissidências sexuais e de gênero, mas que não se limitaram à tentativa de associar essas identidades a modos de organização social que não foram pensadas para elas. O *Queer* pretende compreender como se forjam as produções discursivas que elegem e atribuem lugar de centralidade a determinados corpos e práticas enquanto outros são entendidos como pecaminosos, criminosos ou doentes, a depender dos interesses e dos momentos históricos.

É exatamente nesse aspecto que o *Queer* se distancia de algumas lógicas que articulam os movimentos sociais como o movimento LGBTTI, cuja trajetória de luta está marcada pelo excessivo processo de afirmação identitária. Para esses movimentos é comum o entendimento

de que os sujeitos se tornam cidadãos de direito ao passo que conseguem fazer suas identidades concebidas e respeitadas. Essa tentativa pode resvalar numa dupla armadilha: a primeira seria a incorporação desses sujeitos a determinados padrões comportamentais, uma norma que ignora práticas sexuais dissidentes desde que esses reiterem outros pressupostos exigidos pela heteronormatividade^{iv} como a performatividade masculina, os casamentos monogâmicos e afins. O *queer* problematiza a inserção de determinados sujeitos às ordens preestabelecidas e informadas pela heteronormatividade, em vez disso, pretende minar a própria ideia de uma regulamentação que insere os corpos em uma dialética assimétrica.

Outro problema associado à necessidade de afirma-se enquanto sujeito a partir de identificações que envolvem a sexualidade já compunha o conjunto de preocupações de Foucault quando na obra *A vontade de saber* – volume primeiro da sua trilogia *A história da sexualidade* – afirma:

[...] É necessária uma representação muito invertida do poder para nos fazer acreditar que é de liberdade que nos falamos todas essas vezes que há tanto tempo, em nossa civilização, ruminam a formidável injunção de devermos dizer o que somos, o que fazemos, o que recordamos e o que foi esquecido, o que escondemos e o que ocultamos, o que pensamos e o que pensamos inadvertidamente. (FOUCAULT, 2015, p. 69).

O *Queer* lança-se como a diferença que não quer e nem precisa ser assimilada. Entende que por trás de todas as formas de

autoidentificação atuam mecanismos de controle para operacionalização de corpos, práticas e sujeitos. O dizer-se, o mostrar-se, o fazer-se entender enquanto algo remonta um complexo tabuleiro de representações que pode facilmente cooptar e adequar as diferentes categorias de corpos. É preciso desconfiar da crença de que a liberdade pode ser alcançada mediante enunciações do eu ou de nós.

No Brasil, a teoria *Queer* tem sido cada vez mais associada aos estudos de sexualidade e gênero, sobretudo nas áreas de antropologia e sociologia, questionando, por exemplo, a masculinização na produção do conhecimento científico; a heteronormatividade enquanto padrão primeiro de organização das relações; a circunscrição de papéis sociais com base nas diferenças percebidas entre os corpos; a produção dos desejos entendidos como normais, enquanto outros como abjetos. Pioneiro na produção nacional foi o texto intitulado “*Teoria Queer: uma política pós identitária para a educação*” de autoria de Guacira Lopes Louro publicado na *Revista de Estudos Feministas* em 2001. Observando o contexto de produção da década de 90 e dos anos 2000 podemos facilmente deduzir que uma das especificidades das provocações *Queer’s* no Brasil, alvo das mais acentuadas críticas, é que as primeiras discussões se deram no interior das universidades.

A triangulação movimento social, academia e Estado torna-se catalisador indispensável ao entendimento da recepção dos

estudos ou teoria *Queer* no Brasil. Se o movimento LGBTTI estava desde muito cedo associado às articulações políticas do Estado, o *Queer* sempre esteve mais próximo da academia. Em termos políticos, a crítica ao representacionismo talvez seja o maior motivo para o distanciamento dos modos de fazer político do movimento LGBTTI brasileiro, visto que:

A perspectiva *Queer* constitui uma proposta que se baseia na experiência subjetiva e social da abjeção como meio privilegiado para a construção de uma ética coletiva. Ao invés de celebrar o Orgulho Gay, propõe partir da experiência social da vergonha como meio para trazer ao discurso as formas como nossa sociedade construiu a fronteira entre a aceitação e o rechaço social com eixo da sexualidade. (MISKOLCI, 2011, p. 58-59).

128

Entre as principais críticas que esse conjunto articulado de problematizações é alvo, podemos citar: a acusação de que a teoria *queer* foi moldada mediante a articulação de questões que desconsideram dinâmicas que interseccionam sexualidade e classe social; que os seus principais expoentes são americanos logo a “importação” dessa não daria conta de atender as demandas e particularidades na análise das sexualidades forjadas em países periféricos na geopolítica global; além das provocações aportadas pelo *queer* que pensam na fragmentação ou incompletude das identidades – essas, precisam se apresentar bem delineadas para que os sujeitos acessem direitos básicos que se tornam possíveis através, por exemplo, das políticas públicas.

Questionando os jogos de representação binária masculino/feminino, hétero/homo, macho/fêmea o *Queer* também insiste na necessidade de denunciar as dicotomias que tomam um dos polos desses pares como viável enquanto o outro lhe serve apenas de espectro antagônico. O que nos interessa dessa crítica é entender como a cosmovisão de práticas religiosas hegemônicas que historicamente dispuseram bem/mal, sagrado/profano, material/espiritual em lugares de contraposição relega as religiosidades que se baseiam em outras visões de mundo e lançam-nas à linha da abjeção. Ressaltamos que o conceito de sagrado usado em nossa pesquisa parte do entendimento de:

[...] categoria pela qual a cultura denota sua peculiar interpretação do homem e do mundo. Mircea Eliade afirma, repetidas vezes, que o 'sagrado' significa real. Todos os mitos da criação do mundo relatam a transformação do caos em cosmos, por meio da palavra que nomeia seres, atribuindo-lhes os respectivos lugares e papéis. Ordenar o mundo por meio do sentido é transformá-lo em grande sistema significativo. O mundo torna-se então parte da realidade humana" (AUGRAS, 2008, p. 17).

Certamente, quando pensamos em hegemonia religiosa no Brasil não tomamos o cristianismo como algo unitário ou homogêneo, esse, como qualquer outra prática religiosa está perpassado por particularidades territorialmente localizadas. O que lhe assegura esse lugar de primazia não é a unidade, mas a contínua produção de um *ethos* de sujeito obediente e docilizado cujas formas de estabelecer relações

com o sagrado estão firmadas nos antagonismos caros à cristandade ocidental. Discutiremos adiante a dinâmica de poder que orienta o cristianismo, como essa se transfigura e adequa ao Estado na modernidade, mas nunca perde os corpos e a sexualidade como instância de controle e adequação.

SEXUALIDADE E GÊNERO NA CONFLUÊNCIA DAS PRÁTICAS RELIGIOSAS

Dentre os principais estudos que articulam sexualidade, religião e religiosidade no Brasil podemos citar: *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia Queer no Brasil* (2012) do teólogo André Musskopf que analisa, entre outras questões, como as noções de religiosidade e sexualidade são marcadas por ambiguidades e indispensáveis à construção de um ideal de nacionalidade. Musskopf é inovador em sua obra quando aponta a necessidade da teologia à brasileira caminhar por outros lugares, e estabelece relações profícuas entre movimentos como a teologia da libertação e a teoria *Queer*. Apresenta também como no Brasil as pautas sobre sexualidade, diversidade e direitos sexuais ganharam força nos espaços religiosos, sobretudo com o crescimento do número de igrejas inclusivas^v, mesmo em um cenário no qual os ataques sistemáticos a discursos como liberdade sexual se dão assegurados por uma moral religiosa.

Trópicos do pecado: moral, sexualidade e inquisição no Brasil (1989) do historiador Ronaldo Vainfas percorre a relação entre comportamento sexual e aspectos religiosos, fé católica e inquisição no Brasil. O livro, celebrado como clássico entre historiadores e antropólogos, se detém em temas por muito tempo negligenciados pela historiografia brasileira como sodomia, homossexualidade, bigamia, ainda é um dos primeiros a sublinhar o papel da contrarreforma católica na disciplinarização dos corpos e a se debruçar sobre o entendimento dos prazeres pela cristandade ocidental.

O texto *Religião, sexualidades e gênero* da psicóloga Valéria Melki Busin publicado em 2011 na Revista de Estudos da Religião (REVER) apresenta a triangulação entre essas três esferas apresentando algumas formas de exercício de poder e como essas atuam sobre marcadores de gênero e sexualidade na composição de um *ethos* religioso específico. Família, homossexualidade e sexismo são apresentadas pela autora como produções discursivas indispensáveis à manutenção da moral religiosa de matriz judaico-cristã.

O que se torna latente, grosso modo, e cabível de problematizações pode ser observado nesse breve levantamento bibliográfico: em primeiro lugar, a maioria das produções que conectam os estudos de religiosidade e sexualidade partem de questões como produção de subjetividades no ocidente por influência das tradições judaico-cristãs. Em segundo, a escassez

na produção historiográfica que se debruce sobre essas questões ainda é significativa.

O que pretendemos é compreender como as associações entre gênero, sexualidade e religião se dão em práticas não orientadas por essa tradição; como as religiões afro-ameríndias também são subalternizadas ao passo que se orientam a partir de cosmovisões que lidam com o corpo de outros modos e acabam por desconfigurar dispositivos históricos de saber e poder tão bem atualizados pelo cristianismo como o *dispositivo da sexualidade*:

conjunto heterogêneo que compõe uma estratégia de gerenciamento e controle de corpos, de modos de ser e de populações. Este dispositivo opera sobre a sexualidade através do [...] biopoder, produzindo assim formas legítimas e ilegítimas de exercício da sexualidade” (CASSAL et al., 2011, p. 465).

130

Vale ressaltar que quando pensamos na maneira como o dispositivo da sexualidade se organiza o inserimos em um conjunto de problematizações do filósofo francês Michel Foucault para quem:

É preciso, portanto, abandonar a hipótese de que as sociedades industriais modernas inauguraram um período de repressão mais intenso do sexo. Não somente assistimos a uma explosão visível das sexualidades heréticas, mas, sobretudo – e é esse o ponto importante –, a um dispositivo bem diferente da lei: mesmo que se apoie localmente em procedimentos de interdição, ele assegura, através de uma rede de mecanismos entrecruzados, a proliferação de prazeres específicos e a multiplicação de sexualidades disparatadas. (FOUCAULT, 2015, p. 55).

Nem sempre entendida como instância na qual se deve proliferar as mais complexas redes

de interdições e condicionamentos, a genealogia elaborada por Foucault nos mostra que mais viável foi dispor a sexualidade nas malhas de uma complexa dinâmica de poder que visa sua adequação a determinados fins. Gradativamente o que o autor chamou de a “hipótese repressiva” vai sendo eliminada e o que começa a se fazer vigente é a formulação de um complexo dispositivo de controle baseado em uma série de oposições binárias: natureza/cultura; razão/emoção; corpo/alma:

É o dispositivo da sexualidade: como o da aliança, esse se articula aos parceiros sexuais; mas de um modo inteiramente diferente. Poder-se-ia opô-los termo a termo. O dispositivo da aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito; o dispositivo da sexualidade funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais do poder [...] se o dispositivo da aliança se articula fortemente com a economia devido ao papel que pode desempenhar na transmissão ou na circulação de riquezas, o dispositivo da sexualidade se liga à economia através de articulações numerosas e sutis, sendo o corpo a principal – corpo que produz e consome (FOUCAULT, 2015, p. 116).

O dispositivo da sexualidade que conforme Foucault emerge no século XVIII em consonância com a crescente industrialização das sociedades ocidentais modernas não elimina o dispositivo da aliança, seu “antecessor”, mas evoca a ampliação dos próprios modos como o filósofo percebe a caminhada da sexualidade nas sociedades ocidentalizadas. *O dispositivo da aliança* – os interditos que lhes são subjacentes, o sistema de matrimônio, a fixação e desenvolvimento dos parentescos, a manutenção

de um corpo social – já não dava mais conta de compreender a totalidade dos processos que mediante os corpos pretende controlar a população de modo cada vez mais global.

Ao passo que os dispositivos transitam da aliança para o da sexualidade, a hipótese repressiva vai sendo gradativamente deixada de lado em nome de uma análise mais complexa do poder que não mais se baseia em noções de causa e efeito (como aparenta no dispositivo da aliança). A complexidade da sexualidade e das dinâmicas de poder que lhes informam no decurso da história leva o filósofo a questionar: no contexto da tradição judaico-cristã e dos modos de percepção da sexualidade por essa, em que momento a hipótese repressiva se fez vigente?. Foucault afirma que após o Concílio de Trento^{vi} a nudez será progressivamente coberta e os toques, atitudes dos parceiros, praticas sexuais tornam-se cada vez assuntos mais dignos dos espaços confessionais (FOUCAULT, 2015, p. 21). Cada vez mais incitado ao discurso o século XVIII vê o sexo emergir como objeto de retórica racional e não como instância a ser coagida:

Desde o século XVIII o sexo não deixou de provocar uma espécie de erotismo discursivo generalizado. E tais discursos sobre o sexo não se multiplicaram fora do poder ou contra ele, porém lá onde ele se exercia e como meio para o seu exercício; criaram-se em todo canto incitações a falar; em toda parte, dispositivos para ouvir e registrar, procedimentos para observar, interrogar e formular. Desenfurnam-no e obrigam-no a uma existência discursiva. Do singular imperativo, que impõe a cada um fazer de sua sexualidade um discurso permanente, aos múltiplos mecanismos que, na ordem da economia, da pedagogia, da medicina e da justiça incitam, extraem, organizam e

institucionalizam o discurso do sexo, foi imensa a proliferação que nossa civilização exigiu e organizou (FOUCAULT, 2015, p. 36-37).

Averiguar o modo como os espaços de religiões afro-ameríndias se constituíram historicamente como esferas de pertencimento de sujeitos marcados pela transgressão do gênero e da sexualidade, demanda observar o papel que a “normatividade” exerceu na história das sociedades ocidentalizadas, postulando como naturalizada a exigência de uma coerência entre identidade de gênero, identidade sexual e performatividade de gênero, tanto nos espaços religiosos quanto fora deles. Por “norma”, entendemos como enunciada por Foucault: elemento referendado pela articulação dos saberes no Ocidente e que rege a ordem discursiva que se apresenta como válida. Tal norma opera por meio de “processos de normalização”, ou seja, estabelece um padrão de conduta a ser seguido e classifica como “anormal” e, portanto, “abjeto”, aquele que dele é dissidente (GADELHA, 2013, p. 11-73).

Sendo a normalização das condutas elemento característico dos saberes médicos, jurídicos, religiosos e outros, essa se faz efetiva mediante instituições. No caso das práticas cotidianas das religiões afro-ameríndias os transes mediúnicos nos rituais que permitem a incorporação de entidades e deidades de arquétipos femininos em homens ou de arquétipo masculino em mulheres, por exemplo, mostram a incapacidade do já citado dispositivo da sexualidade fazer-se vigente em todas as

instâncias. Quando citamos corriqueiramente a cosmovisão cristã não objetivamos traçar um estudo comparativo com as religiões estudadas, mas a invocamos como uma dessas instâncias que faz vigente o dispositivo da sexualidade lançando outras cosmovisões à linha da abjeção.

Certamente, não podemos deixar de recorrer a discursos que orientam as práticas da Igreja justamente pelo que já citamos anteriormente: existem, no ocidente, formas próprias e dispersas de se estabelecer relações de distanciamento e sobreposição entre o que foi compreendido como sagrado/profano, bem/mal, masculino/feminino. A organização dessas relações em pares pode ser enunciada como modelo organizacional do cristianismo. Obviamente, várias outras práticas religiosas não fogem completamente às dicotomias seja porque mantêm contato com a dualidade ocidental cristã ou porque se assentam em outras oposições. No caso das religiões afro-ameríndias, o arcabouço de saberes no qual se firmam não escapam completamente aos cânones ocidentais, em vez disso os ressignificam mediante o cruzamento com saberes e práticas que evocam conhecimentos ancestrais afro-indígenas.

A multiplicidade de corpos ditos indesejáveis ou ajustáveis em outras práticas religiosas encontra nos salões de Candomblé, Umbanda e Jurema possibilidade de existência, restando-nos analisar em que concepções de corpo, sagrado, profano, sexualidade, se firmam tais religiões; quais processos de classificação os sujeitos são ou não submetidos pelas diferenças

de gênero; o que significa o desejo e a que fins discursivos se destina. Conforme o historiador Miguel Rodrigues de Sousa Neto:

Religiões – as mais diversas – tem ambicionado tomar o desejo em suas mãos, esquadrihá-lo, elaborar listas de atos acompanhados das reprimendas que julgam necessárias. Há, mesmo nesse meio religioso, certas hegemonias, ou seja, determinados grupos que tem visado monopolizar a fé e as interpretações sobre a sexualidade e a maneira como os sujeitos expressam a si mesmos (SOUSA NETO, 2018, p. 29).

Ininterrupto na crítica, o autor ainda anuncia que o cristianismo tem garantido a existência compulsória da heteronormatividade graças a efetivas práticas de controle social sobre os sujeitos. É sabido que preocupações para com os corpos, suas operacionalizações e agenciamentos no escopo das experiências religiosas não se limitam ao cristianismo, bem como, não é nosso objetivo um estudo sistemático-comparativo de como esta tradição religiosa e as práticas afro-ameríndias se configuram historicamente a partir de diferentes concepções de corpo, enquanto campos de inscrições discursivas.

Na esteira de Sousa Neto não vislumbramos outros itinerários: a heterossexualidade como dado da natureza ou compulsória; a personificação do sagrado na imagem do masculino; o distanciamento clássico entre sagrado e profano, bem e mal, mundano e transcendental encontra ressonância nos discursos religiosos do cristianismo de modo que no decurso da história ocidental esse se entrelaça

a processos precisos de colonização de corpos, práticas e saberes graças a uma dinâmica de poder que lhe é própria.

Mediante a impossibilidade de se averiguar determinadas dinâmicas das religiões afro-ameríndias isolando-as de outras religiosidades, se faz necessário entender como o cristianismo – enquanto instância responsável pelas produções de subjetividade no ocidente – percebe e articula a relação entre sexualidade, corpo e desejo como instâncias de contínua averiguação e passíveis de ordenamento.

As práticas religiosas cristãs compuseram uma parcela significativa das problematizações de teóricos como Michel Foucault que observou a triangulação entre processos de individualização, subjetivação ou 133 dessubjetivação na constituição de uma *prática de si* e de dispositivos de saber-poder no ocidente (CANDIOTO, 2012, p. 17) que, forjados no seio do cristianismo sofrem mudança de objetos e ganharam espaço em outras instâncias (LEME, 2012, p. 31) mediante processos de secularização:

As práticas cristãs de normalização do comportamento e docilização da alma, observáveis nas escolas e nos seminários, compunham com aquelas práticas institucionais “seculares” o canteiro histórico moderno da sociedade disciplinar. Pela perspectiva das práticas sociais, portanto, Foucault jamais apresentou uma ruptura total entre religião e cultura moderna, entre cristianismo e secularização (CANDIOTO, 2012, p. 17).

A dinâmica de poder que orienta a tradição cristã, nomeada por Michel Foucault de

“poder pastoral,” é analisada, sobretudo, em um dos últimos cursos ministrados no Collège de France: *Segurança, Território e população* (1978). Essa dinâmica, esquadrihada no seio do cristianismo, tem como um dos alicerces principais a instauração da obrigação de todos os indivíduos buscarem sua salvação, o que para Leme:

[...] Comporta “um estranho paradoxo”: por um lado, é um assunto individual, no sentido em que cada um tem que cuidar de sua salvação; e, por outro, as formas que ela toma não são livres, na medida em que são previamente definidas e passam pela relação com o pastor [...]. É nesse sentido que a salvação – mesmo nas suas formas seculares – é uma obrigação que está indexada à presença de um outro (LEME, 2012, p. 31).

A compreensão de autores como Leme, a partir de Foucault, é que a dinâmica de poder individualizante na era moderna é o resultado de um processo de secularização do poder pastoral. O poder disciplinar que caracteriza a era moderna pode ser entendido como uma ressonância, uma atualização temporal do poder pastoral que acarreta três consequências: a obrigação de todo e qualquer indivíduo buscar sua salvação; a confissão que seria a função que o pastor desempenha na salvação e a mortificação como uma obediência interiorizada. Graças à confissão o cristianismo incentiva a profissão de uma verdade requerida pelo exercício do pastorado. Essa verdade é construída mediante duas variáveis intercambiáveis: a verdade de si mesmo – do indivíduo confessante – e a verdade da

autoridade. Essas verdades remontam a duas noções caras aos primórdios do cristianismo a *Exomologese* (manifesta a direção de consciência cara ao pastorado) e a *Exaurese* (manifesta a verdade e a adesão a essa) (LEME, 2012, p. 31-34).

A lógica do poder pastoral pressupõe a capacidade de doar-se, de sacrificar-se. O poder do pastor está relacionado ao bom trato e a boa condução do seu rebanho e não à subjugação autoritária dele. Distante de uma horizontalidade nas relações, o que faz o pastor agir como bom orientador é a crença teleológica na salvação, nas recompensas que virão no pós-morte. A máxima “depois da morte segue-se o juízo” presente no livro dos Hebreus 09:27 para além de reforçar a concepção linear na qual está disposta a narrativa judaico-cristã, ainda fornece subsídios para entendermos que os processos de mortificação terrena reforçam a crença numa eternidade a *posteriori* resultado dos modos de conduzir a vida *a priori*. Logo, o sacrifício de si, a obediência e a mortificação do corpo garante a efetivação de uma dinâmica de poder cuja preocupação com os indivíduos não se limita ao tempo no qual transcorre.

Analisar o poder pastoral não se reduz, como citado anteriormente, à tentativa de compreender uma dinâmica de poder específica que norteia o cristianismo ocidental, mas entender como essa serve de base às tecnologias de poder modernas; como os processos de secularização “converteram” ou atualizaram o

poder pastoral em disciplina e atuam na regulamentação de múltiplas práticas sociais.

Considerando o processo de secularização anteriormente descrito que converte o poder pastoral em disciplina na modernidade, podemos compreender que essa dinâmica forjada no seio do cristianismo não atua somente sobre a vida das “ovelhas”. A secularização que desloca o poder pastoral da Igreja para outras instâncias também redimensiona sua capacidade atuação. O poder que o Estado Moderno detém sobre a vida e a faculdade de triagem que lhe confere autoridade para *fazer viver e deixar morrer* não foi forjado por ele entre os séculos XVI e XVII quando da sua organização, é resultado de uma sistemática atualização temporal.

A efetivação do poder pastoral e disciplinar é garantida pelo êxito de uma cosmovisão cristã na qual o binarismo é regra. Se entendemos que tal prática forja princípios de normalidade pelo estabelecimento da distância entre condutas consideradas viáveis e não, nos perguntamos sobre as religiões afro-ameríndias e o que nelas há de *queer* quando a dualidade nem sempre serve de paradigma.

UM QUÊ DE *QUEER*?

Após essa breve contextualização do *Queer* elencando suas principais críticas e tentando direcioná-las à mecânica de poder do cristianismo – por o entendermos como lugar específico de produção discursiva sobre os

corpos, os desejos e a sexualidade – nos questionamos: se a dicotomia enquanto princípio irrevogável é um dos alvos primeiros dessa teoria, é possível se utilizar dela para problematizar as dualidades presentes nas práticas religiosas? Quais as diferenças entre as cosmovisões religiosas que percebem na sexualidade instância de adequação para uma melhor manutenção do contato que se pretende estabelecer com o sagrado? Religiosidades nas quais a sexualidade não é utilizada como dispositivo de controle nem as dicotomias clássicas como marcos universais podem ser entendidas como *queer*'s?

A aproximação com os terreiros de Campina Grande-PB e o entendimento desses como possíveis campos de investigação historiográfica remonta à época de graduação. As pesquisas desenvolvidas resultaram em dois Projetos de Iniciação Científica: “O que marca a diferença também faz a resistência: interconexões de raça, gênero, sexualidade e geração no agreste e cariri paraibano” (2015-2016) e “Quero ver o que a Jurema tem, quero ver o que a Jurema dá: memória para a resistência na Arte se Fazer Mestra na tradição da Jurema Sagrada” (2016-2017). Como os próprios títulos sugerem, percorremos as narrativas de um contingente significativo de sacerdotes, sacerdotisas e demais praticantes na cidade tentando compreender a intersecção de marcadores sociais da diferença; as práticas de cuidados individuais e coletivas forjadas nos terreiros; em que práticas e representações do

sagrado se baseiam e como são forjados os processos de abjeção que marcam as comunidades.

Uma realidade que sempre que se mostrou constante no contato com o campo de investigação foi a presença de dissidências sexuais ou pessoas LGBTTI nesses espaços. Como a maioria das pesquisas sobre esses espaços já haviam se dado por outras vias, nos detemos à tentativa de compreender como espaços religiosos se mostram como possíveis a sujeitos cujas práticas cotidianas são constantemente renegadas ou associadas ao pecado, à imoralidade, ao desvio.

Desde o princípio das pesquisas percebemos que categorias como sagrado, profano, divino, pecado e outras estão ancoradas em uma matriz epistemológica ocidental distante de contemplar essas realidades; porém, são constantemente resignificadas e incorporadas ao vocabulário dos terreiros. Buscamos nos valer de bibliografias e leituras múltiplas e associá-las a essas experiências, porém, assumimos e compreendemos a dificuldade de se discutir tais práticas sem “traduzi-as” ou moldá-las a fim de facilitar determinados entendimentos. O “distanciamento” no momento da escrita não reitera a premissa clássica de que o “pesquisador” e o “objeto” devem ocupar lugares separados, ao contrário, nos “afastamos” dos terreiros para tentar falar aos que ainda o percebem como realidades distantes.^{vii}

Característico da intersecção de elementos religiosos de várias origens que

marcam as casas religiosas de tradição afro-ameríndia de Campina Grande-PB são os sujeitos que nelas atuam, esses, oriundos de múltiplas bases socioeconômicas e culturais, costumam compartilhar experiências de rejeição oriundas de dinâmicas de gênero, sexualidade, raça, religiosidade e pertencimento territorial e cultural. A inserção nesses espaços se mostra como importante catalisador para a elaboração da nossa questão problema, a qual pergunta como, no transcurso da construção das comunidades de tradição afro-ameríndia de Campina Grande – PB a acomodação histórica e a interação entre os marcadores sociais de gênero, sexualidade e raça foram elaboradas e acionadas frente à composição de abjeções que marcam a inserção desses sujeitos nesses espaços, e no conjunto da sociedade em geral. Apesar de indivíduos dissidentes quanto ao gênero e sexualidade serem associados(as) a religiões subalternizadas, entendemos que a naturalização dessa associação dificilmente permite uma leitura da complexidade que envolve essa presença.

Torna-se premente a necessidade de se compreender quais concepções de corpo, sexualidade e gênero foram acionadas na trajetória dessas comunidades, e como hoje tais concepções são utilizadas para construir e/ou representar os espaços de pertencimento para dissidências sexuais e de gênero em regiões caracterizadas pela sobrevivência tardia da masculinidade patriarcal e da hegemonia religiosa judaico-cristã. Os terreiros evidenciam

nos modos de vida maneiras próprias de narrar, formas de sociabilidade e compreensão do sagrado. Os dispositivos de controle que normalizam o comportamento social, insistindo na “coerência” representacional entre identidade sexual, de gênero e prática sexual na composição de corpos dóceis e de um *ethos* obediente não atua com a mesma força que nas tradições religiosas cuja centralidade da figura do masculino e a heteronormatividade sempre foram uma constante.

Quando pensamos nessas desconstruções não a afirmamos por inteiro, afinal as religiões de terreiro moldaram e incorporaram inúmeros elementos presentes na cosmovisão católica e os sujeitos não fogem por completo às dinâmicas de poder que operam sobre o ocidente. O que se percebe são rasuras desses dispositivos baseadas numa concepção específica e difusa de sagrado. Se na tradição cristã a vida dos indivíduos deve ser reflexos inexoráveis do divino, as religiões de terreiro mantém um diálogo menos uniforme e mais horizontal com as divindades e entidades que expressam suas vontades e orientações no momento das incorporações e mediante os oráculos (como o jogo de búzios) que lhes permitem contato com os praticantes.

Se os dispositivos, como o da sexualidade, são desconfigurados na vida cotidiana dos indivíduos não deixam de ser também nas narrativas que envolvem o sagrado. Podemos nos perguntar também se essas desconfigurações não mantêm relação. Seja nos itans^{viii} que se contam nos terreiros sobre os

Orixás, seja na memória das entidades cultuadas que já tiveram existência terrena: incesto, homossexualidade, traição e outros comportamentos ditos humanos são dispostos em narrativas sobre fenômenos da natureza ou acionados como experiências que devem servir de exemplo. No livro *Mitologia dos Orixás*^{ix} (2001) o sociólogo Reginaldo Prandi nos apresenta 301 narrativas, dessas, mais de 100 apresentam conexões entre corpo e sexualidade:

Logum Edé é possuído por Oxóssi

Logum Edé era filho de Oxum e Oxóssi, mas, abandonado pela mãe, fora criado por Oiá.

Logum Edé não se dava bem com o pai, que era demasiadamente rude com o menino, mas gostava muito da companhia da mãe de sangue.

Como Oxum vivia no palácio das “aiabás”, as rainhas de Xangô, onde homem era proibido de entrar, sob ameaça de morte, Logum Edé, para visitar a mãe, vestia-se com os trajes dela e lá passava dias e dias disfarçado na companhia da mãe e das demais mulheres, que o cobriam de gentilezas.

*

Um dia houve uma grande festa no Orum e todos os orixás compareceram com suas melhores roupas.

Logum Edé, contudo, não tinha roupas apropriadas, pois habitava o mato na beira do rio, como um pescador e caçador e que de fato era,

e como tal rudemente se vestia.

Desejando demais comparecer à festa, Logum lembrou-se das roupas da mãe com que se disfarçava.

Assim, foi ao palácio e roubou um belo traje de Oxum, vestiu-o e foi à festa como os demais.

Todos ficaram muito admirados com sua beleza e elegância.

“Quem é aquela formosura tão parecida com Oxum?”, perguntavam.

Ifá, que era muito curioso, chegou bem perto de Logum Edé
E levantou o filá de contas que se escondia o rosto do rapaz.
Logum Edé ficou desesperado,
pois logo todos saberiam de sua farsa.
Saiu então correndo do salão para esconder-se na floresta.
Foi quando Oxóssi o avistou e seguiu, sem o reconhecer.
Oxóssi encantou-se com sua beleza e o perseguiu mata adentro.
E junto do rio, quando o cansaço venceu Logum Edé
E ele caiu, Oxóssi atirou-se sobre ele e o possuiu.
(PRANDI, 2001, p.140-141)

Oxum seduz Iansã

Uma vez Oxum passou pela casa de Iansã e a viu na porta.
Ela era linda, atraente, elegante.
Oxum então pensou: "Vou me deitar com ela".
Oxum era muito decidida e muito independente.
Oxum resolveu roubar a coroa de Iansã.
E assim, muitas e muitas vezes, passou na frente daquela casa.
Levava uma quartinha de água na cabeça, e ia cantando, dançando, provocando.
No começo Iansã não se deu conta do assédio,
mas depois acabou por se entregar.
Mas logo Oxum se dispôs a nova conquista e Iansã a procurou para castigá-la.
Oxum teve de fugir para dentro do rio, lá se escondeu e lá vive até hoje. (PRANDI, 2001, p.325)

Iemanjá é violentada pelos filhos e dá a luz os orixás

Da união entre Obatalá, o Céu,
E Odudua, a Terra,
Nasceram Aganjú, a Terra Firme,
E Iemanjá, as águas.
Despossando seu irmão Aganju,
Iemanjá deu a luz a Urungã.
Orungã nutriu pela mãe incestuoso amor.
Um dia, aproveitando-se da ausência do pai,
Orungã raptou e violentou Iemanjá.
Aflita e entregue a total desespero,
Iemanjá despreendeu-se dos braços do filho incestuoso e fugiu.
{...}
Perseguiu-a Orungã.
Quando ele estava prestes a apanhá-la,
Iemanjá caiu desfalecida
e cresceu-lhe desmensuradamente o corpo,

como se suas formas se transformassem em vales, montes, serras.
De seus seus seios enormes como duas montanhas nasceram dois rios,
que adiante se reuniram numa só lagoa, originando adiante o mar.
O ventre descomunal de Iemanjá se rompeu e dele nasceram os Orixás:
Dadá, deusa dos vegetais,
Xangô, deus do trovão,
Ogum, deus do ferro e da guerra,
Olocum, divindade do mar,
Olassá deusa dos lagos,
Oíá, deusa do rio Níger,
Oxum, deusa do rio Oxum,
Obá, deusa do rio Obá,
Ocó, orixá da agricultura
Oxossi, orixá dos caçadores
Oque, deus das montanhas,
Ajé Xalungá, orixá da saúde,
Xapanã, deus da varíola,
Orum, o sol,
Oxu, a lua,
E outros e mais outros orixás nasceram do ventre violado de Iemanjá.
E por fim nasceu Exu, o mensageiro.
Cada filho de Iemanjá tem sua história, cada um tem seus poderes.
(PRANDI, 2001, p. 382-383)

As narrativas foram coletadas nos terreiros graças a um complexo e meticuloso trabalho de pesquisa desenvolvido ao longo de uma década no Brasil, na África e em Cuba e é apresentado como maior compêndio de mitos afro-americanos já coletados e reunidos. O que fica evidente para nós a partir do trabalho de Reginaldo Prandi em consonância com os nossos próprios interlocutores é a variação desses *itans* bem como das suas possíveis formas de interpretação: por tratar-se de tradições baseadas na oralidade é comum a perda e acréscimo de elementos na construção dessas narrativas míticas. Estupro, incesto, lesbianismo, homossexualidade e outras práticas dissidentes, conforme os nossos interlocutores, não se referem diretamente a exercícios praticados pelas

divindades, mas a fusão ou afastamento dos seus arquétipos, por exemplo: o “casamento” entre Iansã e Oxum é compreendido por alguns como uma tentativa de narrar uma forte tempestade na qual os raios e ventanias (domínios de Iansã) se reúnem a água doce (domínio de Oxum) que se aglomera em rios e lagos. O que se torna evidente são as contradições no que concernem as formas de representação do sagrado: para alguns sacerdotes as divindades africanas já tiveram vida terrena e transcenderam então essas narrativas são interpretadas de forma física, para outros/as sacerdotes e sacerdotisas interlocutores, essas sempre representaram arquétipos da natureza e a personificação em corpos com formato humano seria uma forma de aproximá-los de nós. Os *itans* seriam narrativas míticas que pertencentes à ordem do sagrado devem servir de norte as práticas cotidianas dos praticantes.

O que não se pode desconsiderar é a importância que o corpo desempenha em ambas as concepções: diferente das tradições, mesmo antropomorfos, nas quais o corpo precisa ser mortificado ou desconsiderado – pois alcançar o plano do sagrado depende da sua anulação ou colocação em um plano inferior – nessas, ele ocupa uma importância singular: é mediante os corpos dos adeptos que as entidades e deidades “vêm a terra” nos momentos dos transes mediúnicos. Chamado de aparelho ou matéria (o corpo) e de cavalo-de-santo ou médium (o adepto à incorporação) a coligação desses polos permite que o sagrado se desloque do plano da

imanência e se personifique ou ainda romper a ideia de que ocupam lugares distantes ou opostos.

Outros rituais para além dos toques e giras (como são chamados os rituais mais públicos mais comuns) como as obrigações (cerimônias nas quais são ofertadas bebidas e comidas específicas) mostram que o ato de alimentar e beber também faz parte do plano sagrado. Nesses rituais também costumam ser ofertado o *ejé*^x de alguns animais específicos tanto para fortalecer e agradar os espíritos^{xi} como para reafirmar os laços com eles estabelecidos.

Atentando para os processos de construção sócio-histórica dos opróbios, o *Queer* propõe um conjunto de críticas às lógicas heteronormativas que tomam a heterossexualidade como algo compulsório; à circunscrição de papéis sexuais baseados nas dicotomias hétero/homo ou masculino/feminino; aos regimes de normalização social e a concepção de identidade baseada em determinismos biológicos. Identidade nessa perspectiva (SILVA, 2009) é compreendida como um constructo sócio-histórico interdependente da diferença e a afirmação de uma evoca necessariamente um distanciamento da outra.

É preciso atentar para as críticas lançadas pelos estudos *Queer* aos modos como as subjetividades são produzidas, os corpos adequados e a sexualidade incitada a converter-se em produções discursivas no ocidente. Se a crítica recorrente remonta as dicotomias fixas e

assimétricas que caracterizam o eixo de pensamento socrático-platônico, podemos notar que esse se atualiza e faz viger as dualidades graças à atualização em diferentes esferas da produção de pensamento ocidental. Entendemos como epistemológica essa matriz que se estende e se reconfigura no transcurso da história ocidental uma vez que ela forja uma espécie de parâmetro que legitima formas de produção do conhecimento assentadas nas díades, ao passo que deslegitima as que não tomam as polarizações como referência.

Uma breve genealogia dessa premissa epistemológica nos permite compreender como ela se atualiza em diferentes contextos históricos. Um exemplo que particularmente interessa a essa investigação remonta a dois movimentos intelectuais e filosóficos do catolicismo ocidental: a Patrística e a Escolástica.

O primeiro movimento que se entende entre os séculos I ao VII – recebe esse nome justamente por ter sido esquadrihado pelos chamados “pais” da igreja – e o segundo compreendido entre os séculos IX e XV são recorrentemente descritos como mecanismos doutrinário-filosóficos por intermédio dos quais a Igreja Católica objetivava propagar a fé cristã associando-a a princípios do pensamento gregos ligados ao eixo de pensamento socrático-platônico. As tentativas de revestir-se contra as investidas pagãs no ocidente medieval não se deram exclusivamente via batalhas armadas, mas disputaram-se também as formas de produção do saber, podemos pensar, por exemplo, nas

tentativas de explicar como se davam as relações dos indivíduos em sociedade com o sagrado. Inquietações dessa natureza não demandavam a estruturação de uma dicotomia entre razão e fé, percebeu-se desde muito tempo a potencialidade no ato de conjurar esses lugares na elaboração de uma fé racionalizada.

Associando fé e razão realizou-se uma profícua análise das escrituras sagradas a partir da influência de filósofos como Sócrates e Platão. Agostinho e Tomás de Aquino são associados aos dois movimentos, respectivamente, como responsáveis pelo entrelace entre a racionalidade ocidental e a fé cristã. Bem e mal, sagrado e profano razão e emoção vão gradativamente sendo entendidos como polos antagônicos e inconfundíveis orientando o homem – entendido enquanto sujeito universal – ao bem conduzir da vida e das práticas cotidianas.

Ofélia Barros (2017) etnografando os terreiros, em estudo inédito sobre as comunidades tradicionais afro-ameríndias de Campina Grande-PB, perscruta a cosmovisão dessas práticas e, como uma série de outros pesquisadores, não desassocia os discursos que as subalternizam da lógica de pensamento ocidental (re)formulado pela filosofia medieval. Para a autora essa desqualificação está estreitamente associada:

[...] ao desdobramento de um movimento monoteísta e ocidental, que buscou a deslegitimação de todas as práticas que se contrapunham a essa tendência. Movimento esse que teve origem com o judaísmo e

ampliou-se com o cristianismo ao longo de toda a Idade Média ocidental, estendendo pela modernidade e sobrevivendo até hoje nas inúmeras formas de rejeição e intolerância às práticas mágicas, e, conseqüentemente, a toda forma de pensamento plural (BARROS, 2017, p. 123).

O próprio entendimento dessas práticas como magia e não religião reitera uma lógica dicotômica que reafirma posições assimétricas entre: de um lado, formas institucionais de ligação com o sagrado que mantêm, em linhas gerais, boas relações com outras instâncias de poder como o Estado, e do outro, práticas de caráter duvidoso ou maléficos associados a saberes dispersos cuja retórica da ancestralidade subalterna não consegue lhes conferir grau de legitimidade. No que concerne às produções acerca dos saberes e práticas dessas comunidades que afinam o distanciamento entre religião e magia podemos observar, por exemplo, um dos empreendimentos intelectuais mais bem sucedidos da segunda metade do século XX: a missão de pesquisa folclórica empreendida por Mário de Andrade em 1938, à época diretor do Departamento de Cultura do Estado de São Paulo (hoje chamado Secretaria Municipal de Cultura) quando do seu retorno ao Nordeste:

Embora de forma sutil, - o objetivo da Missão era o registro do folclore para posteriores estudos -, nessa literatura identifica-se o pensamento de uma elite, que mesmo com pretensões generosas no que diz respeito à “preservação” da cultura popular, não se desvinculava dos valores dominantes da época (BARROS, 2017, p. 114-115).

No conjunto das obras que resulta da missão podemos encontrar filmagens, fotografias, registros sonoros como músicas de percussão e impressões locais a partir do diálogo com interlocutores ou não. Do boi-bumbá e o tambor de crioula maranhense passando pelo coco de roda alagoano e o catimbó-jurema da Paraíba, a missão se debruçou sobre práticas religiosas, danças e cânticos de variadas origens na tentativa de aglutiná-los como “cultura-popular” e entender sua contribuição na constituição de uma identidade nacional. O objetivo era descrevê-las e propagandear-las lançando-as em um quadro mais geral das manifestações ameaçadas de inexistência graças aos avanços da modernidade à brasileira e suas pretensões de progresso e unidade:

141

A Missão de pesquisa Folclórica idealizada por Mário de Andrade tinha o propósito de registrar elementos culturais ameaçados de desaparecerem em função da chegada da indústria cultural estrangeira no país. Mário de Andrade tinha urgência em editar uma enciclopédia folclórica nacional ilustrada como forma de preservar a cultura interiorana brasileira (Patrícia GONSALES, 2013, p. 59).

Práticas religiosas, como as que nos interessam, que se baseiam em outras compreensões cosmológicas são recorrentemente forjadas como espectro do cristianismo. As fronteiras que costumam assegurar os antagonismos são recorrentemente desconfiguradas nos rituais afro-ameríndios. O culto dos orixás do Candomblé e das entidades da Jurema Sagrada, por exemplo, permite ao

corpo divinizar-se e ao sagrado corporificar-se. Para isso, se faz necessário uma série de cuidados que se dão de maneira individual conforme o tipo de contato que se pretende ou se pode estabelecer: oferendas, banhos de ervas e outros cuidados alocam o corpo perante o sagrado. As “penitências” como a restrição a determinados alimentos ou práticas em dias específicos da semana não forjam uma homogeneidade a qual todos/as os/as praticantes devem ser submetidos, pretendem, tampouco, a mortificação do corpo para enaltecer o sagrado. Esses saberes são transmitidos de modo oral e variam de acordo com a tradição a qual a casa pertence, costumam remontar narrativas de origem africana (no caso do candomblé), nessas, o permitido e o proibido se configuram a partir de outros códigos morais, se assim podemos chamar.

A incorporação de entidades ou deidades de arquétipo masculino em mulheres ou de arquétipo feminino em homens configura, no momento das cerimônias, um duplo rompimento às dicotomias sagrado e humano, masculino e feminino. Também está no jogo das desconfigurações representacionais o dispositivo histórico da sexualidade que costuma efetivar-se a partir de um hiperativo: a coerência entre performatividade de gênero e orientação sexual.

As sexualidades abjetas, tão somente, não podem ser tomadas como alvo isolado dos opróbios que marcam as práticas tradicionais afro-ameríndias, tendo em vista que os processos de abjeção se direcionam a desmontagem de

múltiplos dispositivos de controle atualizados e vigentes nas religiões hegemônicas. O que se torna necessário de questionamento é a ausência tanto nos campos sociológicos, antropológicos ou historiográficos de análises que interseccionem sexualidade a outras causas das abjeções às comunidades tradicionais afro-ameríndias. As documentações ditas oficiais registram perseguições aos terreiros por questões ligadas as práticas de curandeirismo; ao exercício ilegal da medicina e das práticas de cura; ao sacrifício de animais em rituais religiosos ou à exploração da credulidade pública. O que se torna visível é a recorrência do entendimento de que as perseguições se forjam mediante questões coletivas e públicas do cotidiano das casas. Os ataques aos terreiros que evocam as práticas mais íntimas dos indivíduos como a sexualidade desses parecem ser subsumidos.

Há de questionador nos terreiros a descaracterização do que serve de base a efetivação de uma dinâmica de poder sobre os corpos nos espaços religiosos hegemônicos: a organização em pares de todas as relações sociais (sejam aquelas nas quais os indivíduos mantêm relações consigo mesmo ou nas que mantem com o religioso) e do dispositivo da sexualidade.

CONCLUSÃO OU PARA ALÉM DA SEXUALIDADE

Dentre as principais críticas que se faz ao *Queer* enquanto teoria está a restrição das análises a lugares que se convencionou associar às dissidências sexuais e de gênero. Boates, aplicativos virtuais de relacionamento além das produções cinematográficas específicas são os principais “objetos” desses estudos. Pensamos em elencar um outro lugar de possibilidade investigativa: os terreiros, mas em vez de apontar as religiões afro-ameríndias como mais um gueto associado ao “universo LGBTTI” pretendemos nos aproximar da crítica as dicotomias forjadas no ocidente. A dualidade aparece como uma espécie de princípio-parâmetro no qual as religiões, as sexualidades e outros marcadores de diferença devem se ajustar, nos indagamos sobre as implicações quando isso não ocorre de maneira integral.

Observamos que a maioria dos estudos que entrecruzam sexualidade e religiões de terreiro naturaliza uma alteridade entre práticas religiosas e identidades sexuais subalternizadas. Devemos compreender que os terreiros podiam ser espaços tão reiterativos de dispositivos de controle quanto quaisquer outros universos religiosos, se não o são é porque compreendem a relação do corpo com o sagrado de modo divergente de outras práticas religiosas.

O que as problematizações ligadas ao *Queer* nos alertam para além do apontamento das dinâmicas que envolvem marcadores de gênero e sexualidade é uma profícua crítica ao binarismo como parâmetro de organização das relações sociais. O desmonte da fronteira que

separa sagrado/profano, bem/mal, por exemplo, se ancora nas mesmas bases epistemológicas das dualidades que no ocidente apartam e sobrepõem masculino/feminino, hetero/homo. Ambas, comprometidas com processos de eleição de determinados corpos, credos e práticas resguarda a uns o lugar de normalidade enquanto a outros o lugar da abjeção, atribuindo-lhes a pecha de anormalidade ou desvio.

REFERÊNCIAS

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. 2. ed – Petrópolis, RJ: vozes, 2008.

CASSAL, Luan Carpes Barros et al. “Psicologia e o dispositivo da sexualidade: biopolítica, identidades e processos de criminalização”. **PSICO - Revista de Psicologia da PUCRS**, Rio Grande do Sul, RS, v. 42, N. 04, pp. 465-473, out./dez. 2011.

BUSIN, Valéria Melki. “Religião, sexualidades e gênero”. **REVER - Revista de História das religiões**, São Paulo, SP, v. 11, n. 01, pp. 105-124, Jan./Jun. 2011.

CANDIOTTO, Cesar. “As religiões e o cristianismo na investigação de Foucault: elementos de contexto”. In: CADIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (orgs). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 15-22.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Martins Fontes, São Paulo, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 28ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade de saber**. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

GADELHA, Sylvio. **Biopolítica, governamentalidade e educação**: introdução e conexões a partir de Michel Foucault. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

GONSALES, Patrícia Cecília. “A missão de pesquisas folclóricas realizada pelo departamento de cultura de São Paulo na gestão de Mário de Andrade (1934 a 1938) e sua contribuição para a cultura popular brasileira”.

Revista Nacional de Gerenciamento de Cidades, Tupã, SP, v. 01, n. 13, pp. 54-67, 2003.

LEME, José Luís Câmara. “A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu”. In: CADIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (orgs). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 23-43.

MISKOLCI, Richard. **Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

MISKOLCI, Richard. “Um saber insurgente ao sul do Equador”. **Revista Periodicus**. Salvador/BA, 1ª edição, p. 43-67, Maio/Out. 2014.

MISKOLCI, Richard. “Não ao sexo rei: da estética da existência foucautiana à política *Queer*”. In: SOUZA, Luís Antônio Francisco de; SABATINE, Thiago Teixeira; MAGALHÃES, Bóris Ribeiro. (Orgs.). **Michel Foucault:**

sexualidade, corpo e direito. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011, p. 47-68.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens teológicas**: itinerários para uma teologia Queer no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 9ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

VAIFANS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

NOTAS

144

ⁱ A pesquisa em questão faz parte do projeto “Historiografia e Teoria Queer: diálogos e caminhos possíveis” com apoio da Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco.

ⁱⁱ Doutorando em História Social da Cultura Regional da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Graduado em História pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Foi membro do Programa de Extensão “Tod@s Junt@s Somos Fortes”: Somando saberes e esforços pelo enfrentamento ao racismo, violência contra a mulher e LGBTTIs fobias no compartimento da Borborema-PB”, desenvolvido entre os anos de 2014/2015 (PROEXT/MEC/UEPB). Desenvolve pesquisas com enfoque nas interconexões dos marcadores sociais da diferença (gênero, sexualidade, raça, território etc.) na composição de abjeções que marcam LGBTTIs e comunidades de tradição afro-ameríndias. Integrante do NINETS (Núcleo de Investigações e Intervenções em Tecnologias Sociais).

ⁱⁱⁱ Doutor em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal da Paraíba. Possui o título de Mestre em Letras pelo mesmo Programa de Pós-graduação. Tem experiência na área de Literatura e Linguística, com ênfase em História da Literatura e da Leitura, Linguística saussuriana, Psicanálise lacaniana e Cinema, atuando principalmente nos seguintes temas: Literatura luso-brasileira do século XIX, movimentos de linguagem, cinema, linguística e psicanálise, sujeito. Atualmente é professor Adjunto da Unidade Acadêmica de Educação a Distância e Tecnologia (UEADTec) da

Universidade Federal Rural do Pernambuco. Atua como professor permanente no Programa de Pós-Graduação em História da UFRPE e, atualmente, é Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem (PROGEL) da UFRPE.

^{iv} Por heteronormatividade entende-se a premissa da heterossexualidade como algo compulsório ou natural que deve ser tomada como referência para organização das sociedades ocidentais. A heteronormatividade se estende inclusive a pessoas que não são heterossexuais, mas que adequam suas vidas conforme esse modelo.

^v De orientação cristã, voltadas ao acolhimento das dissidências sexuais e de gênero.

^{vi} Descrito na literatura ecumênica como o concílio mais extenso e com mais número de decretos da História da Igreja Católica (1545 – 1566) foi solicitado pelo Papa III e objetivava reaver a unidade da Igreja, organizar dogmas e princípios ameaçados pela Reforma Protestante.

^{vii} Termos como Obé (faca), otá (pedra), Iyá (mãe) e outros de origem Bantu ou Ioruba necessitam de uma tradução. Outros termos como dogma e sagrado provindos de tradições religiosas ocidentais são incorporados pelos praticantes eliminando assim a necessidade de se recorrer a palavras equivalentes.

^{viii} Narrativas contadas nos terreiros para explicar circunstâncias que envolvem os orixás e seus arquétipos. Nessas religiões cuja concepção de pecado não existe os interditos e permitidos são acionados mediante essas narrativas míticas: alimentos que não são indicados a filhos/as de determinados Orixás; o uso de determinadas cores nas vestes ou adereços; os resguardos para com o corpo estão presentes nessas pequenas histórias e são efetivadas no cotidiano dos terreiros.

^{ix} Como é chamado o sangue nas religiões afro-ameríndias.

^{ix} É comum nomear de “espíritos” as entidades cultuadas em terreiros de umbanda como mestres/as, caboclos/as, exus, Pomba-Giras e Pretos/as velhos/as pelo compartilhamento da ideia que esses são pessoas desencarnadas que alcançaram sua evolução espiritual no pós-morte. Os Orixás, Nkisis e Voduns do Candomblé por não possuírem uma “essência humana” e cuja condição é de serem associados diretamente aos arquétipos da natureza não costumam compartilhar dessa nomenclatura.

Recebido em: 09/06/2020.

Aprovado em: 12/07/2020.

Publicado em: 31/07/2020.