

# ENTRE HOMENS, MULHERES E DEUSES: IDENTIDADE, GÊNERO E (HOMO)SEXUALIDADE NO CONTEXTO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO

**Ralph Ribeiro Mesquita**

*Resumo: Este artigo focaliza algumas possíveis relações entre identidade, gênero e homossexualidade no contexto religioso dos candomblés. Entrevistas e observações de campo possibilitam perceber como os sujeitos significam experiências relativas à sexualidade e como estas podem ser compreendidas na dinâmica dos grupos religiosos. Algumas transformações são apontadas nas significações ao longo do tempo e, principalmente, a reafirmação da desigualdade entre sexualidades de mulheres e homens.*

*Palavras-chave: homossexualidade e candomblé; gênero; identidade.*

Ao iniciar o projeto de minha tese de doutoramento em antropologia (MESQUITA, 2002), tinha em mente discutir longamente aspectos do campo representacional da sexualidade no universo afro-brasileiro revisitando, para tanto, autores e teorias. Entretanto, a dinâmica da pesquisa me obrigou, de certa forma, a tomar outra direção. Salvo alguns poucos depoimentos recolhidos no campo através de entrevistas, que parecem querer funcionar como uma espécie de “hiperconsciência moral” da sociedade, ao estabelecer um julgamento e condenação de atores e práticas, os demais exibem coloração reticente com relação às expressões da sexualidade, em geral, e da homossexualidade, em particular. De comum, todos apontam o comportamen-

to sexual considerado promíscuo como principal responsável por infecções, adoecimentos e mortes por AIDS – um dos aspectos do meu objeto de estudos –, mas não ultrapassam o limite desta suposta evidência, fartamente reafirmada pela maioria das agências sociais (GÓIS, 2001). De certa maneira, parece que a idéia de promiscuidade se cristaliza nos discursos das pessoas, funcionando como uma espécie de elemento totalizador do sujeito, permitindo reduzir seu comportamento ao número suposto de contatos sexuais.

Não muito mais do que essas evidências puderam ser verificadas no campo, com relação à sexualidade e os grupos de candomblé. Entretanto, uma

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

O objetivo deste texto é apresentar algumas discussões que relacionam aspectos do universo religioso dos candomblés e perspectivas de gênero, identidade e expressões de sexualidade, particularmente em sua versão homoerótica. Para tanto, uma primeira abordagem permitirá situar certa trajetória teórica de cunho antropológico que toma como elemento central sujeitos, práticas e significações de natureza sexual em circulação no mundo de homens e mulheres que compartilham a crença em *orixás*, *iniquices* e *voduns*.<sup>1</sup>

As considerações sobre o campo teórico produzido pela antropologia, no que tange aos aspectos religiosos afro-brasileiros e sua vinculação com as temáticas de gênero, identidade e sexualidade, fornecem as bases para discussões posteriores, redefinidoras ou não destas mesmas considerações. Assim, realiza-se uma breve análise de aspectos discursivos de sujeitos religiosos que significam idéias e comportamentos relativos ao campo de estudos em questão, tendo como ponto de partida o advento da epidemia de HIV/AIDS que se torna relevante também para o chamado *povo-de-santo*. Ao que parece, o impacto da epidemia

de HIV/AIDS sobre os grupos de candomblé provoca uma certa desestabilização das representações aparentemente consolidadas até o aparecimento da doença.

O quadro que parece se desenhar com o surgimento do HIV/AIDS, relativamente às expressões de sexualidade e gênero, estimula a rever o estatuto que algumas categorias gozam no universo de significações dos grupos de candomblé. Assim, ainda que de forma preliminar, algumas questões são levantadas e hipóteses sugeridas com vistas a ampliar as discussões sobre o campo e a temática proposta.

### **De homossexual a adé ou criando teorias e gêneros**

Deixando de lado alguns dos primeiros autores que, de uma forma ou de outra, se ocuparam de aspectos da sexualidade em grupos religiosos afro-brasileiros como, por exemplo, João do Rio (RIO, 1976),<sup>2</sup> tomo como marco significativo para minha análise os trabalhos da antropóloga americana Ruth Landes. Tendo vivido na cidade de Salvador, Bahia, entre 1938 e 1939, escreve, em 1947, o bastante conhecido *The City of Women* (LANDES, 1967).

*A cidade das mulheres* é, sem dúvida, texto de capital importância para o entendimento, senão dos cultos afro-brasileiros enquanto tal – não se trata de um texto com pretensões litúrgicas – pelo menos de alguns aspectos de sua estrutura e, o que me parece mais relevante, de aspectos centrais de uma certa leitura sobre os grupos religiosos de candomblé. Landes parece acreditar ter encontrado na cidade de Salvador, Bahia, de

1938/1939, grupos de religiosos que, subvertendo a hegemonia da sociedade abrangente, organizam, com base em uma estrutura que chama de matriarcal, um modo de vida em que a mulher é o centro, de onde tudo emana e para onde tudo se dirige.

As conseqüências do pensamento de Landes que, em uma primeira impressão, reafirma a ideologia de certo segmento da “inteligência baiana” de sua época ou, para utilizar uma expressão de Artur Ramos, da “escola Nina Rodrigues” (RAMOS, 1937 apud CORRÊA, 1999, p. 4), exemplificado nas figuras de Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Artur Ramos, Martiniano Eliseu do Bonfim, dentre outros, podem ser sentidas ainda hoje.

Na verdade, a preocupação de Landes com a sexualidade, ou melhor, com a homossexualidade – e preferencialmente a masculina – só se dá tangencialmente, já que ela faz derivar, da estrutura social e dinâmica dos candomblés “tradicionais” baianos, um modelo específico de sociedade. O tema da homossexualidade surge como uma espécie de resíduo lógico, uma vez que se tem por finalidade a análise dos lugares de mulheres e homens na estrutura dos grupos religiosos. Entretanto, nesse texto, e especialmente em um outro publicado em 1940 (LANDES, 1967, p. 283-296), Landes discute o sentido e o lugar possível da homossexualidade masculina nos chamados candomblés. Edison Carneiro, seu principal “iniciador” no mundo dos cultos afro-brasileiros, não cansa de lembrá-la do papel secundário dos homens e do sentido de usurpação a que estão submetidas as tentativas destes em igualarem-se às “grandes mães”. Diz ele a Landes:

Alguns homens se deixam cavalgar e tornam-se sacerdotes ao lado das mulheres; mas sabe-se que são homossexuais. Nos templos, vestem saias e copiam os modos das mulheres e dançam como as mulheres. Às vezes têm melhor aparência do que elas (LANDES, 1967, p. 44).

Como ofício eminentemente de mulher (CARNEIRO, 1978, p. 116-117), o candomblé aparece, na leitura de Landes, como sendo constantemente violado, em sua suposta essência, por “homens anormais”, que desejam ser como as sacerdotisas negras das casas nagôs. Este desejo se expressa, principalmente, através da experiência do transe, entendido nesse momento como interdito aos “homens normais”. Assim, insiste Carneiro com relação ao transe,

É pena que os homens não sejam habilitados a essa experiência, exceto quando anormais; imagina-se que sejam de matéria terrena e o mais que podem fazer é dançar nas ruas (LANDES, 1967, p. 225).

A anormalidade de que fala Carneiro é a homossexualidade que perverte o “espírito natural” do homem:

Diz-se que o espírito do homem está nas ruas, e não voltado para dentro, sobre si mesmo, onde pode ser um instrumento dos deuses. É sempre “quente”, excitado, mundano (LANDES, 1967, p. 225).

Vale ressaltar que, menos que uma interpretação isolada e preconceituosa, o pensamento de Landes e seus pares sobre a homossexualidade reflete o estado das pesquisas e entendimentos sobre o comportamento sexual dos homens em sociedade, em sua época. Assim, a homossexualidade é abordada como um

problema em si mesmo, ainda que se aceite a evidência de poder (dever) receber tratamentos diferenciados, de acordo com a cultura à qual estiver submetida, ou por ela produzida.

Mas, se a despeito do que pensam Carneiro, Landes e seus pares, a experiência do transe, bem como o exercício sacerdotal mostram fortes indícios de crescimento na Bahia de 1939, como proteger a “verdadeira religião africana”, já ameaçada pelas transformações e perdas de grandes líderes, como Mãe Aninha, antiga dirigente de um importante *terreiro* de Salvador?

“Matriarcado cultural e homossexualidade masculina”,<sup>3</sup> é publicado em 1940, em forma de artigo, portanto, antes de *The City of Women*, que é de 1947, e suas conclusões baseiam-se nas pesquisas realizadas na Bahia. Entretanto, nesse e nos dois outros artigos que o seguem na versão em português de 1967,<sup>4</sup> Landes estabelece uma teorização mais clara, inclusive apontando para elementos de ordem histórica, aspecto menos explorado no texto principal.

Na Bahia de 1938-1939, a homossexualidade masculina, especialmente a homossexualidade dita passiva, transforma-se em elemento importante para a análise dos cultos afro-brasileiros. Entende Landes que os homossexuais passivos, sujeitos especialmente proscritos da sociedade, têm nos candomblés um espaço para reinventar seu *status*.

Na comunidade negra da Bahia, no Brasil setentrional, circunstâncias incomuns encorajam certos homossexuais passivos a forjar um novo e respeitado *status* para si mesmos. Disso resultaram mudanças

individuais e sociais importantes e fáceis de observar; mas o seu especial interesse para a psicologia reside no demonstrar o modo pelo qual um grupo proscrito fez nova adaptação, tirando vantagem das novas circunstâncias (LANDES, 1967, p. 284).

Sexo, transe e desvio aliam-se para configurar outras formas de prática religiosa que, opondo-se à verdade nagô, afastam-se dos verdadeiros deuses. Os cultos caboclos são o paradigma desta transformação, posto que “relaxaram grandemente as restrições que cercam as mães” (LANDES, 1967, p. 290). Relaxando os pressupostos fundamentais que organizam o culto nagô, possibilitaram a introdução de elementos novos, representados principalmente pela admissão de homens ao posto sacerdotal. De um lado, os candomblés nagôs, únicos e legítimos centros irradiadores da verdadeira religião africana; de outro, os candomblés caboclos e bantus, lócus privilegiado de proscritos e representante da religião deturpada e da feitiçaria.

A distinção trazida por Landes, entre homossexualidade passiva e ativa, será tratada por outros autores como Peter Fry (1982) e Patrícia Birman (1995), ainda que de maneira diferenciada. O que parece fundamental nesse momento é menos uma pertinente distinção taxonômica, do que a afirmação de uma especificidade do grupo sacerdotal masculino. De fato, pouco importa se o sujeito é ativo ou passivo em termos de comportamento sexual, já que é a homossexualidade em si, ou o papel sociorreligioso dos homens nos candomblés, o que caracteriza o alvo das análises e críticas de Landes. Se a questão da representação do papel sexual tem alguma importância, esta pa-

rece mais reservada ao interior do grupo do que propriamente ao exterior, mesmo que, na maioria das vezes, seja o sujeito caracterizado como passivo tornado mais visível para a sociedade e elemento central das análises. Entretanto, lembre-se que vários pais-de-santo, embora discretos, sérios etc., não deixaram de ser notados e criticados por Landes.

Em *Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros*, Peter Fry (1982, p. 54-86),<sup>5</sup> apoiado em autores como Ruth Landes, René Ribeiro, Seth e Ruth Leacock, Anaíza Vergolino, Roger Bastide, Artur Ramos, entre outros, e em sua própria pesquisa realizada na cidade de Belém, Pará, revê a literatura sobre homossexualidade masculina nos chamados cultos de possessão afro-brasileiros. Sublinha vários momentos do trabalho de Landes, especialmente aqueles em que ela afirma a proposição de liderança “tradicional” da mulher nos candomblés baianos, e o desejo de ocupação deste lugar por homens homossexuais (FRY, 1982, p. 60-61).

No que tange à homossexualidade masculina nos candomblés para Landes, Fry argumenta que duas principais interpretações são sugeridas:

Primeiro, os homossexuais passivos aderem aos cultos a fim de desempenhar papéis femininos. Segundo, ao agir dessa maneira, eles podem adquirir prestígio como líderes religiosos, compensando seu *status* de homossexual (FRY, 1982, p. 60).

Não vou me deter aqui nas muitas querelas em que as idéias de Landes estiveram envolvidas. Para o que objetivo tratar, basta dizer que ela identifica, princi-

palmente, homens homossexuais nos candomblés e que os classifica em “homossexuais passivos” e “homossexuais ativos”. É precisamente sobre esta distinção que Fry desenvolve sua argumentação. Aproximando os conceitos previamente formulados, do campo de representações dos religiosos – o que é decisivo nesta construção –, propõem um outro olhar sobre a matéria. Assim, diz ele, com relação ao tratamento dispensado por Landes à evidência da homossexualidade nos candomblés baianos:

Existe outro problema relativo à caracterização de Landes do papel sacerdotal no candomblé baiano como sendo tradicionalmente feminino. Podemos tomar a afirmação de Herskovits de que tradicionalmente isso não acontece nem mesmo na África ocidental. Entretanto, o fato é que a maioria dos membros do culto são mulheres, e mesmo se Landes está errada em insistir que o papel sacerdotal é exclusivamente feminino, as mulheres certamente dominam os cultos. É difícil aceitar o argumento de Landes porque ela trata o assim chamado homossexual passivo como se fosse “pior” ainda do que uma “mulher de segunda categoria”. Novamente, seu argumento poderia ser resgatado se ela tivesse sido capaz de citar as opiniões das pessoas envolvidas (FRY, 1982, p. 64-65).

A absoluta valorização do campo de significações construído a partir dos discursos dos atores sociais faz toda a diferença na perspectiva proposta por Fry, se comparada à utilizada por Landes. Espero não ser demasiadamente simplificador ao tentar decidir por algumas poucas proposições teóricas contidas neste trabalho de Peter Fry. Para mim, uma de suas contribuições mais significativas é possibili-

tar o exercício de “desnaturalização” de idéias geralmente aceitas como tendo um sentido universal. Talvez hoje o valor pedagógico mais relevante de seus ensinamentos já tenha sido incorporado pelas gerações de antropólogos e cientistas sociais que o seguiram – se bem que, não raro, somos tentados a cair nas armadilhas do etnocentrismo e da naturalização.

Tendo como objeto de análise a homossexualidade masculina e os cultos afro-brasileiros, Fry nos leva a perceber como outros conceitos são forjados no campo, pelos atores sociais em suas experiências cotidianas, e como esses “novos” conceitos se aproximam ou se afastam de concepções mais generalizantes. Ele discute, baseado principalmente no casal Leacock,<sup>6</sup> a percepção da homossexualidade masculina nos cultos de Belém, e conclui:

O termo homossexual em português, entretanto, é raramente usado no contexto dos cultos. São muito mais comuns os termos “bicha”, “pederasta”, “fresco” e “viado”. Desses termos, o mais usado é “bicha” (FRY, 1982, p. 67).

A partir daí, Fry empreende uma análise do termo “bicha” no contexto dos terreiros. Uma divisão interna que utiliza a mesma terminologia relacionada ao ato heterossexual é percebida no mundo masculino, entre aqueles que “dão” e aqueles que “comem”. De um lado, os “homens”, os “machos”, os “garanhões” ou “fanchões”; de outro, as “bichas” (FRY, 1982, p. 68). Ressalta Fry que “a palavra ‘homossexual’ é uma tradução inadequada para qualquer dos termos usados” (FRY, 1982, p. 68). Considerando as vicis-

situdes da idéia de “bicha” no cenário dos terreiros, isola categorias como “homem”, “homem verdadeiro”, “bicha verdadeira” e “bicha incubada”. Não parece necessário aqui nos determos nas significações que cada uma destas categorias encerra. Na realidade, o que importa, porque recorrente em termos de representação coletiva, é a expressiva relação entre candomblé e homossexualidade masculina ou “bichice”.

A discussão de Fry sobre a homossexualidade e os cultos afro-brasileiros permite acompanhar a transformação de uma categoria francamente marginal – a homossexualidade masculina – em algo com alguma carga simbólica positiva – ou contribuindo sobremaneira para esta conformação –, expressada, em última análise, no exercício sacerdotal dos conhecidos pais-de-santo (FRY, 1982, p. 76-77). Talvez possamos dizer que o trabalho empreendido por Fry coloca a questão da homossexualidade masculina no universo religioso afro-brasileiro em outro patamar. Ele desloca o foco do eminentemente negativo, marginal ou excludente, típico da leitura de Landes, para um viés mais positivo e, o mais importante, entendido como relevante para a formação de um campo legítimo de representação do universo religioso afro-brasileiro. Ainda que admitindo boa parte das características típicas das margens como tendo positividade (DOUGLAS, 1976), a homossexualidade masculina, agora referida à “bicha”, é incorporada teoricamente ao universo afro-brasileiro como algo que, em vez de ser banido do campo que constitui a verdadeira religião, deve ser levado em conta como constitutivo deste campo e compreendido seu significado e extensão.

A continuidade da discussão do tema da homossexualidade e os cultos afro-brasileiros leva Patrícia Birman a retomar algumas questões consideradas por Landes, Fry e outros. Em *Identidade social e homossexualismo no Candomblé*, Birman (1985) aprofunda a idéia inaugurada por Fry (1982), segundo a qual “homossexual” e “bicha” não são sinônimas necessárias. Trabalhando com referências rituais – como filiação mística – e pessoais – como representação da definição sexual do sujeito –, dispostas em um conjunto diversificado de configurações possíveis, Birman propõe um entendimento da problemática da homossexualidade nos terreiros, tomando como elemento-chave a categoria nativa *adé*. Diz ela:

Um homem “filho” de um orixá feminino, na medida em que incorpora esse orixá e “exibe” jeitos e trejeitos femininos, passa, pois, a ser considerado “bicha”. (...) Neste caso estaremos diante da categoria “adé” que é o nome através do qual se designa o homem visto como a “bicha” que pertence ao candomblé (BIRMAN, 1985, p. 9).

Birman conclui que, “se há ‘bichas’, há as ‘bichas do candomblé’, os ‘adé’, cujas ‘frescuras’, objeto de olhares e críticas rancorosas, se realizam com a proteção dos orixás” (BIRMAN, 1985, p. 9).

Com efeito, a categoria *adé* não parece coincidir inteiramente com o conceito de homossexual, concebido de forma “universal”. Há uma especificidade nesta representação, que é própria do grupo onde o conceito se origina. A meu ver, a palavra *adé* deve ser vista mais como uma gíria ou um neologismo, do que propriamente um vocábulo que traduz

um sentido original preciso. Cacciatore (1977) sugere, como conceitos nativos (iorubás) para homossexual, “adefantó” (CACCIATORE, 1977, p. 36) e “adofiró” ou “adô” (CACCIATORE, 1977, p. 37). Ela faz derivar as palavras, como é comum em seu trabalho, de um amálgama, por vezes incompreensível, de outros termos, o que torna pouco confiável a etimologia por ela sugerida. Outros dicionários, como o de Fonseca Júnior (1983), por exemplo, não trazem nenhum dos verbetes encontrados em Cacciatore para designar homossexual. De qualquer maneira – e é isto que, de fato, interessa –, o termo *adé* é de uso freqüente nos candomblés para significar sujeitos com uma suposta orientação sexual homoerótica, ou que exibem algumas formas estereotipadas de comportamento.

Em *Fazer estilo criando gêneros* (BIRMAN, 1995), fruto de sua tese de douramento em antropologia, em 1988, Patrícia Birman aprofunda a discussão iniciada em 1985 e propõe algumas “soluções” para a questão da homossexualidade masculina nos terreiros de umbanda e candomblé.

Considerando alguns aspectos levantados por Landes, Birman revê o lugar de mulheres e homens nos cultos afro-brasileiros. Diferentemente da antropóloga americana, que via no transe dos homens a expressão de desvios sociais, sexuais e psicológicos, Birman (1995, p. 113) sugere que a possessão é um importante elemento na operação da distinção entre os gêneros. Ela (possessão) forja, na experiência religiosa, novos estilos e categorias que não são idênticos a conceitos aparentemente equivalentes. Assim, a pergunta que irá responder é:

O termo “adé”, que é uma categoria de gênero produzida pelo sistema religioso, é recoberto pela idéia de “bicha”, tal como socialmente amplamente se usa? (BIRMAN, 1995, p. 60).

O viés etnocêntrico, que admite a homossexualidade como um problema universal, é substituído por uma leitura particularizada do campo onde ela se produz, ou se re-produz. Assim, diz Birman:

O que quero propor aqui não é, evidentemente, que o candomblé tenha “inventado” o desejo homossexual, mas que, como qualquer instituição, cria modos e possibilidades de esse e outros desejos existirem, com as características que apresentam em tal ou qual sociedade (BIRMAN, 1995, p. 73).

A função masculina, praticamente desconsiderada por Landes, é revista por Birman, que percebe um estatuto de positividade de sujeitos antes “proibidos” de se expressar. A possessão, no mundo dos homens, opera uma distinção e possibilita a criação de um outro gênero, o adé. É sobre esta nova categoria de gênero e suas conseqüências que Birman concentra a maior parte das elaborações teóricas. Homens e adés ganham, nesta perspectiva, um valor muito mais significativo do que tinham na Bahia de Landes e Carneiro. Eles, agora, são parte necessária ou estruturante do campo de representações do universo religioso afro-brasileiro, concorrendo para sua afirmação, com o já bastando sedimentado mundo das mulheres.

Se em Landes o sujeito homossexual é várias vezes marginal, em Fry e em Birman ele goza de um novo e positivo *status*. Sua condição sexual não somen-

te é reconhecida como possível, como ajuda a formar o próprio campo religioso afro-brasileiro, sendo percebido como elemento indissociado e indissociável dos demais componentes do sistema sociorreligioso, portanto, com função estruturante.

Penso que a principal “solução” teórica para a questão da homossexualidade masculina e os grupos religiosos de matriz africana no Brasil, e que pode ser isolada a partir das discussões de Fry e Birman, é a admissão desta como parte constitutiva e imprescindível do capital simbólico dos terreiros. Representantes de um gênero distinto, os adés são vistos como integrados e necessários à dinâmica dos grupos, pelo menos quando se tem por certo que, qualquer que seja a proposição teórica, não se pode abarcar, senão, uma parcela do “todo”. Seguramente outras configurações poderão ser encontradas em grupos estruturados de maneira diferente, especialmente naqueles considerados “tradicionais”, a exemplo dos principais terreiros abordados por Landes. Nesse momento, a figura do adé pode gozar de um lugar distinto na configuração do campo, em termos de representação.

Por outro lado, não posso ignorar o fato de que, no que tange às representações sobre as expressões possíveis de sexualidade presentes na sociedade, existe uma estreita relação entre homossexualidade e religiões afro-brasileiras. Soma-se a isso a representação do candomblé como um espaço de aceitação de todas as diferenças e de acolhimento dos marginalizados e excluídos. Assim, no candomblé, a homossexualidade parece encontrar um lugar onde pode mesmo se expressar criativamente, seja através dos

atributos mágicos dos pais-de-santo, seja através das incontáveis habilidades artísticas, culinárias e estéticas, além da disponibilidade afetiva, constitutivas do imaginário sobre os filhos-de-santo.

## Homossexualidades em tempos de AIDS

Com as discussões, principalmente de Fry e Birman, a problemática da homossexualidade nos grupos religiosos de candomblé ganha configuração mais particularizada, uma vez que atualiza, a partir do campo, categorias pensadas em termos universais. Outros autores continuam e ampliam esta discussão.<sup>7</sup>

A pesquisa para o doutorado permitiu retomar alguns aspectos das discussões sobre homossexualidade e grupos religiosos afro-brasileiros. Mas foi apenas transversalmente que pude, em um primeiro momento, me ocupar da questão da homossexualidade nos grupos religiosos de candomblé. Trabalhando com a temática da epidemia de HIV/AIDS e os candomblés, fui levado a desconfiar de que a evidência da infecção pelo HIV de sujeitos avaliados como homossexuais, bichas, gays ou adés, aliada à inseparável idéia de promiscuidade de que estão revestidas as significações, alterava o *status* que esta “categoria de gênero” havia conquistado em algumas produções. Suspeitei que, com o aparecimento da AIDS, houve um certo “descolamento” da representação que se faz da homossexualidade masculina – ou do que se tem por adé, para utilizar uma categorização nativa – de uma conformação estrutural aparentemente segura, pelo menos para uma determinada versão do candomblé

(e de outras manifestações religiosas afro-brasileiras).

Ainda que entenda, e concorde, com a não coincidência necessária entre os conceitos de homossexualidade masculina, de um lado, e “bicha” e “adé” de outro, admito que eles não se limitam a um único espaço de representação e que, não raro, permutam-se nos discursos particulares, de acordo com o que se quer fazer representar. É assim que Tereza e Ana – duas mulheres entrevistadas quando da pesquisa de campo – puderam evocar as categorias “homossexual” e “gay”, respectivamente, para falar de “homossexuais ativos”, “homossexuais passivos”, “bichas”, “adés”, “veados”, e quanto mais houvesse para fazer entender um tipo de orientação sexual presente no universo dos candomblés.

Por outro lado, é operando com uma distinção interna que Augusto, outro entrevistado, diferencia (e se diferencia) sujeitos religiosos com orientação sexual homoerótica. Assim diz ele sobre as “bichas”:

O ritual [do candomblé] em si, a festa pública, é um grande encontro. As pessoas se paqueram muito; todos os tipos de desejo são explicitados. E as pessoas gostam disso. E as bichas em particular, os homossexuais mais afetados, adoram dar pinta, gostam de chamar a atenção do outro. Isso me incomoda.

Relegando a AIDS ao universo dos “adés” ou das “bichas pintosas”, ele delimita fronteiras, ao mesmo tempo em que evidencia um lugar não domesticado – mas domesticável – para uma sexualidade admitida como possível.

Se, relativamente à homossexualidade masculina e grupos religiosos afro-brasileiros, há bons materiais de pesquisa e análise, com relação à sexualidade feminina nos terreiros, nada ou quase nada parece existir, no que tange a produções acadêmicas. Vale lembrar que Ruth Landes, por exemplo, se limita a registrar rapidamente um incidente de cunho sexual ocorrido entre duas sacerdotisas do candomblé do Engenho Velho, uma delas, Totônia, candidata ao posto de líder daquele terreiro (LANDES, 1967). Nenhuma consideração mais apurada, a exemplo do que se vê sobre os casos de homossexualidade masculina tratados pela autora de *A cidade das mulheres*, é dispensada a este episódio.

Vale lembrar algo fartamente apontado na literatura sobre identidade, gênero e sexualidade no tocante às expressões afetivo-sexuais das mulheres<sup>8</sup> e que, de certa maneira, parece organizar o pensamento de Landes e alimentar idéias e comportamentos contemporâneos. Dessexualiza-se a mulher e exclui a sexualidade feminina (com sua variante lésbica) dos agenciamentos afetivo-sexuais possíveis. A invisibilidade destas expressões é uma conseqüência do processo de dessexualização/exclusão do desejo feminino e parece resistir mesmo em grupos organizados de maneira peculiar, onde as sexualidades poderiam ser expressadas de maneira mais livre como, supostamente, nos grupos de candomblé.

Assim, a invisibilidade das expressões sexuais das mulheres, que constituem parte expressiva do contingente do povo-de-santo, pode ainda ser sentida, e o é, indiretamente, principalmente, quando nenhuma representante deste grupo

é apontada como portadora do HIV, doente de AIDS, ou tendo morrido em conseqüência dela, como pude constatar em minha pesquisa. A despeito da configuração atual, segundo critérios estatísticos e análise dos indicadores sociais por órgãos oficiais e organizações não-governamentais, a epidemia de HIV/AIDS continua circunscrita, imaginariamente, e para um determinado segmento social, ao mesmo universo de representação de vinte anos atrás.

Por outro lado, em espaços distintos, reivindica-se o reconhecimento de uma identidade plena e solidamente constituída, na base de categorias universalistas. Assim é que em um encontro promovido pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão, em 2002,<sup>9</sup> um jovem pai-de-santo, ao ser induzido e ver como sinônimo “veado” e “homossexual”, mostrou-se profundamente irritado, e prontamente rejeita a hipótese de ser classificado pelo primeiro termo. Ele quer ser identificado e respeitado como homossexual, não como “veado”, “bicha” ou “adé”. No que acrescenta, jocosamente, outro participante do evento: “Veado dá no mato, bicha dá na barriga de criança; homossexual dá em qualquer lugar”. Não quero dizer com isto que a categoria homossexual, reivindicada pelo pai-de-santo para fazer entender sua orientação sexual, sirva, interna e externamente, sempre, para significar todas as situações vividas por ele, inclusive as experiências religiosas. É possível que, em alguns momentos, categorias como adé, especialmente da maneira como construída por Birman (1985; 1995), sejam mais adequadas para significar os eventos. Entretanto, é por outro signo que o pai-de-santo quer fazer compreender sujeitos e situações.

Da mesma forma que o pai-de-santo “exige” ser chamado de homossexual, e não de “veado”, “bicha” ou “adé”, uma filha-de-santo quer ser chamada de lésbica, e não de “roçona” ou “sapatão”. Presente também ao mesmo evento, e aproveitando a fala do pai-de-santo, uma militante do Movimento de Lésbicas (*sic*) e adepta do candomblé reivindica visibilidade e respeito, também, nas comunidades religiosas (*sic*). Comparando a trajetória da homossexualidade masculina e feminina na sociedade brasileira como um todo, e em vários grupos sociais, ela pede aos sacerdotes presentes e demais “irmãos” uma reflexão sobre o preconceito com relação às lésbicas e mais espaço para discussão e visibilidade nos terreiros, o que é recebido com calorosos aplausos pela platéia. Entretanto, ainda que várias sacerdotisas e mulheres de diversos níveis hierárquicos do candomblé, com prática homossexual, “sabidamente” ou “por ouvir dizer”, estivessem presentes, nenhuma delas se manifestou em explícito apoio à reivindicação, ou se identificou publicamente com a categoria sujerida.

Mas, se é verdade que a homossexualidade masculina conquistou, se comparada a sua versão feminina, alguns espaços na sociedade, pelo menos em termos de maior tolerância quanto a sua expressão, ao mesmo tempo, se colocou mais a descoberto para situações críticas que envolvem avaliação e julgamento. Nos grupos de candomblé, relativamente à epidemia de HIV/AIDS, a expressiva e mesmo desejada visibilidade das orientações homoeróticas parece ter reacendido algumas suspeitas que recaíam “primitivamente” sobre o caráter dos sujeitos, algo aparentemente já bastante conformado ou absorvido pelo sistema. Neste

momento, aspectos imaginários de conformação da homossexualidade, percebidos como fonte de poder e prestígio, como bem mostraram Fry (1982) e Birman (1985, 1995), são identificados como fonte de perigo e destruição. Ainda que não menos poderoso, o sujeito ao qual a representação se liga não parece mais gozar do *status* que gozava anteriormente. A principal fonte de perigo – prestígio e poder em outro momento – e “coincidentemente” uma das mais relevantes representações externas da AIDS é a promiscuidade a que, supostamente, se entregam as pessoas atingidas pela doença. A partir daí, procede-se a um julgamento e avaliação do sujeito como um todo, e isto sendo válido tanto para dentro, quanto para fora do candomblé.

As rápidas transformações pelas quais o mundo tem passado nos últimos tempos, principalmente marcadas pelo processo de globalização, estimulam a rever o lugar dos sexos e dos gêneros no universo religioso afro-brasileiro, a exemplo do que fez Peter Fry com a homossexualidade masculina, em 1974, em um primeiro esboço do que viria a ser o artigo “Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil” (FRY, 1982).

### Homens e mulheres revisitados

Um desdobramento possível de algumas discussões propostas no trabalho de tese deu origem a outra investigação, desta vez tendo como preocupação central aspectos de identidade, sexualidade e gênero de homens e mulheres vinculados a grupos religiosos de candomblé na cidade do Rio de Janeiro. Desenvolvido

no Programa de Pós-Graduação da Escola de Serviço Social da Universidade Federal Fluminense, e financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ – através do programa de Fixação de Pesquisador, o estudo encontra-se em fase preliminar de análise e complementação de dados. Tem por finalidade explorar, principalmente, as representações sobre a homossexualidade (masculina e feminina) entre o chamado povo-de-santo, através de pesquisa bibliográfica sobre a temática religiosa afro-brasileira no que concerne à sexualidade e gênero e pesquisa de campo com enfoque sobre questões ligadas à homossexualidade, buscando apreender como se constituem e de que forma se apresentam no cotidiano dos grupos religiosos de candomblé.

Os primeiros resultados permitem apontar algumas tendências que, possivelmente, se revelarão mais consistentes em um futuro próximo. Proposições teóricas que permitem habilitar sexualidades tidas por “desviantes”, ainda que sustentem, ou a elas agreguem, uma série de princípios certamente hoje aceitáveis para a maioria dos cientistas sociais, princípios que apontam para perspectivas relativistas, de valorização das singularidades culturais e das “categorias nativas”, não se mostram, sempre, adequadas para dar conta de um número expressivo de significações.

A análise da construção dos principais discursos sobre sexualidade e grupos religiosos de candomblé permite concluir por um pressuposto de visibilidade e positividade relativa à sexualidade de homens, contrastando com uma certa manutenção da invisibilidade das expressões da sexualidade das mulheres. Entre-

tanto, em muitos momentos, o campo sinaliza para algo distinto, e mesmo contrário ao que se tem por evidente. Toda a discussão que atravessa o discurso de Landes, Fry, Birman e outros permite estabelecer um lugar relativamente seguro para a sexualidade, especialmente em se tratando da homossexualidade masculina nos grupos de candomblé. Mesmo em Landes, há algo de positividade na escolha sexual dos “invertidos”, principalmente caso se considere a perspectiva da construção de “novas” categorias de sujeitos que forjam na estrutura social lugares e produções que, aos poucos, se consolidam como formações sociais possíveis.

O exercício pretendido de revisitar homens e mulheres religiosos recoloca em cena homens e mulheres sexuados, comportando-se e significando suas próprias práticas e pensamentos, assim como as de seus pares. Ao que parece, é a expressão da sexualidade dos homens que (ainda) continua a dominar o discurso de homens e mulheres religiosos. Melhor dizendo, é a homossexualidade masculina que assume posição de destaque quando se pensa em homens, mulheres, sexualidades e universo religioso; ela é constitutiva da estrutura religiosa, como bem perceberam Fry e Birman, mas a ênfase em um ou outro aspecto do que compõe o contínuo será determinada pela forma peculiar como ela se apresenta na realidade, tendo em conta as particularidades dos momentos e das produções sócio-históricas.

No diálogo com Ruth Landes, Patrícia Birman traz para o jogo de negociações, que articulam perspectivas de gênero, homens que haviam sido excluídos (logicamente) do processo de construção do campo religioso afro-brasileiro. Birman

executa uma manobra, em certo sentido, oposta a de Landes, à medida que reincorpora, porque atribui estatuto de positividade estrutural, sujeitos homossexuais banidos do esquema lógico da antropóloga americana, que imagina um contínuo que começa e (quase) termina apenas na mulher. Relegado ao papel de coadjuvante, de estrangeiro ou de mero espectador, o homem é pensado por Landes como o elemento que possibilita evidenciar a diferença entre os sexos, pela obviedade da descontinuidade entre corpos, e a supremacia da mulher, expressada, em última análise, na particularidade da formação social de alguns grupos de *candomblé* na Bahia dos anos de 1930, e que ela entende ser expressão de um matriarcado cultural. Assim, em um dos extremos está colocada a mulher; no outro, muito distante, um homem. Em Landes, o que realmente tem valor é a mulher e suas produções. Matriarcado, homens sem importância, mulheres poderosas; as “bichas” são expressão de sujeitos doentes e estão fora do mundo de deuses (e mulheres) verdadeiros.

Com Birman, há uma importante mudança na concepção do campo possível de significação do universo masculino. Ela traz de volta os homens; traz os “homens mesmo”, porque advoga a necessidade binária (estruturalista) que não pode prescindir de um dos termos, reabilitando (ou habilitando) também a bicha (ou o homossexual), através da categoria *adé*. Diferentemente de Landes, seu esquema teórico pressupõe mulheres e homens (de verdade, nenhum coadjuvante), bem como categorias intermediárias, como os *adés*.

Mas parece que temos uma outra configuração em andamento. A evidência

da homossexualidade masculina, admitida como estrutural e estruturante do campo religioso afro-brasileiro, ou pensada por um viés teórico menos determinista, possibilita tomá-la como categoria analítica central e fazer daí derivar todo o sentido expressado pelo campo quer confirmando seu *status*, quer negando. Entretanto, a análise do material parece apontar para uma interrogação eterna sobre todas as expressões afetivo-sexuais de homens religiosos (de *candomblé*); nesse sentido, o que está em jogo é a visibilidade ou não da expressão homossexual tomada como elemento central de referência do próprio campo.

Diferentemente do que se poderia pensar, caso se tome um contínuo construído em uma oposição binária do tipo homem-mulher, aqui o que se coloca é uma continuidade de outra natureza, na qual o operador de distinção reduz-se a um dos pólos. Neste momento, pensa-se em um contínuo formado pelos extremos *adé-ogam*, sendo o segundo termo apenas aproximadamente equivalente à categoria homem. *Ogam* é uma categoria de iniciados masculinos não passíveis de transe que, em geral, se ocupam dos sacrifícios animais, da orquestra ritual e de outras funções de cunho religioso ou civil.

Se, em Landes e em Birman, o operador lógico de distinção entre os sexos é a possibilidade ou não da experiência do transe de possessão, temos agora uma interrogação sobre a possibilidade ou não de expressão de comportamentos homoeróticos para toda a sorte de homens. A distinção clássica entre *rodantes* (sujeitos passíveis de transe de possessão) e *não rodantes* (genericamente *ogam*, para os homens, e *equede*, para as mu-

lheres) precipita, no caso dos homens, a possibilidade de explicitação de tendências homeróticas. Se, como diz um dos entrevistados, dos rodantes não se têm dúvidas sobre as inclinações sexuais (homoeróticas), “são todos mais ou menos veados, mais ou menos adés”, para os não rodantes, uma aura de descon-fiança se estabelece, porque

eles são mais frutos da suspeita porque no terreiro o interessante é a chochação [comentários maldosos, maliciosos, críticas], o fazer rir, provocar o que é contraditório, o incoerente (...) Pra mim a história é os que são assumidos e os que não são; sejam eles ogans ou iaôs, ou rodantes.

Invertendo Landes, não se pergunta aqui pela mulher (ainda que se possa pensar em feminino). De certa maneira, parece que a homossexualidade goza de certa autonomia, uma vez incorporados aspectos de ambos os extremos da linha (mulher-homem). Assim, o operador de distinção é a própria expressão homoerótica, no que diz respeito às formas como ela se apresenta. Assim, o campo parece apontar para uma formação em três grandes categorias: adé, “gay” ou homossexual e ogam. Note-se, entretanto, que ogam não tem uma equivalência necessária com homem (que forma, em um outro modelo, par necessário com a categoria oposta mulher). Lembre que, segundo o entrevistado, o homem-ogam também é motivo de interrogação. Por outro lado, a categoria adé, como bem demonstrou Birman, é algo que se diferencia das categorias feminino e mulher, embora guarde alguma relação com elas.

Outra questão importante, e que estabelece um diálogo com a teoria já pos-

ta, é a que relativiza a positividade do adé. Olhando para a trajetória sobre o lugar possível das expressões afetivo-sexuais de homens e mulheres no mundo dos candomblés e, em especial, para o que hoje se entende por expressões ou orientações homoeróticas, vemos uma espécie de habilitação (ou reabilitação) de categorias de sujeitos tomados inicialmente como “desviantes”. Este primeiro momento parece coincidir com as formas avaliativo-morais a que foram submetidos idéias e comportamentos, e que vincularam sujeitos religiosos (e não religiosos) a classificações negativas e patológicas.

O desenvolvimento subsequente do entendimento do campo religioso afrobrasileiro leva a uma espécie de relativização de conceitos e à revisão de proposições, superando dificuldades teórico-metodológicas características de momentos sócio-históricos particulares, através da construção de novos modelos explicativos. Articulando uma série de posições teóricas, Birman (1995) redefine conceitos e estabelece, para os “invertidos” da primeira metade do século XX, uma nova posição de gênero, expressada pela categoria adé. Ainda que admitindo boa parte da caracterização de Landes, para os homossexuais passivos da Bahia dos anos de 1930, para fazer entender os adés dos candomblés cariocas, cinqüenta (ou sessenta) anos depois, Patrícia Birman encontra um lugar “seguro” para eles na estrutura lógica da organização dos terreiros.

Seja por tomar como ponto central para suas construções teóricas o transe de possessão, seja por pensar o lugar de homens e mulheres no contexto religioso dos candomblés, Landes e Birman tornam visível (e discutível) a evidência

da homossexualidade entre o povo-de-santo. Mas, se para a primeira, a homossexualidade masculina é estranha à verdadeira expressão religiosa de inspiração africana no Brasil, os *candomblés nagôs*, para a segunda, ela constitui e é parte indissociável do próprio campo religioso afro-brasileiro, qualquer que seja o estatuto de verdade que se tome como parâmetro de análise.

O campo atual sugere que *adé* está colocado no extremo de um possível contínuo, incluído no todo, mas quase sempre apontando para o outro, o de fora, o estrangeiro, o que mente, o “*equê*”. Como informa um entrevistado, “[no seu terreiro] *Adé* ninguém usa. É uma categoria para classificar o outro. Se chega alguém de fora, aí vai dizer: ‘aquele é *adé*, aquele não é *adé*’. Mas para se autotransclassificar praticamente não”. Em parte se assemelhando às leituras de Landes e Birman, o *adé* é concebido por um entrevistado “como homossexual, geralmente afeminado, mas não necessariamente. Se você tem suspeita de que alguém, mesmo não sendo efeminado, mas que seja [homossexual], você vai usar *adé* também, e muitas vezes pra *ogam*: ‘aquele *ogam* é *adé*’, pode também acontecer”. Mas, em parte, as evidências parecem contrariar o estatuto de positividade derivado da elevação de *adé* a uma categoria de gênero. Na verdade, as significações do campo parecem oscilar entre perspectivas ora mais positivas, ora mais negativas, no que tange à temática da homossexualidade nos terreiros. Tais oscilações desenham um quadro de aparente contradição, o que, de certa maneira, pode ser inferido das produções teóricas sobre a matéria. Entretanto, não se pode esquecer que o que está no centro da categorização proposta por Birman é, em

última análise, o transe de possessão, como possibilidade de operar distinção entre os sexos. Talvez se possa afirmar que, na lógica de que se vale Birman (e Landes), o feminino (e por extensão o *adé*) caracteriza o *candomblé*, já que este apresenta como principal diacrítico, relativamente a outras expressões religiosas, o transe de possessão.

Ao que parece, as proposições teóricas de Birman não eliminam os principais traços negativos associados à experiência do transe, por homens, na Bahia dos tempos de Landes. Mais do que isso, o próprio campo parece se nutrir das consequências da aplicação da “lógica do transe” para se reorganizar e se dinamizar. Uma breve análise de aspectos presentes no âmbito desta pesquisa permitirá o levantamento de algumas hipóteses e interrogações sobre novos arranjos possíveis sobre o universo afro-brasileiro, no que tange aos aspectos de sexualidade, identidade e gênero.

A análise mais cuidadosa de algumas formações discursivas de um dos entrevistados talvez nos permita especular sobre algumas formas de organização do campo de representações da (homo)sexualidade nos terreiros. Discorrendo sobre as peculiaridades do terreiro de *candomblé* do qual participa, no que concerne às possibilidades de *iniciação*<sup>10</sup> de homens e à exibição pública do transe, o entrevistado, que passarei a denominar Jorge,<sup>11</sup> explica que em sua *casa* (terreiro) seu *pai-de-santo*, isto é, o sacerdote do templo, não inicia um homem que tenha como orixá principal uma divindade feminina. O entendimento que Jorge tem para o comportamento do *pai-de-santo* baseia-se, segundo afirma, na própria argumentação fornecida pelo

sacerdote. Em primeiro lugar, não se trata de pôr em andamento algo da ordem de um impedimento estruturante do campo religioso em geral, que excluiria do processo iniciático homens *filhos* de orixás femininos. A questão que se coloca parece ser de ordem mais pessoal, mas, nem por isso, menos fundamental, e representante de um campo possível de significações. Para o pai-de-santo de Jorge, a opção por iniciar orixás femininos *na cabeça*<sup>12</sup> de homens repousa em uma espécie de tentativa de controle de situações indesejadas que este tipo de iniciação poderia provocar.

Para o sacerdote, não há, para homens e mulheres em geral, qualquer impedimento de ordem mágica que justifique a não iniciação de uma pessoa que tenha como divindade principal um orixá de sexo oposto ao seu sexo biológico, isto é, nada impede que um homem seja iniciado para um orixá mulher, ou vice-versa. Não raro, encontramos esta não coincidência entre “sexo mítico” e sexo biológico.<sup>13</sup> Assim, Maria é *filha* (iniciada para) de Ogum (deus do ferro e da guerra), Ana é filha de Xangô (deus dos trovões), Cristina é filha de Oxossi (deus da caça e das florestas) etc.; da mesma forma, Luiz é *filho* de Iemanjá (deusa das águas salgadas, do mar), Augusto é filho de Iansã (deusa dos raios e das tempestades), Nilton é filho de Oxum (deusa dos rios e das águas doces) etc. Nada de excepcional nestas vinculações entre as divindades e seus *filhos*. Entretanto, assim como ocorre com o sexo biológico, alguns elementos externos caracterizam os sexos míticos, pelo menos em suas acepções mais típicas ou estereotipadas. Assim, aos deuses

masculinos são atribuídos caracteres viris, “pesados”, violentos etc.; às divindades femininas, a suavidade, a “leveza”, a docilidade, a sensualidade etc.

A possibilidade de leitura do fenômeno do transe no candomblé leva em consideração, principalmente, suas qualidades externas, como a performance exibida pelo iniciado no momento da posseção pela divindade. Uma série de elementos se alia na configuração e na transmutação do ser humano na divindade – na transmutação de Maria em Oxum, Francisco em Xangô ou de Joana em Obaluaiê e Cristiano em Iemanjá. Tomam parte neste conjunto de dispositivos capazes de fazer entender e avaliar o transe vários elementos, ao mesmo tempo centrais e periféricos: postura corporal, gestos, sons, movimentação no espaço, indumentária. Tudo isto participa da exibição de uma performance na qual o indivíduo deve ceder lugar à divindade. Esta (divindade), uma vez “encarnada” no corpo do iniciado, deve poder ser distinguida deste, agir por sua própria vontade, exibir suas peculiaridades, sob pena de comprometer a certeza da veracidade de sua manifestação.

Curiosamente, é a essa dinâmica que o pai-de-santo se reporta para negar-se a iniciar homens para orixás femininos. O transe, como possibilidade de transmutação, deve suprimir elementos característicos daquele que lhe serve de veículo e inaugurar novas formas de exibição de comportamentos próprios da condição sexual e de gênero da divindade encarnada. Mas por que somente os homens são impedidos de se iniciarem para divindades femininas? Por que o

mesmo não ocorre com as mulheres que podem, sem qualquer objeção, ser iniciadas para divindades femininas ou masculinas?

É a possibilidade de exibição pública de características sexuais e de gênero típicas das divindades femininas, através do transe de possessão, que impede a iniciação, pelo pai-de-santo de Jorge, de homens *filhos* de “santo mulher”. Porque

se você deixa o santo fazer tudo que ele quer fazer, as pessoas começam a falar mal. Se você não deixa... Fica sempre um conflito. (...) Quando uma pessoa tem um santo mulher ele encaminha para outro terreiro. Ele não desconsidera que isto exista, mas...

diz Jorge. O que está em jogo aqui não é a negação da real filiação de um homem a uma divindade feminina, mas o temor de que, uma vez tornado público o transe, dadas as peculiaridades que o envolvem, algo seja avaliado, externamente, aos olhos do outro, como excedendo as próprias possibilidades do momento, podendo, portanto, ser classificado como falso, como mentira, como “*equê*”:

Não é que ele vai tá dando equê [i.e., fingindo estar em transe], mas é essa história, se ele deixar o santo fazer suas ações, ele pode entrar em suspeita; se ele não deixar, diz: “que santo é esse? Que santo murcho...” Então ele vai estar sempre nesta contradição (Jorge).

Ao mesmo tempo, ao identificar a possibilidade de vinculação do transe ao equê, estabelece-se uma outra equação que relaciona transe e mentira ao “can-

domblé de veadeiro”, lócus privilegiado dos adés. O elemento “equê”, a mentira, subsiste na representação, ainda que em forma de temor, e aos olhos do outro. Vale lembrar que, no terreiro do entrevistado, homens em transe não usam saias.<sup>14</sup> Quando incorporados, em roupas especiais, os homens sempre usam uma espécie de calça bastante larga, chamada bombacha, nunca saia, como pode ser visto em muitos outros terreiros. Diz Jorge:

A gente nunca vai vestir [saías], sempre bombachas. Mesmo se for santo mulher, vai vestir bombacha. Por exemplo, se tem essa história de que a gente não vai raspar santo mulher, mas o segundo santo [um orixá secundário] ele pode virar [incorporar], mas no orô [ritual] interno, se ele quiser também. Na obrigação de três anos [ritual relativo à contagem de tempo de iniciação] ele pode virar com a iabá [orixá feminino], ou festa de iabá, no orô interno ela pode vir. Ela só não vai poder vir em público.

Jorge parece querer relativizar o comportamento do pai-de-santo. Quando evoca a possibilidade de transe por divindades secundárias, no caso o “segundo santo”, ele reafirma uma dissociação essencial presente no candomblé entre sexo e gênero. Ritualisticamente, isto pode ser expressado na evidência de filiação mítica não absolutamente coincidente, como vimos, entre o sexo/gênero do sujeito religioso e o sexo/gênero da divindade. Estes elementos são permutáveis e admitem diversas configurações.

Os desdobramentos destas questões parecem extremamente significativos para fazer compreender alguns aspectos das possíveis representações que

vinculam homossexualidade e grupos religiosos de candomblé. Neste momento quero indicar que a resposta formulada pelo pai-de-santo de Jorge nos faz repensar o lugar de homens e mulheres e, mais particularmente, de homens homossexuais nos grupos religiosos de candomblé, à medida que ela aproxima-se ou distancia-se de organizações teóricas já postas.

No seu terreiro, homens não podem ser iniciados para *santo* (orixá) mulher porque isto poderia implicar exibição pública de algo que talvez não fosse prudente exhibir. Por outro lado, ao levantar a possibilidade do equê, do transe falso, da farsa, aproxima-se muito de uma categoria que, até então, entendíamos ter sido elevada a um grau de positividade antes não experimentado. O adé, espécie de atualização conceitual do homossexual passivo (universal) para os grupos de candomblé, havia perdido muito de sua carga pejorativa com Birman. Mesmo com o transe funcionando como um operador de distinção entre os sexos, há espaço para uma leitura mais positiva do adé, ainda que, de sua construção, participem estereótipos ligados à mulher e ao feminino.

A expressão de aspectos de feminilidade através do transe de homens por divindades mulheres parece pôr a descoberto dois problemas principais: a evidência da homossexualidade e a possibilidade do engodo. Nesse sentido, em muito se aproxima da perspectiva de Birman. Por outro lado, é para evitar uma possível identificação de seu terreiro ao "candomblé de veadeiro" que o pai-de-santo não permite o transe público de homens por divindades femininas. Ao que parece, a possibilidade

da homossexualidade não coincide, aqui, com a expressão da possessão ritual. Ao contrário, constitui aspecto importante e legítimo, mas, de certa maneira, descolado de certos momentos rituais, ou remetidos a movimentações mais privadas do que públicas. Se um impasse inicial é criado, e um impedimento ritual posto em ação, quando a identificação ritual primária revela ser um homem pertencente (*filho*) a um orixá feminino, as expressões de homossexualidade dos atores sociais, com algum nível de controle, parecem ter acolhimento no grupo religioso:

Do orixá [há impedimento do transe público do orixá mulher], mas de ser bicha não, não tem problema nenhum. De dar pinta, de... Só não vai poder dar na hora em que as visitas estão em casa, como é no caso do candomblé do veadeiro, que você pode chegar e desmunhecar, dar pinta, receber... Lá não vai poder (Jorge).

No campo que observo, os discursos privilegiam categorias de conformação universal para designar sujeitos com orientação homoerótica nos terreiros: privilégio para homossexual e *gay*. Adé é o outro, o que mente, o equê, o que transborda de suas próprias margens e põe em risco a estrutura religiosa. Adé também é aquele que não assume sua homossexualidade latente, homossexualidade suspeitada. Em uma perspectiva talvez globalizada, talvez "higiênica", "limpa", "científica", "não ambígua", constrói-se um outro contínuo onde os extremos exibem, de um lado, os adés, do outro os ogans, homens suspeitos, motivos de "choçações", de risos, de eternas interrogações. Transitando nesta linha, sujeitos homoeroticamente inclinados chamados *gays* ou homossexuais.

## E as mulheres?

Das mulheres pouco se fala. Mulheres falam de homens; não se auto-referem. Uma primeira análise do campo não permite construir nada de muito novo acerca das significações do universo das mulheres no candomblé, ainda mais quando se têm por temática expressões homoeróticas. A crescente discussão sobre mulher e homossexualidade em espaços acadêmicos e outros setores da sociedade contrasta com a inexpressividade do tema nos terreiros. Ainda que reconheçam a existência de mulheres com práticas homossexuais nos grupos de candomblé, elas não chegam, como os homens, a constituir uma visível preocupação no sentido de possibilitar problematizações capazes de redefinir significações e propor novas formas de entendimento. Parecem, a despeito de diferenças de gênero, “plenamente” adaptadas à estrutura e dinâmica dos templos; estão, por assim dizer, naturalizadas. Mas temos ainda que perguntar se, de fato, há espaço nos terreiros para discussões como estas ou como idéias e categorias forjadas em outros espaços sociais podem ser apropriadas pelo grupo religioso.

Até agora, pelo que vemos, as mulheres são (apenas) mulheres; mesmo com orientação homoerótica, não são lésbicas. Algumas são “sapas” (o que não parece ser da mesma ordem de “sapatão”, forma pejorativa de referir-se às mulheres homossexuais), poucas são *monocó* (mulher-homem, em “língua africana”) ou *roçonas* (termo, geralmente com sentido pejorativo, que designa mulheres que têm práticas sexuais – “roçam” – com outras mulheres). A posição das mulheres não parece alterada neste espaço, nem se di-

ferencia substancialmente das expressões presentes na sociedade mais ampla. Elas são maioria, numericamente falando, ocupam postos importantes (e necessários), mas, de certa maneira, têm menos visibilidade, especialmente quando entram em jogo elementos de sexualidade. A homossexualidade feminina não aparece. Lembre-se do apelo da militante lésbica referido anteriormente.

Porém, uma das entrevistas talvez permita entrever algo interessante, quem sabe, diferente da configuração teórica atual, ou que faça entender alguns aspectos peculiares do campo. Para uma entrevistada, algumas mulheres são “mulheres de candomblé”. O que as caracteriza? Podem se relacionar igualmente com homens e mulheres; talvez prefiram mulheres, mas não são lésbicas; são, tão somente, “mulheres de candomblé”, o que não equivale a ser bissexual (esta classificação não aparece). Também não parece ser uma categoria declaradamente ambígua, já que se é, tão simplesmente, mulher. “São como os orixás, masculinos e femininos, mas homens ou mulheres” (entrevistada). Talvez haja aqui alguma semelhança com os achados de Segato (1986, 1995) para os grupos religiosos de Recife, capital do estado de Pernambuco, conhecidos por *xangô*. Em sua pesquisa, Segato deixa claro a não coincidência necessária entre sexo e gênero. Para ela, no *xangô*, existe prevalência da bissexualidade entre as mulheres, ou mesmo da homossexualidade exclusiva (SEGATO, 1986, p. 13). Entretanto, ainda dispomos de material insuficiente para estabelecermos uma análise mais criteriosa deste novo elemento.

De qualquer maneira, parece ser possível, provisoriamente, estabelecer

uma relação entre essa idéia e algumas percepções da figura das sacerdotisas negras da Bahia de Landes, à medida que são identificadas a uma espécie de “mulher-homem”. A mulher pela qual Landes se encanta não é exatamente o que se poderia ter como protótipo de feminilidade. Ao contrário, são “mulheres-homens”, mulheres com ares masculinos.

Eram de pele escura, fortes e grandes, e nada tinham dos modos recatados que a classe alta considera femininos e sedutores. De fato, pareceram-me homens vestidos com as saias das *baianas* (LANDES, 1967, p. 55).

Mas isso não significava, para ela, uma transmutação do papel da mulher, senão a assunção de uma determinada posição ideológica que se solidifica em oposição a outros segmentos religiosos não nagôs. Vale lembrar a pouca atenção dispensada por Landes a duas mulheres surpreendidas “em intimidades” em um terreiro (LANDES, 1967, p. 54). Não se pode caracterizar a baiana descrita por Landes, nem tampouco as mulheres surpreendidas no terreiro em intimidades, como representantes de uma classe de mulheres a que chamaríamos homossexuais ou lésbicas.

Ora, não se pode esquecer a perspectiva sócio-histórica (e ideológica) que funda categorias e conceitos. Se o exercício das sexualidades nasce junto com aqueles que o portam, sua classificação (hetero ou homoerótico) é de invenção tardia e pode não recobrir todos os agenciamentos possíveis entre sujeitos. Isso permite compreender a não coincidência da homossexualidade feminina ou da identidade lésbica (e mesmo da homossexualidade masculina) com as cate-

gorias encontradas no campo, seja por Landes (as “mulheres-homens”) ou por mim (as “mulheres de candomblé”). Mesmo Segato, a despeito de sua classificação mais genérica, pela via da bissexualidade, ressalta que

A palavra “lésbica”, embora conhecida, jamais é usada e, de fato, não há qualquer termo que denote uma noção de oposição entre uma mulher que tenha relações homossexuais e uma que não as tenha, ou que indique que elas pertençam a categorias distintas (SEGATO, 1986, p. 35).

Cabe ainda perguntar se o candomblé dispõe, “de verdade”, de um espaço possível de expressão do homoerotismo feminino. Quando comparamos o universo masculino e o universo feminino, no que diz respeito à diversidade de expressão de agenciamentos de desejos, vemos uma pluralidade de organizações se constituir para o primeiro, e uma espécie de unidade desejada para o segundo. A identidade multifacetada possível para o homoerotismo masculino nos terreiros contrasta com categorias fechadas ou totalizantes, para a versão feminina homoerótica. É sob o signo lésbico que parece convergir a maioria das representações sobre o homoerotismo feminino.

A caracterização dos candomblés como “cultos de aflição” nos permite pensar em uma organização que apresenta, estrutural e dinamicamente, importantes aspectos de coesão (e solidariedade) grupal. Ajuntam-se a isto elementos de significação ética, moral e política, fazendo com que os grupos religiosos sejam, muitas vezes, tomados como paradigmáticos em termos de atenção e cuidados para com a coletividade que os

constitui. Entretanto, quando se olha para a quase total invisibilidade das expressões homoeróticas de mulheres, também nos candomblés, podemos nos perguntar por que os critérios de coesão e solidariedade que caracterizam, para alguns, os grupos religiosos, parecem não estar presentes. Por que, nestes grupos singulares, a invisibilidade do homoerotismo feminino também se faz notar? Estariam recobertas pela categoria “mulher de candomblé”, não idêntica à lésbica ou à homossexual, as particularidades dos agenciamentos possíveis de desejos homoeróticos partilhados pelas mulheres? Ou devem (se puderem) definir posições, demarcar espaços e campos mais ou menos fixos através da eleição de ca-

tegorias homogenizadoras e de caráter universalizante?

Todas estas discussões são geradoras de questões que parecem convergir para um campo de debates ainda bastante estimulante e promissor. E, como questões postas, estão ao sabor de olhares e considerações, permitindo novas construções e organizações que permitam compreender a complexidade dos agenciamentos de identidade, gênero e (homo)sexualidade de homens e mulheres crentes em deuses e deusas que, uma vez expropriados de seus territórios, puderam ser reinventados em outras terras, onde continuam a povoar as inumeráveis cidades de mulheres e de homens.

*Abstract: This article focuses on some possible relationships between identity, gender and homosexuality in the religious context of the candomblés.. Interviews and field observations made possible to notice how experiences related to sexuality are perceived by subjects and also how these experiences can be understood in the dynamics of the religious groups. The article points out to some changes along the time in the meanings of such experiences and, mainly, to the reaffirmation of the inequality between male and female sexualities.*

*Keywords: homosexuality and candomblé; gender; identity.*

## Notas

<sup>1</sup> Nomes pelos quais são conhecidas, genericamente, as entidades sobrenaturais dos candomblés, em suas principais modalidades ou *nações*: queto ou nagô, angola e jeje. Não raramente estes nomes são substituídos pelo termo *santo*.

<sup>2</sup> O livro é uma coletânea de reportagens assinadas por Paulo Barreto (“João do Rio”) para a *Gazeta de Notícias*, em 1900.

<sup>3</sup> LANDES, Ruth. A Cult Matriarchate and Male Homosexuality. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, local, v. 35, n. 3, p. 386-397, jul. 1940.

<sup>4</sup> Uma nova edição foi lançada pela Editora UFRJ, em 2002.

<sup>5</sup> Este trabalho foi apresentado, em inglês, com o título *Male homosexuality and Afro-Brazilian possession cults*, na cidade do México, em 1974. Uma versão reduzida, sob o título "Mediunidade e sexualidade", foi publicada em *Religião e sociedade*, n. 1, 1977, p. 105-124 (cf. FRY, 1982, p. 54).

<sup>6</sup> Cf. LEACOCK, 1972.

<sup>7</sup> Ver, por exemplo, Teixeira (1987).

<sup>8</sup> Ver, por exemplo, Navarro-Swain (2000).

<sup>9</sup> SEMINÁRIO NACIONAL, 1., 2002, Rio de Janeiro. *Religiões afro-brasileiras e saúde*. Rio de Janeiro: [s.n.], 2002.

<sup>10</sup> Processo ritual de consagração no qual a pessoa é submetida a uma série de movimentações tais como reclusão, raspagem da cabeça, sacrifícios de animais, aprendizado de rezas e formas próprias de comportamento etc. Simbolicamente, significa renascimento (para a vida sagrada). Trata-se de "rito de passagem" necessário para a efetiva entrada no mundo dos "segredos" do candomblé. Genericamente há duas formas principais de iniciação: uma destinada a sujeitos (homens e mulheres) passíveis

de transe de possessão por um *orixá*; outra destinada a homens e mulheres não passíveis de transe de possessão.

<sup>11</sup> Jorge tem 36 anos, nível superior, residente na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, aproximadamente três anos de iniciado, em novembro de 2003.

<sup>12</sup> A expressão "na cabeça", bastante utilizada nos terreiros, alude aos principais rituais presentes no período da iniciação, quase todos tomando como objeto central de suas movimentações a cabeça do neófito, como possibilidade de manipulação real e simbólica.

<sup>13</sup> Para uma problematização destas relações, ver Lepine (1981).

<sup>14</sup> Na quase totalidade dos terreiros de candomblé, quando em transe, e em roupas especiais que identificam a divindade pelas cores dos tecidos, materiais empregados, paramentos etc., mulheres e homens costumam vestir saias, seja o *orixá* masculino ou feminino. Em alguns terreiros, entretanto, quando se trata de um iniciado do sexo masculino, as saias são substituídas por uma calça larga chamada de bombacha.

## Referências

BIRMAN, Patrícia. Identidade social e homossexualismo no candomblé. *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro, n. 12/1, p. 2-21, ago. 1985.

\_\_\_\_\_. *Fazer estilo criando gênero: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: EdUERJ, 1995.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978 (Coleção Retratos do Brasil, v. 106).

CORRÊA, Mariza. *O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira*. In: COLÓQUIO ANTROPOLOGIAS BRASILEIRAS NA VIRADA DO MILÊNIO. *Trabalho apresentado*. Promovido pelo Centro de Estudos de Antropologia Social/CEAS, Lisboa, nov. 1999. Mimeografado.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

- FONSECA JÚNIOR, Eduardo. *Dicionário yorubá (nagô)* – português. Rio de Janeiro: Sociedade Yorubana Teológica de Cultura Afro-Brasileira, 1983.
- FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GÓIS, João Bosco Hora. Olhos e ouvidos públicos para atos (quase) privados: a formação de uma percepção pública da homossexualidade como doença. In: PUPPIN, Andréa Brandão; MURARO Rose Marie (Org.). *Mulher, gênero e sociedade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2001. p. 39-63.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LEACOCK, S. e R. *Spirits of the deep: a study of an afro-brazilian cult*. New York: Double-day Natural History Press, 1972.
- LEPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Olódùrisa: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Ágora, 1981. p. 11-31.
- MESQUITA, Ralph Ribeiro. Viver e morrer em tempos de AIDS: vida, morte e sexualidade em candomblés do Rio de Janeiro. 2002. Tese (Doutorado)-Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- MOTT, Maria Lúcia. Calendário anual da Comissão Estadual dos direitos da mulher. São Paulo: [s.n.], 1986.
- NAVARRO-SWIN, Tânia. *O que é lesbianismo*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976.
- SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no xangô do Recife. *Anuário antropológico/85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986. p. 11-54.
- SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza; família, sexo e gênero no xangô do Recife. In: MOURA, Carlos E. M. *Meu sinal está em teu corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.
- SEMINÁRIO NACIONAL, 1., 2002, Rio de Janeiro. *Religiões afro-brasileiras e saúde: anais...* Rio de Janeiro: [s.n.], 2002.
- TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Lorogun: identidades sexuais e poder no candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Candomblé: desvendando identidades*. Novos escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: EMW, 1987. p. 33-52.