



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Educação

Bruno Batista Cassiano

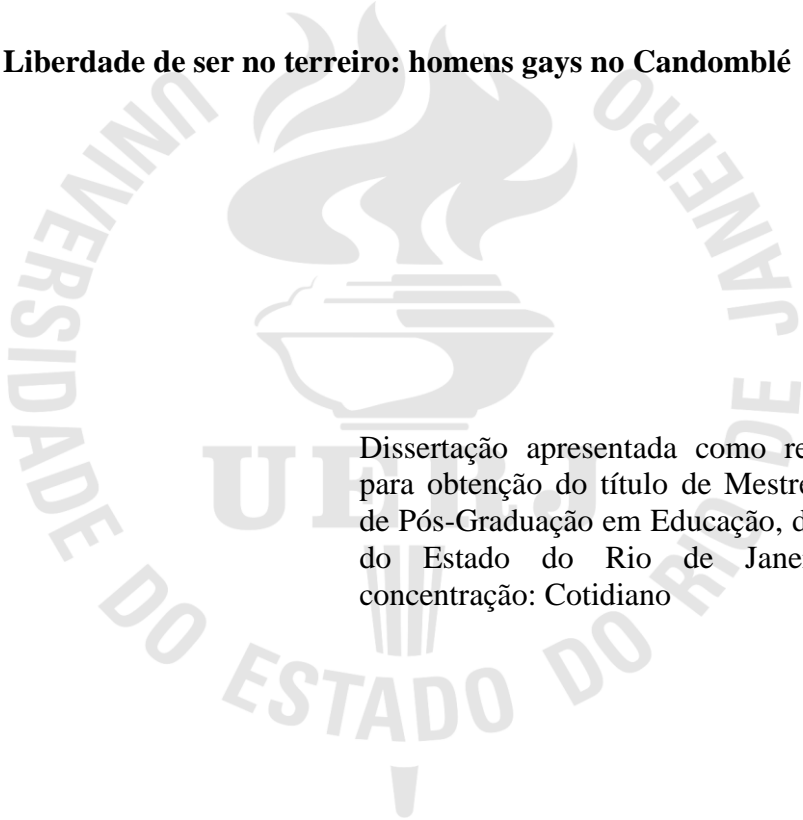
Liberdade de ser no terreiro: homens gays no Candomblé

Rio de Janeiro

2020

Bruno Batista Cassiano

Liberdade de ser no terreiro: homens gays no Candomblé



Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Cotidiano

Orientadora: Profa. Dra. Ana Karina Brenner

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

C345 Cassiano, Bruno Batista.
Liberdade de ser no terreiro: homens gays no Candomblé / Bruno Batista
Cassiano – 2020.
104 f.

Orientadora: Ana Karina Brenner.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Educação – Teses. 2. Homossexualidade – Teses. 3. Candomblé – Teses.
I. Brenner, Ana Karina. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

es

CDU 37::29

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Bruno Batista Cassiano

Liberdade de ser no terreiro: homens gays no Candomblé

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Cotidiano

Aprovado em 18 de dezembro de 2020.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Ana Karina Brenner (Orientadora)
Programa de Pós-Graduação em Educação - (UERJ)

Prof. Dr. Fernando Altair Pocahy
Programa de Pós-Graduação em Educação - (UERJ)

Prof. Dr. Carlos Henrique dos Santos Martins
Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais - (CEFET- RJ)

Rio de Janeiro

2020

AGRADECIMENTOS

Este trabalho reflete um pouco de mim durante as escolhas que realizei em meu percurso acadêmico. Essas escolhas nem sempre foram algo consciente e elaborado, mas tomadas pelo impulso e paixão que o tema me desperta. Ter entrado em contato com o Candomblé, como campo de pesquisa, não possibilitou apenas o desenvolvimento de trabalhos acadêmicos, como também a criação de laços afetivos que me acompanharam por longas datas.

Desta forma, gostaria de agradecer primeiramente ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela concessão da bolsa de mestrado, que sem a qual não seria possível desenvolver este projeto, pois, para além da contribuição financeira que me permitiu condições mínimas de permanência e estadia durante o decorrer do curso de mestrado, possibilitou-me capacitar intelectualmente, com a aquisição de livros, físicos e digitais. A Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), que mesmo com as dificuldades em manter a estrutura dos cursos de graduação e pós-graduação, apresenta-se como universidade de excelência, contando com profissionais capacitados desde professores, corpo técnico e terceirizados.

Agradeço imensamente à minha orientadora, Ana Karina Brenner, por topar o desafio em orientar um tema que sobressai totalmente de sua área de atuação e pela paciência em lidar com esse orientando, “cabeça dura”. Pelos sorrisos, abraços e conselhos, acadêmicos e pessoais, em momentos mais que necessários; e também pelos puxões de orelha, que não foram poucos, porém recebidos com atenção.

Não posso me esquecer de agradecer a todos os envolvidos no desenvolvimento deste trabalho, aos pais e mães de santo que abriram as portas de suas casas, me auxiliando em momentos de dúvidas e me passando conhecimentos que carregarei por toda vida pelos diversos ambientes que venha a transitar. Aos sujeitos entrevistados que confiaram suas histórias e segredos, com quem desenvolvi relações que perdurarão para além dos tempos de pesquisa.

Aos amigos e companheiros de bar, risos e lágrimas, Luan e Rafael, com quem as conversas e encontros são sempre motivos de risos e comemorações, sejam por tristezas ou alegrias o importante é comemorarmos a vida! Ao meu companheiro, Luciano, por aguentar minhas insanidades, e ser o meu porto nos momentos em que meus monstros tentam se apoderar de minha mente, obrigado por me compreender e ser a minha ponte sobre águas turbulentas.

À Lana Fonseca que sempre me estimulou a prosseguir os caminhos com a mente aberta e cabeça erguida em todos os momentos; pelas conversas de desabafos e conselhos que sempre me deram ânimo a seguir sem arrependimentos ou pensamentos de desistência, sendo,

em momentos mais que necessários, mais do que professora, e sim uma amiga e mentora maravilhosa. Aos meus pais e tios que, mesmo à distância, sempre se fizeram presentes em minha vida, acreditando em meu potencial e capacidade de alcançar meus objetivos.

Quem é ateu e viu milagres como eu
Sabe que os deuses sem Deus
Não cessam de brotar, nem cansam de esperar
E o coração que é soberano e que é senhor
Não cabe na escravidão, não cabe no seu não
Não cabe em si de tanto sim
É pura dança e sexo e glória
E paira para além da história
Ojuobá ia lá e via
Ojuobahia
Xangô manda chamar, Obatalá guia
Mamãe Oxum chora lagrimalegria
Pétalas de Iemanjá Iansã-Oiá ia
Ojuobá ia lá e via
Ojuobahia
Obá
É no xaréu que brilha a prata luz do céu
E o povo negro entendeu que o grande vencedor
Se ergue além da dor
Tudo chegou sobrevivente num navio
Quem descobriu o Brasil?
Foi o negro que viu a crueldade bem de frente
E ainda produziu milagres de fé no extremo ocidente
Ojuobá ia lá e via
Ojuobahia
Xangô manda chamar, Obatalá guia
Mamãe Oxum chora lagrimalegria
Pétalas de Iemanjá Iansã-Oiá ia
Ojuobá ia lá e via
Ojuobahia

Obá

Quem é ateu

Caetano Veloso - Milagres do Povo

RESUMO

CASSIANO, B. B. *Liberdade de ser no terreiro: homens gays no Candomblé*. 2020. 104 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Este trabalho visa abordar a presença de homens gays no Candomblé, buscando entender, por meio das narrativas dos sujeitos entrevistados e da inserção do pesquisador, na rotina dos terreiros, as possibilidades e conflitos que são vivenciados nesses espaços. Estudos do gênero não são recentes; há muito tempo a presença de sexualidades não heterossexuais nesses espaços desperta debates, por parte de vários teóricos, sobre as mais diferentes perspectivas; Ruth Landes, Peter Fry, Patricia Birman, Maria Lina Leão, são alguns dos nomes que se interessaram por essa temática. Participar da rotina desses espaços e a realização de entrevistas semi-estruturadas possibilitou compreender um pouco sobre as dificuldades e possibilidades que os sujeitos encontram nos terreiros, de modo que suas subjetividades não estejam em conflito com as bases da religião na qual se inseriram, o que não os afasta de experienciarem situações de evidente preconceito em um local “aberto” às pluralidades. Nas narrativas podemos notar como família, sexualidade e religião se entrelaçam, produzindo conflitos e aproximações bem como compreender as ações tomadas pelos sujeitos para se estabelecerem nesses espaços frente às contradições que lhes são cotidianamente apresentadas.

Palavras-chave: Homossexualidade. Candomblé. Sociedade. Religiosidade.

ABSTRACT

CASSIANO, B. B. *Freedom to be in the terreiro: gay men in Candomblé*. 2020. 104 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

This work aims to address the presence of gay men in Candomblé, seeking to understand through the narratives of the interviewed people and the insertion of the researcher in the routine of the terreiros, the possibilities and conflicts in these spaces. Similar studies are not recent; for a long time, the presence of non-heterosexual sexualities on those spaces arouses debates by several theorists, under different perspectives; Ruth Landes, Peter Fry, Patricia Birman, Maria Lina Leão, are some of the authors that were interested in this theme. To understand a little bit about the struggles and opportunities the characters encounter in the terreiros, we conducted semi-structured interviews and the experience of researcher in the routine of terreiros was taken in consideration. Their subjectivities are not in conflict with the foundations of the religion in which they were inserted, but it does not prevent them from experiencing situations of evident prejudice in a place supposedly open to pluralities. In the narratives, we can see how family, sexuality and religion intertwine, producing conflicts and approximations as well as understanding the actions taken by the individuals to establish themselves in these spaces in the face of contradictions that are presented to them daily.

Keywords: Homosexuality. Candomblé. Society. Religiousness.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	8
1	O CANDOMBLÉ NO BRASIL E A PRESENÇA DA IDENTIDADE HOMOSSEXUAL NOS TERREIROS	12
1.1	O mito da criação e a construção social do ser	15
1.2	Representações: o reflexo no espelho	21
2	SEXUALIDADE E CULTURA: DO DETERMINISMO BIOLÓGICO ÀS TEORIAS DE GÊNERO E SEXUALIDADE	29
2.1	Aspectos históricos e conceituais acerca da homossexualidade	34
2.2	Homossexuais nos terreiros: religiosidade permissiva?	39
2.2.1	<u>A identidade masculina nos terreiros do século XIX: possessão e masculinidades</u> 41	
2.2.2	<u>Tem “bichas” no terreiro: a homossexualidade nos terreiros em estudos da década de 80</u>	49
3	OS SUJEITOS DA PESQUISA: SEXUALIDADES “DESVIANTES” E CANDOMBLÉ	54
3.1	Trajetória e percurso: conceitos em debate	54
3.2	A construção do campo: experiências de um pesquisador no cotidiano dos terreiros	59
4	OS PRATICANTES DO CANDOMBLÉ E SUAS EXPERIÊNCIAS	71
4.1	Os sujeitos e seus percursos religiosos: a chegada ao Candomblé	71
4.2	Articulações entre família, religiosidade e sexualidade	74
4.2	O encontro com o Candomblé: a liberdade de ser e as dificuldades frente à nova lógica religiosa	77
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
	REFERÊNCIAS	98
	GLOSSÁRIO	106
	ANEXO	107

INTRODUÇÃO

Ao optarmos por abordar determinado tema em uma pesquisa acadêmica, principalmente no campo das humanidades, e ao refletirmos sobre o que nos move em determinado tema, podemos perceber como a temática pode se relacionar com nossa trajetória de vida, optar por essa ou aquela pesquisa pode estar relacionado com a forma como vemos e pensamos o mundo a nossa volta e nossas dinâmicas sociais.

Meu interesse por temas que rodeiam as religiões de matriz africana surge durante a graduação, porém o interesse por “conhecer” religiões diferentes das vertentes cristãs vem desde a infância, em meio a um processo de autoconhecimento e aceitação sobre mim enquanto homem negro. Na graduação, esse interesse começa se fortalecer e se concretizar durante a participação em um grupo de extensão, o Núcleo Universitário Negro (NUN)¹. Nesse grupo aconteciam leituras e debates de textos bem como trocas de relatos de experiências de seus membros durante a trajetória para se auto aceitarem e se reconhecerem como sujeitos negros, bem como as dificuldades que encontraram/encontram durante esse trajeto de autoconhecimento; assim tomei contato com outros alunos da universidade que se declaravam candomblecistas. Até então, eu não havia tido contato com pessoas adeptas do Candomblé e a partir daquele momento minhas curiosidades acerca das dinâmicas religiosas não hegemônicas² retornam, em especial sobre o Candomblé.

Início, então, algumas leituras acerca do assunto e me intrigo com questões sobre as bases do Candomblé, visto que não há um códex sobre os principais aspectos religiosos tal como a Bíblia ou os livros do Pentateuco Kardecista da doutrina espírita³. Assim, transformo minha curiosidade em objeto de pesquisa, elaborando como tema para desenvolvimento de meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), na Graduação em Biologia, intitulado *Concepções de origem do ser humano e os conhecimentos das religiões de matriz africana*. Durante o desenvolvimento desse trabalho, busquei levantar quais as concepções que o Candomblé apresenta como forma de explicar aos seus adeptos o surgimento do ser humano,

¹ O NUN é um grupo de extensão da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, que realiza ações de combate ao racismo dentro e fora da universidade e de empoderamento dos/das estudantes negros/negras da universidade. Não tenho conhecimento sobre a continuidade ou não desse grupo.

² Religiões hegemônicas podem ser consideradas como aquelas que gozam de prestígio social, atrelado a esse prestígio desenvolvem um elo de poder, as quais buscam estabelecer e se perpetuar sob esse campo. Em alguns casos, se vinculam as bases do poder político como forma de alcançarem essa hegemonia. No Brasil, Sugundo Miklos “alguns grupos de religiosos evangélicos traçaram já há alguns anos uma estratégia de conquistar hegemonia na cena religiosa...propõem 'fazer do Brasil uma nação evangélica'”. (2017, p.)

³ A doutrina espírita está baseada na codificação do Espiritismo baseada em cinco obras organizadas por Allan Kardec no século XIX. A saber: *O Livro dos Médiuns* (1861), *O Livro dos Espíritos* (1857), *O Evangelho segundo o Espiritismo* (1864), *A Gênese* (1868) e *O Céu e O Inferno* (1865).

dentro de seu sistema de crenças e as formas com que esses conhecimentos circulam entre os adeptos.

Seguindo esse anseio em dar continuidade à temática durante minha trajetória acadêmica, para ingressar no curso de mestrado em educação, me inscrevo no processo de seleção com o pré-projeto, *Tradição oral nos espaços religiosos Afro-brasileiros e a prática docente: produção de conhecimentos popular e científico*. Esse trabalho se propunha a ser uma continuidade do TCC, analisando aspectos da prática docente dentro dos espaços religiosos do Candomblé que auxiliassem na promoção e produção de conhecimentos, tanto populares quanto científicos. Dessa forma, busca-se entender que nesses espaços ocorre criação e/ou adaptação de metodologias pedagógicas necessárias para a construção e circularidade de novos conhecimentos, para dentro e fora dos espaços religiosos.

Já aprovado na seleção do curso de mestrado, com alteração de orientação em relação ao projeto original, foi necessário promover ajustes ao tema. Busquei dentro das leituras apresentadas a mim, por minha orientadora, pontos que não me distanciassem da temática religiosa que tanto me cativou durante o desenvolvimento do TCC. Não conseguindo realizar uma aproximação com o objeto de pesquisa no qual pudéssemos trabalhar em conjunto, decidi revisitar alguns de meus cadernos de campo antigos, buscando possibilidades que me auxiliassem a construir um novo objeto de pesquisa, mas que não saísse do espaço religioso.

Nessa busca me deparei com uma anotação curta realizada durante uma festa de Oxóssi. Recordo-me de ter feito essa nota sem muita pretensão de realmente investigar as tramas que poderiam se revelar frente à ela. Durante essa festividade, o terreiro recebeu pessoas dos mais diversos cantos do estado do Rio de Janeiro e de Minas Gerais; eram simpatizantes, membros de outras casas de Candomblé que estavam ali para prestar suas reverências ao Orixá. Neste dia de festa, com templo cheio, pude perceber a presença de um elevado número de pessoas homossexuais, o que me chamou atenção, e, a título de curiosidade, rabisquei em um canto do caderno: “+ gays. Preconceitos?”. O que me passou pelo pensamento foi um questionamento sobre a existência de tantas pessoas de sexualidades não heteronormativas nesse espaço, sendo que, em outras religiões, isso não me parecia tão evidente. Que relações ou dinâmicas de interação e convivência se desenvolvem nesse espaço que possibilitam a presença dessas pessoas em um ambiente, afinal, religioso? Será que sofreriam algum tipo de discriminação por conta de suas orientações sexuais? A princípio isso me chamou atenção, mas não havia pretensão em transformar esse questionamento em uma possível pesquisa.

Partindo daquela pequena nota, comecei a buscar referências que permitissem elaborar um novo tema de pesquisa. Deparei-me, em uma rodada de pesquisas no *Google*, com um trecho de um dos textos clássicos de Ruth Landes (2002) *A cidade das mulheres*: “[...] esses sacerdotes são recrutados, todos, entre os proscritos homossexuais do submundo baiano.” (2002, p. 326). Partindo desse ponto, percebi que não se tratava de um tema novo, mas novas questões despertavam-me interesses correlatos à temática do projeto original de mestrado. Assim, busquei observar como a vida religiosa e a sexualidade se entrelaçam e se tal entrelaçamento promove melhor entendimento de si, enquanto ser social pertencente a um contexto sócio religioso. E, também, como nesses espaços emergem preconceitos e quais estratégias são elaboradas pelos indivíduos a fim de enfrentar a situação. Em função do necessário recorte de pesquisa, dado o tempo reduzido de realização de um mestrado, optou-se por um enquadramento relativo aos homens homossexuais praticantes de Candomblé. Além disso, outras identidades não heteronormativas são observadas nos terreiros em que a pesquisa se situou, assim como em outros, e trariam contribuições significativas a estudos que buscam relacionar identidades sexuais divergentes e práticas religiosas, entretanto, um recorte era necessário e este se deu em torno de homens homossexuais.

A parte empírica deste trabalho consistiu na realização de entrevistas com seis homens homossexuais adeptos do Candomblé, frequentadores de dois terreiros situados na região metropolitana do Rio de Janeiro, além de observações sistemáticas de atividades regulares destes terreiros bem como participação em algumas rotinas das casas. As análises se fundamentarão na discussão sobre bases epistemológicas do Candomblé e fundamentos teóricos sobre gênero e sexualidade produzidos no âmbito das Ciências Sociais. Esse caminho de articulação de interesses e curiosidades pessoais, com busca por saber mais sobre tais temas, permitiu engendrar o projeto de pesquisa cujos resultados se encontram neste trabalho que estão prestes a ler.

Para desenvolver as discussões propostas, opto por rever estudos sobre a estruturação dos cultos afro-brasileiros e a presença de homossexuais masculinos nesses espaços. Esses estudos são apresentados no capítulo 1, no qual priorizo autores que investigaram de forma direta ou se aproximaram da temática sexualidade e Candomblé (BIRMAN, 1985; FRY, 1982; LANDES, 1967; RIBEIRO, 1969), realizando apontamentos que auxiliam na construção do debate acerca da presença de sexualidades não heteronormativas nos cultos de origem afro-brasileira.

No capítulo 2, busco levantar noções de sexo, gênero e sexualidade, com foco na homossexualidade (SCOTT, 1990; VANCE, 1995; PARKER, 2000), apresentando aspectos

culturais e históricos; buscando correlacionar o uso de expressões que revelem cunho preconceituoso e como elas são utilizadas nos terreiros.

As discussões sobre as bases de trajetória e percurso são realizadas no capítulo 3, buscando conceituar ambos os termos para a partir de uma escolha conceitual e apresentar ao leitor a ótica pela qual será realizada as análises das entrevistas. Neste capítulo, serão apresentados os seis homens entrevistados, seus percursos de vida no que se refere à interface sexualidade-práticas religiosas. Para o desenvolvimento desta etapa, trabalhei com os depoimentos gravados com homens, adeptos do Candomblé e que se declaram homossexuais. Portanto, utilizarei as conversas do cotidiano como forma de apresentar pistas para alguns questionamentos das entrevistas e as observações de campo como suporte para as dinâmicas que se constroem na rotina dos terreiros por eles frequentados.

O capítulo 4 retoma as interrogações que movem este trabalho, a respeito da frequente vinculação de homossexuais com a religiosidades afro-brasileiras e quais os mecanismos que esses encontram como possibilidades de vivenciarem uma religiosidade sem interdições explícitas às orientações sexuais, que fogem à heteronormatividade, bem como reagem frente a situações de evidente preconceito quando estes surgem no ambiente do terreiro.

1 O CANDOMBLÉ NO BRASIL E A PRESENÇA DA IDENTIDADE HOMOSSEXUAL NOS TERREIROS

A história do Brasil, desde sua colonização, é marcada por dor, sofrimento, morte e ganância. Os povos indígenas, bem como os descendentes dos povos negros africanos, vivenciam até os dias de hoje os estigmas de um passado marcado por violência e ignorância. Por meio da crença em seus ancestrais, os povos negros escravizados encontraram formas de não perderem, totalmente, seus costumes e tradições de suas terras de origem. Culinária, danças e religiosidade são alguns aspectos que foram trazidos para o Novo Mundo como forma de resistência e aos poucos foram absorvidos e incorporados aos modos culturais brasileiros.

O Candomblé surge como um ato de resistência ao escravismo, pois evoca, por meio da cultura religiosa, aspectos que contemplam filosofias e códigos sociais desses povos. Dessa forma, criam-se meios de religar os povos africanos e seus descendentes à noção de família que lhes foi tomada. Manter laços, (re)criar e ressignificar as ligações familiares, em um campo simbólico, uma vez que esses vínculos foram destruídos pelo sistema ao qual estavam sendo submetidos. Esses processos de resistências e estruturação do campo simbólico de suas filosofias adquirem dinâmicas próprias, de acordo com a região para onde nos indivíduos eram destinados, sendo separados de seus familiares, com a finalidade de destituí-los de suas subjetividades e identidades coletivas. Essa mesma dinamicidade da tradição iorubá em terras brasileiras pode ser percebida na África da diáspora, a dinâmica das tradições “[...] não podem ser mensuradas com o parâmetro de nossas vidas, mas sim pelo tempo imensurável das religiões.” (BARRETTI, 2010, p.17). Ao lançarmos um olhar sobre essas dinâmicas, (trans) formadoras e mantenedoras, das tradições que formam o alicerce do Candomblé, é necessário estar atento às pequenas nuances, visto que as dinâmicas que aqui ocorrem são fluidas e potentes, pois estamos falando de uma estrutura religiosa que data desde muito antes do cristianismo, e que se modificará em terras brasileiras em um “curto período”, cerca de quinhentos anos.

A crença em divindades ancestrais – os Orixás, por exemplo, poderosos seres míticos que possuem domínio dos elementos da natureza e que eram bem próximos aos humanos em suas características - foi uma das formas de recriar esses laços familiares. No Candomblé as divindades ancestrais podem receber os nomes de Orixás, Vuduns, Inkisis⁴. Na África cada

⁴ O nome pode variar de acordo com a nação que se trabalha. Orixá para a nação Ketu, Vuduns para a nação Jejê, e Inkisis para a nação Bantu.

povo venerava seus Orixás, ou apenas um, ligado a uma região ou família em particular. Como os Orixás representavam um membro ancestral da família e o escravismo rompeu com os laços familiares dos povos africanos, no Brasil tiveram que deixar esse conceito de veneração individual; dentro de uma família, ou comunidade, e reuniram todos os orixás sob o mesmo teto do terreiro (HARDING, RACHEL E. 2003 *apud* JANSA, 2010, p. 20). Ou seja, assim como os quilombos, os terreiros de Candomblé surgem como um espaço de resistência e luta.

Esses espaços criaram uma rede de proteção essencial para a preservação dos valores, tradições, costumes e fé desses povos, além de possibilitar a (re)construção de identidades e a manutenção da cultura, filosofia e cosmovisão de mundo africana, sem as quais o negro, provavelmente, não teria sobrevivido à escravidão. Inseridos nesses ambientes os negros puderam “recuperar”, no campo simbólico da ressignificação de sua trajetória não somente seu espaço físico, como também o espiritual (JANSA, 2010). Encontramos diversas formas de organizações políticas, que se diversificam entre impérios, reinos teocráticos a repúblicas democráticas, e formas sociais, podendo ser algumas patrilineares ou matrilineares. Sociedades totalmente estratificadas, e outras sem uma definição de classes. Contudo, há processos culturais que se apresentam bem difundidos, um deles é a religião, que tem como base o culto aos ancestrais. Portanto, é o que torna as comunidades de terreiros mais do que espaços religiosos, tornam-se comunidades tradicionais, territórios étnicos, coletividades residenciais com características sociais e econômicas próprias e geopoliticamente delimitadas (SALES, 2011).

Nesse componente encontramos aspectos que formam e sustentam a base para a manutenção das tradições desses cultos religiosos, a oralidade e a concretude religiosa. Esses dois aspectos são indissociáveis para a manutenção do culto, pois é através da oralidade que os princípios fundadores da religiosidade emergem, apresentando a toda comunidade os códigos sociais, éticos, morais e filosóficos, que auxiliam na formação e manutenção da concretude religiosa; essa pode ser entendida como sendo a forma como o ser religioso expressa sua fé, por meio de atitudes, condutas e comportamentos valorizados por determinada comunidade. A concretude religiosa, apesar de mantida e produzida pelo coletivo, se incute no íntimo do ser que passa a compor o seu interior, muitas das vezes sendo entendida como algo particular e privado.

Esses códigos sociais que garantem a manutenção e adaptação do culto aos Orixás são transmitidos oralmente por meio dos *itans*, que auxiliam a ilustrar feitos realizados pelos antepassados e as formas de se realizar alguns procedimentos em determinadas ocasiões. Ao

narrar as realizações dos antepassados estamos mantendo vivas suas realizações e transmitindo à comunidade aspectos carregados de valores éticos, morais, estéticos, entre outros; que devem ser absorvidos por todos.

Os espaços religiosos afro-brasileiros, por tentarem manter aspectos ligados às culturas dos negros escravizados, reforçam sua essência como promotores e mantenedores de elementos culturais, se reafirmando, dessa forma, como espaços que trazem a resistência como elemento fundamental na construção da identidade, a manutenção da história de si e de seus antepassados. Templos e sacerdotes compõem a memória coletiva das mais diversas casas de santo espalhadas por todo país. Formaram-se a Casa Branca do Engenho Velho, Gantois, Opô Afonjá (RJ e BA), Omiojuarô, Bate Folha e outros templos de igual importância, mas não se mantiveram refratários às mudanças sociais; suas/seus líderes conseguiram estabelecer formas para manter a forte ligação com a ancestralidade cultuada sem se fecharem, totalmente, para as rápidas transformações sociais que lhes são apresentadas pelas relações que ocorrem para além dos muros do terreiro. Dessa forma, possibilita-se a continuidade cultural, religiosa do culto e também uma atualização constante de questões socioculturais que lhes eram apresentadas pelo contexto no qual estão inseridos ou pelos membros que se iniciam no Candomblé.

As casas, terreiros, ilês, axés, roças e outros nomes que possam receber, seguem como o leito dos rios: percorrem tempos-espaços distintos que lhes conferem características próprias, podendo se mostrar calmos, turbulentos, com percursos difíceis. Isso possibilitou o surgimento de inúmeras vertentes ou ramificações em uma mesma região. E, assim como o leito dos rios, sempre há uma origem que pode percorrer caminhos distintos, mas que confluem para um ponto em comum, a *kalunga grande*⁵.

Mesmo com toda variação de “Candomblés”, conseguiu-se preservar, em grande parte, os ensinamentos fundamentais dos cultos que foram trazidos e enraizados em solo tupiniquim pelos negros da diáspora. Essas variações possibilitaram que os terreiros se tornassem um local aberto de acolhimento a todos os marginalizados pela sociedade. A partir de então a busca por templos afro-brasileiros se ampliou e grupos, como os homossexuais, passaram a recorrer aos terreiros em busca de amparo e auxílio religioso (BERNARDO, 1999).

Ao falarmos sobre homossexualidade e religião, seja qual for, pode parecer conflitante, visto que a maioria das religiões vê a homossexualidade como algo não desejável e pecaminoso. Contudo, Teixeira (2000) evidencia que, quando comparados a outras

⁵ Grande cemitério, oceano.

denominações, as religiões afro-diaspóricas se mostram mais tolerantes à presença de homossexuais. Isso ocorre, pois aspectos negativos acerca da sexualidade são, total ou parcialmente, minimizados. Isso possibilitaria que homossexuais ocupassem quaisquer postos sacerdotais diferentemente do que ocorre em outras esferas da vida social dessas pessoas. A forma como as relações entre trabalho e sexualidade se apresentam na sociedade evidenciam relações de poder muito bem estabelecidas, demarcando postos de trabalho não somente pela capacidade e desempenho do indivíduo, mas também por gênero, raça e sexualidade.

Garcia (2010) diz que as instituições na pós-modernidade, por não terem conseguido romper com o modelo burocrático, consideram o espaço organizacional do trabalho um ambiente neutro e desprovido de singularização; essa tentativa de rompimento com o modelo burocrático é uma maneira de criar um espaço organizacional com estruturas hierárquicas mais leves e fluidas. Ainda segundo Garcia (2010), essa neutralidade é ilusória, pois nela se manifestam todas as formas de relações sociais, incluindo preconceitos e outras formas de discriminação. Menezes et al. (2018) afirma que um fator muito comum no mercado de trabalho é buscar analisar a postura ou comportamento do candidato, caso este se apresente de forma “inadequada”, “destoante” ou “inapropriada”, tais posturas funcionam como barreiras que impedem estes indivíduos de conquistar vagas de trabalho ou assumir cargos de liderança; esses parâmetros são pautados de um modelo heteronormativo, que estabelece modelos comportamentais pré-definidos vinculados a uma visão estereotipada de gêneros e formas de expressão dos mesmos.

Mesmo com maior tolerância, temas que permeiam a sexualidade de seus adeptos podem ser considerados tabus, dependendo de como o dirigente aborda o assunto na rotina do terreiro. Assim como nos ambientes de trabalho, o ambiente religioso é repleto de processos de singularização, expressando diversas formas de relações sociais, o que pode fazer com que formas de opressões também sejam (re)produzidas.

1.1 O mito da criação e a construção social do ser

A fim de estruturar e dar sentido aos ritos candomblecistas são usados os *itans*, histórias que descrevem ou ilustram uma situação. Esses são utilizados para ensinar, narrar acontecimento e feitos heroicos realizados pelos Orixás e por antepassados. Além disso, também servem como justificativa para a realização de determinado rito. Contudo, os *itans* não são rígidos, eles podem se moldar a determinadas situações ou eventos podendo estar revestidos de um ensinamento moral. É por meio deles que se expressa a gênese criadora do

ser humano e de todo o mundo material. Por apresentar em sua essência uma plasticidade, que permite adaptar-se a diferentes espaços-tempo, não é possível mencionar autores, eles tão somente necessitam de narradores, os *griots*⁶, podendo se apresentar em tantas versões quanto às ações humanas possibilitem. Essa maleabilidade permite sua atualização, criação e adaptação sobre determinados elementos que componham os rituais no Candomblé. Atualmente existe vasta bibliografia que se propõe a registrar essas histórias, contudo, na rotina dos terreiros, esses ensinamentos são transmitidos oralmente.

Atualmente é possível encontrar inúmeros estudos que retratam a iniciação, a importância e a manutenção dos *itans*, a constituição dos arquétipos e a possessão ritual, relações entre sexualidades humanas e sexualidade mítica, bem como a forma com que os adeptos encaram e relacionam esses temas com as práticas religiosas e sociais (AUGRAS, 1995; BIRMAN, 1995; GOLDMAN, 1985; LÉPINE, 2000; VERGER, 2002).

Para compreender a constituição do “ser social”, no âmbito do Candomblé, considera-se importante compreender algo sobre a cosmovisão iorubá, um dos povos que trouxeram de África e adaptaram no Brasil o que conhecemos hoje como Candomblé. Para esse povo o mundo é formado por três elementos: físico, humano e espiritual (ADIMBOLA, 1981). Esses três elementos não estão separados ou compartimentalizados, mas sim criando uma rede complexa, podendo expressar influência, direta ou indiretamente, em todos os aspectos que o componham.

O plano material, ou físico, é comumente dividido em duas partes: *orun* e *ayé*. Esses ambientes abrigam respectivamente as divindades (Orixás), a existência humana e tudo que a essa se relaciona. Os Orixás são representantes diretos de *Olódùmarè* (O Ser Supremo) e podem transitar entre *orun* e *ayé*. Para virem ao *ayé*, podem empregar o ato de incorporação, ou seja, utilizam o corpo material dos seres humanos iniciados a eles para receber homenagens e atender aos pedidos feitos.

Acredita-se que em tempos remotos, ambas as partes do plano material se encontravam unidas, sendo seus limites marcados apenas por um portão. Humanos e divindades podiam transitar livremente por ambos os espaços. A cosmovisão iorubá⁷, “visão de mundo”, nos diz que o elemento físico, *ara* foi modelado ainda no *orun* por uma divindade, *Obatalá*, e posteriormente o elemento espiritual, *emí* foi adicionado por

⁶ Espécie de trovadores ou menestrelis que percorrem o país ou estão ligados a uma família. Podem ser divididos em três grupos: “músicos”, tocam qualquer instrumento, excelentes cantores, compositores. “Embaixadores” responsáveis pela mediação entre grandes famílias em caso de desavenças. Genealogistas, historiadores ou poetas (BÁ, 2010).

⁷ Para mais detalhes sobre esse mito criador ler: Mitos Yorubás (BENISTE, 2012); Orun Aiyé: o encontro de dois mundos (BENISTE, 2014); Igbadu a cabaça da existência: mitos nagô revelados (OXALÁ, 2005).

Olódumárè; após essas etapas o *ara* se dirigia até a oficina de *Ajàlá*, o oleiro, esse era o responsável por modelar o *orí*. Contudo, *Ajàlá* não era conhecido por ser um *expert* em seus afazeres e com isso produzia *orís* de qualidades diversas, o que não era perceptível durante o ato da escolha. Durante a escolha do *orí* ficavam presentes somente *Orunmilá*, o adivinho, e o *ara*, de tal forma que somente *Orunmilá* é o conhecedor do destino escolhido. Esse destino irá se revelar ao seu portador durante sua vida, durante as diversas escolhas que este fará. Dessa forma, para o povo iorubá o indivíduo, enquanto ser social tem sua gênese no ato da escolha de seu *orí*, ainda no *orun*. Todas as suas características de personalidades são um reflexo de uma íntima interação entre físico (*ara*) e espiritual (*emí*).

Ao lançarmos um olhar atento para os *itans*, podemos notar que, em sua maioria, são formas de narrar um feito realizado por alguma divindade; essas histórias são repletas de detalhes incutidos que podem nos permitir traçar um mapa sobre a personalidade, arquétipo, de seus protagonistas e coadjuvantes. Sendo assim, por conta da íntima relação que se acredita existir entre os orixás e seus iniciados, traços dessas personalidades podem fluir e serem capturados de um para o outro, auxiliando o indivíduo na formulação e descoberta sobre si e sobre os membros de sua comunidade, conferindo “significação e valor à existência” (ELIADE, 2006, p. 8).

Essa relação de proximidade entre pessoa e Orixá pode explicar o motivo pelo qual determinadas características venham a ser incorporadas. Por serem poderosos, valentes, ambiciosos, misteriosos dentre outras características, os Orixás se tornam modelos a serem seguidos e, conseqüentemente, suas características podem passar a compor a personalidade de seus protegidos. Nesse sentido, “O homem só reflete os deuses porque participa do caráter deles, porque um pouco do que eles são penetrou-lhe na cabeça.” (BASTIDE, 1961, p. 301).

É preciso ressaltar que a única forma de se saber com exatidão qual o orixá regente da pessoa é por meio do jogo de búzios, mas isso não impede que os filhos-de-santo tentem descobrir, baseando-se em determinadas características do indivíduo. Além disso, todas as opções são justificadas tomando como base não só as semelhanças entre ambos, mas também utilizando os *itans* como forma de dar veracidade a tal escolha. Tal relação chegou a ser feita sobre mim em ambos os terreiros, percebia que, em alguns momentos, os filhos-de-santo estavam analisando e questionando sobre determinados aspectos de minha personalidade, como se estivessem trançando o mapa sobre mim para opinarem sobre qual seria minha divindade regente.

Há *itans* que versam sobre características, atributos físicos e comportamentais dos Orixás, o que possibilita especular sobre suas preferências e/ou predisposições sexuais. Orixás

como *Oxumarê* e *Logun-Edé* possuem características duais, ou seja, podem se apresentarem com virilidade acentuada, dando maior evidência a sua coragem, potencialidade e energia – geralmente a virilidade é relacionada a indivíduos do sexo masculino, e ora com comportamentos antagônicos aos anteriores, bem como Orixás femininos como Yansã e Obá, por exemplo, que destoam do arquétipo dito feminino. É comum entre o povo-de-santo utilizar a sexualidade assumida pelo recém-chegado como um referencial; indivíduos masculinos que apresentem comportamento acentuadamente feminino serão categorizados como sendo filhos de um Orixá feminino (SANTOS, 2008).

Uma pessoa de Iansã, sendo homem, é claro que vai ser mais fácil assumir sua 'veadagem'. Uma mulher possuindo orixá macho (aborô) poderá se valer disso para explicar por que gosta de mulheres... Agora bom mesmo é ser de Logunedé ou Oxumarê, melhor ainda ser de Exú, ninguém pode falar nada... Eles são as variações do sexo em sua plenitude. É por isso que todo 'veado' ou 'sapatão' quer ser de Logunedé ou Oxumarê. (Teixeira, 2000, p. 218; grifo da autora apud. Santos, 2008)

Nesses espaços, e até mesmo fora deles, é comum adeptos homossexuais fazerem menção aos mitos e arquétipos dos Orixás como uma “moldura” cultural (BIRMAN, 1995) como forma de explicar suas preferências sexuais, quando estas não se encontram dentro do padrão de heteronormatividade. Por mais que os filhos-de-santo tentem justificar sua orientação sexual, pautando-se nos arquétipos de seus orixás regentes, não existe uma relação fidedigna que ateste tal justificativa. Existem homens heterossexuais que podem ser iniciados para Orixás femininos, bem como homens homossexuais iniciados para Orixás masculinos. Não se tem uma relação direta e unívoca entre sexualidade do filho-de-santo e Orixá regente. Vale aqui frisar também que não se deve fazer ligação entre o sexo biológico do filho-de-santo e do Orixá que está sendo recebido. Um homem heterossexual, que tenha uma divindade feminina, durante o ato incorporativo, terá que paramentar-se, vestir-se, de acordo com sua divindade, isso não interfere em sua masculinidade/feminilidade, – identidade e orientação sexual, pois, nesse momento, despe-se do corpo físico para vestir o *corpo espiritual*.

Para além da narrativa dos *itans*, outro aspecto que pode ocorrer durante os rituais do Candomblé é o ato da incorporação onde se acredita que a energia ancestral do Orixá toma posse do corpo de seu filho a fim de receber ou prestar suas homenagens. Esse evento provoca uma aproximação entre os dois lados do plano físico, *orun* e *ayé*. Nesse evento ocorre a manifestação do arquétipo do Orixá, visto que, por meio das danças, gestuais e adereços, ele conta sua história. O ato de incorporação, durante as festividades, ocorre ao som dos atabaques que compõem um ritmo distinto, de acordo com a energia ancestral que se pretende

invocar. É por meio do conjunto de atabaques (*Rum, Rumpi e Le*)⁸ que as divindades, ao chegarem ao *ayé*, revelam a todos suas danças, que irão contar suas histórias e revelar seus domínios e características.

O ato da incorporação é motivo de grande alegria dentro dos terreiros. É comum, em alguns rituais, ouvir foguetes subindo aos céus anunciando que um Orixá acaba de tomar o corpo de um de seus filhos naquele terreiro. Segundo Bastide (1961), cada foguete que risca o céu desenha nele novas estrelas, anunciando que uma divindade veio da África possuir seu filho na terra do exílio. O ato da possessão é uma representação da ligação do ser humano com seu ancestral.

Os cânticos também desempenham importante papel tanto para auxiliar no ato da incorporação como para compor a narrativa dos *itans*. Enquanto os atabaques marcam o ritmo, os cânticos auxiliam na identificação do Orixá que se pretende invocar. É por meio dos cânticos que se contam, durante os rituais, os feitos da divindade, sendo eles “[...] fragmentos de mitos, e o mito deve ser representado ao mesmo tempo em que falado para adquirir todo o poder evocador.” (BASTIDE, 1961, p. 26), ou seja, as danças se constituem, para além de suas características místicas, a narrativa visual dos cânticos. Durante a incorporação o (a) *iyawó*⁹ efetua uma série de passos coreográficos que auxiliam a narrar a história do Orixá que acabara de receber, ajudando a compor esse cenário. Para além dos cânticos, dos atabaques e das danças, há também diversos adereços, roupas, fios de conta e emblemas que auxiliam na identificação dos Orixás.

Para que o Orixá reconheça a pessoa como sendo sua “descendente” e utilize o corpo físico da mesma durante os rituais, é necessário que a pessoa seja iniciada na religião, quer dizer, é necessário passar por uma série de rituais que serão diferenciados de pessoa para pessoa, com algumas similaridades. Toda a confirmação sobre quais serão e como se deverá proceder nesses rituais é realizada pelo jogo de búzios e/ou pela quebra do *obi*¹⁰. O ato de se iniciar no Candomblé, simboliza um ato de morte e ressurreição. Marca o momento em que o *iyawó* sinaliza ao seu Orixá que irá preparar seu corpo físico para se “unir” ao corpo imaterial da divindade. Conforme Verger, “Ao longo dos rituais o iniciado se banhará em uma infusão de folhas, que são consagradas ao seu orixá” (2002, p. 139), esse ato prepara, purifica o corpo

⁸ Nome dos tambores utilizados nos rituais. Seus nomes significam respectivamente: Grande, médio e pequeno.

⁹ Nome dado ao adepto do Candomblé que incorpora um orixá. Essa denominação se aplica a homens e mulheres. Pode ser traduzido como esposa, pessoa recém-iniciada.

¹⁰ Fruto sagrado utilizado em grande parte dos rituais no Candomblé. Árvore nativa da faixa equatorial africana cujos frutos são conhecidos pelos nomes de noz-de-cola ou obi. Pertence à família Malvaceae, a mesma família do cacau.

para receber o sagrado, aproximando ambos de tal forma que o *iyawó* não é apenas um canal que será utilizado pela divindade, pois, a partir desse momento, ambos se tornam indissociáveis, visto que o divino passa a residir em seu interior.

Essa série de rituais auxiliam na aproximação entre ser humano e divindade, estreita os laços entre ambos de tal modo que, acredita-se, um absorve os traços de personalidade do outro. Essa aproximação, para além de causar a aproximação entre ambos os lados do plano físico, *orun* e *ayé*, e o ato da incorporação promovem a identificação de si e do outro, ou seja, independentemente da orientação sexual, homo ou heterossexual, um homem pode ser iniciado para divindades femininas, Oxum, Iemanjá, Iansã, etc. bem como uma mulher para divindades masculinas, Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, etc.¹¹

Para além de designar os recém-iniciados, o termo *iyawó* também pode ser utilizado na relação hierárquica. Adimbola (1981) diz que para o povo iorubá não existe uma distinção entre os planos físicos, *orun* e *ayé*, e ambos os planos apresentam uma estrutura hierárquica. “*Olódùmarè* está no topo, e é assistido pelos Orixás, em seguida estão os ancestrais, todos estes vivem no *orun*.” (ADIMBOLA, 1981, p.18). Contudo, para manter a comunicação entre os dois planos são necessários intermediários; quem realiza essa ponte é o *Oba* que recebe as queixas, sugestões e decisões de seus súditos por meio dos *Baàlè*, que estão sempre em contato com os *Baálé*, esses por sua vez apenas tomam suas decisões após consultar as opiniões dos *Àgbà*. Nesse jogo hierárquico, os *Omodé* não possuem autoridade. É considerado *Omodé*, até se atingir os vinte e cinco anos de idade, que é o tempo necessário para que se aprenda o funcionamento da dinâmica de sua comunidade, podendo participar de algumas reuniões como ouvintes ou espectadores, contudo não podem votar ou ter poder de decisão sobre os temas debatidos.

Nesse sentido, os terreiros de Candomblé também apresentam uma relação hierárquica similar, fazendo a ponte entre os dois planos onde estão os Orixás. Nessas relações, *Exú*¹² é o responsável por levar a mensagem até aos Orixás; no plano terrestre a/o dirigente do terreiro (Yalorixá/Babalorixá), seguido pelos *Oyês* (*Ogãns*, *Ekedes* e *Ebomi*)¹³, são pessoas que

¹¹ Divindades femininas: Oxum, rainha da água doce, dona dos rios e cachoeiras; Iemanjá, rainha dos mares; Iansã, senhora dos ventos e das tempestades. Divindades masculinas: Ogum é o senhor do ferro e da tecnologia, guerreiro; Oxóssi, patrono da caça da fatura; Obaluaiê, seu domínio está sobre a saúde e as doenças.

¹² Orixá que guarda os caminhos. Nada se faz, em um terreiro, sem antes se prestar as devidas reverências a Exú, o dono de todos os caminhos.

¹³ Respectivamente são cargos, exclusivamente, masculinos e femininos. São sacerdotes que não entram no estado de transe, mas assim como os demais, possuem intuição espiritual. Ogã é o responsável, dentre outras funções, pelo toque dos Ilú. A Ekedí é a responsável por cuidar dos *iyawô*, durante o transe; ela veste o orixá e os conduz pelo salão durante as danças cerimoniais. Os Ebomis podem, ou não, serem oyés.

possuem algum cargo dentro do terreiro; logo após esses estão os *iyawó*, todos que incorporam Orixá são assim denominados; esses podem ter, ou não, algum cargo. Na base dessa hierarquia, está o *Abiã*, que ainda não passou por nenhum rito iniciático, mas está se preparando para tal e assim passar a ser reconhecido uma/um *iyawô*.

Nessa lógica hierárquica, realizando um paralelo com o que Abimbola (1981) nos diz, o/a dirigente seria o equivalente ao rei/rainha; os *Oyês*, *Ogãs* e *Ekedes*, os chefes de cidades/famílias; os *Ebomi* estariam em um nível equivalente aos anciãos; os *Iyawô* os adultos; e os *abiãs* seriam o equivalente às crianças. Seguindo a mesma lógica, essa última categoria não tem poder de voz nas decisões que possam vir a ser tomadas dentro do *Ilê*, pois ainda não passaram por nenhum dos degraus iniciáticos da religião. Os demais vão poder participar das decisões, de acordo com o nível e obrigações que já realizaram na religião, sendo os que poderão participar de todos os ritos, se estiverem em dia com suas obrigações, todos os *Oyês* e os/as dirigentes.

Podemos então concluir que, para influenciar a vida social nas casas de Candomblé, é necessário que toda a comunidade o reconheça como pertencente àquele grupo social, e isso ocorre via passagem pelos rituais nos quais também passaram os demais: iniciação e cumprimento de obrigações. Dessa forma, para além da questão mística, o indivíduo se constrói coletivamente no Candomblé, buscando sua inclusão no grupo social, por meio do ato da iniciação, que o apresenta a toda comunidade como pertencente à ela, podendo então participar de algumas das decisões que forem tomadas.

Observando o que foi dito acima, podemos dizer que o *itan* da criação do ser humano se correlaciona, em certo grau, com a forma com que o ser social se forma dentro desses espaços religiosos. Para se tornar um indivíduo que tenha influência dentro do *ilê*, é necessário ser iniciado, tendo cumprido todos os ritos necessários. Assim, todo aquele grupo social lhe reconhecerá como membro atuante e responsável por cuidar e promover mudanças, obedecendo aos graus hierárquicos estabelecidos.

1.2 Representações: o reflexo no espelho

Analisando as divindades cultuadas no Candomblé como representações de elementos e aspectos da natureza, que podem assumir características de determinados animais, plantas, marcas da personalidade e ações humanas, podemos dizer que as ações das divindades retratadas nos *itans* se aproximam das ações que permeiam o cotidiano da vida em sociedade,

pois evidenciam as diversas relações sociais por meio da constituição de suas personalidades (AUGRAS, 1995).

Tomando os Orixás como sendo um espelho das relações sociais, assumimos, então, que eles são "[...] referenciais básicos para a organização das relações sociais, uma vez que são operadores classificatórios [...] e ordenadores de um sistema expresso nas atividades religiosas e cotidianas dos participantes dos terreiros." (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 111). Dessa forma, encontramos nessas divindades todo um sistema de classificação social, fundamental para o desenvolvimento e funcionamento dos terreiros.

Como os seres humanos são representações das qualidades, defeitos e anseios dessas divindades, acredita-se que, quando se inicia determinada pessoa na religião sob a proteção de determinado Orixá, esses apresentam laços tão estreitos que os traços de personalidade, os arquétipos dos Orixás são herdados por seus filhos-de-santo. Nesse sentido, podemos dizer que os indivíduos se produzem socialmente à medida em que reproduzem determinados arquétipos de seu Orixá, estabelecendo, dessa forma, uma produção de si por meio da projeção de outro. Nesse sentido, segundo Bastide (1961) o homem é, em toda sua complexidade social, um reflexo da divindade, fundamentando a discussão.

Como observamos anteriormente, para os povos iorubanos, o ser social tem sua gênese em uma profunda relação com ambos os lados do plano físico. Contudo, para se ter uma reprodução desse reflexo divino, é indispensável analisarmos a superfície em que esse reflexo é produzido. Essa superfície refletora pode ser encarada como sendo o meio social em que o indivíduo se encontra, pois superfícies diferentes produzem reflexos distintos. Por termos uma enorme variedade de adaptações, nos modos de se realizar o culto aos Orixás no Brasil, podemos, dessa forma, produzir reflexos divinos distintos, não excluindo os processos de socialização desses indivíduos para além dos muros de seu templo religioso. As diferenças individuais produzidas pelos Iorubás são, assim como as demais formas de relações sociais, assumidas por esses povos, ligadas diretamente com o divino. Nesse sentido, um levantamento realizado por Bascom (1951) observa como as diferenças individuais são concebidas entre os Iorubás. Embora a finalidade da pesquisa não é realizar um comparativo entre culturas, apresenta-se uma lógica cultural distinta ao modo social ocidental. Para ele os Iorubás reconhecem que a sorte não pertence ao acaso, mas está intimamente ligada aos deuses pessoais, estando esse aspecto diretamente relacionado à benção das divindades sobre seus filhos. Porém, não estão dissociadas as relações entre sexo, posição social (livre ou escravo), idade, herança política e religiosa. Dessa maneira, todos esses fatores são, para

Bascom, tomados como referências influenciadoras para se definir as hierarquias na sociedade iorubá.

Além disso, Bascom (1951) reforça que os laços sociais operam juntamente com os laços relacionados às divindades, produzindo uma trama social marcada por uma hierarquia rígida, porém não única, na configuração dos terreiros. Dessa forma, os cargos ocupados, em uma casa de Candomblé, garantem ao indivíduo prestígio social dentro de sua comunidade religiosa. Essa elevação dentro da hierarquia está intimamente ligada com a relação que esse desenvolve com sua divindade pessoal, Orixá, transpassando também pelas relações pessoais que são aperfeiçoadas em sua comunidade religiosa. Nessa perspectiva, o desenvolvimento dentro dessa estrutura se vincula com as dinâmicas sociais, sendo observados recortes de gênero, idade e entre outros aspectos relevantes aos envolvidos. Tais aspectos emergem por meio das trocas de experiências, observação e durante os afazeres no espaço religioso, ocorrendo, então, a produção e assimilação de conhecimentos, bem como o acúmulo de capital sociopolítico.

“Para o africano, o isolamento é inconcebível. Sua força vital encontra-se em constante relação com a dos ancestrais e membros do grupo” (DESCHAMPS 1965, p. 19 apud VERGER, 2002). Evidencia-se aqui a importância da vida coletiva para os povos africanos e, conseqüentemente, para as comunidades de terreiro, visto que, durante o processo de formação desses espaços, se buscava um modo de vida o mais próximo possível daquele dos povos em suas terras de origem.

Assim, para entendermos como a *superfície* - contexto sociocultural no qual estão inseridos os indivíduos - atravessa os indivíduos, auxiliando-os na produção de si mesmos dentro deste campo, se faz necessário compreendermos os processos de singularização que são propiciados na relação com os demais membros da comunidade religiosa, bem como com sua divindade pessoal. Dessa forma, essa análise nos ajudará a compor um recorte individual dos participantes da pesquisa, mas que é produzido coletivamente.

Buscando investigar as questões anteriormente levantadas, julguei adequado alinhar a essas questões ferramentas típicas de pesquisas qualitativas tais como entrevistas, conversas informais, visita aos terreiros para observações e interações em dias de festas abertas à comunidade, bem como uma aproximação também com a rotina das casas, entendo que, dessa forma, pudesse gerar dados que atendessem aos interesses dessa pesquisa para posterior análise. Pesquisas de cunho qualitativo possibilitam realizar registros individuais e subjetivos, permitindo ao investigador buscar respostas para aspectos como atitudes, emoções, motivações e detalhes do cotidiano que possibilitem alterar, buscar novas ferramentas, adaptar

as já selecionadas, bem como criar novas ferramentas que se relacionem com sua investigação.

O papel do entrevistado é central, visto que, ao narrar suas experiências de vida, recria a realidade social na medida em que essa lhe é questionada durante uma conversa e/ou durante uma entrevista. Durante esses relatos, os sujeitos podem priorizar momentos e/ou fases da vida mas as ferramentas da pesquisa qualitativa possibilitam uma interação com a dimensão subjetiva, bem como com as teias de significados que urdem das vidas dos sujeitos (BERNARDO, 1998, p. 29-30). Dar liberdade para que o investigado narre sua história de forma livre, dentro do recorte de interesse da pesquisa, possibilita evidenciar as redes cotidianas que se emaranham em sua trajetória, nos mais diferentes campos da vida social, seja no círculo familiar, trabalho, vivências religiosas e dentre outras.

Durante o desenvolvimento de uma pesquisa sempre se tem um interesse estabelecido e o desenrolar da relação entre interlocutor e locutor os interesses evidenciam-se por meio das temáticas abordadas nas conversas/entrevistas, o que auxilia o investigador a se aproximar do tema abordado, mas sem permitir uma narrativa absolutamente livre. Há fatos que podem ser rememorados com mais facilidade enquanto outros, talvez igualmente importantes, podem ser esquecidos ou não narrados. O ato de rememorar um acontecimento passado é complexo e muitas das vezes “[...] associações são realizadas entre dados do passado e do presente [...]” (BERNARDO, 1998, p. 39). Por esse motivo, é necessário estar atento às falas do entrevistado, caso essas associações possam surgir, trazendo consigo certo nível de subjetividade e, quando esse for o caso, não se deve descartar a utilização de acontecimentos presentes a fim de dar significado a um dado passado. De acordo com Halbwachs (1990, p. 25), “Se o que vemos hoje tivesse que tomar lugar dentro do quadro de nossas lembranças antigas, inversamente essas lembranças se adaptariam ao conjunto de nossas percepções atuais.”. Dessa forma, as narrativas são reconstruções de histórias vividas em que passado, presente e futuro estão articulados; e se reconstroem, da mesma forma que se acrescentam em elementos e se atualizam em acontecimentos (MAIRESSE; FONSECA, 2002). Apoia-se em um “[...] movimento de perda e recuperação de informações [...] onde nada é perfeitamente previsível e onde tudo tem o seu grau de explicação.” (SOUZA, 1988, p. 12).

Ao falarmos sobre memória, como ela se relaciona com as narrativas e formulações de identidade desses sujeitos, devemos estar atentos sobre qual conceito de memória estamos nos referindo. Alguns autores debateram sobre o tema memória como sendo um agente que contribui na formação e reconhecimento de identidades; podendo a consolidação de

identidades sofrer forte influência da memória durante sua estruturação (LE GOFF, 2003; CANDAU, 2006, BERGSON, 2006; HALBWACHS, 2006; HALL, 2006).

Em seu ensaio *Antropologia de la memoria* (2006), Jöel Candau apresenta a identidade como sendo fruto de um processo socialmente construído, “[...] de certa maneira sempre acontecendo no quadro de uma relação dialógica com o Outro.” (2006, p. 9). Nesse contexto, o processo de formação das identidades ocorre de modo dialógico com o outro, seria possível que experiências de terceiros fossem cooptadas com a finalidade de compor minha identidade. Em contraponto, Stuart Hall, em *Identidade Cultural na Pós-Modernidade* (2006), aponta que inicialmente a ideia de identidade era pautada de modo individualizado, em uma concepção iluminista, sendo o sujeito o único responsável pela formulação de si; não sofrendo influência do meio social. Esse era visto como um “[...] indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado de capacidade de consciência, de ação e de racionalidade.” (HALL, 2006, p. 10). A identidade estaria cerrada em um núcleo interior, permanecendo praticamente imutável do nascimento até sua morte.

Posteriormente emerge uma concepção sociológica do ser, admitindo-se que o núcleo interior não se encontra isolado, imutável; mas está em íntima interação com o meio externo, sendo as identidades reflexo da “[...] interação entre o eu e a sociedade[...].” (HALL, 2006, p. 11). Notamos que o núcleo interior não é excluído, mas abraçado por toda trama social que se apresenta ao indivíduo, passando a compor, em parte, a forma com que esse indivíduo se identifica perante a sociedade.

O sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o “eu real”, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem. A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, sutura) o sujeito à estrutura. (HALL, 2006, p. 11-2)

Nesse jogo de elaboração de identidades e memória, pode-se dizer que as pessoas que se aproximam do Candomblé elaboram formas de identificação e, assim, formulam classificações sobre o outro produzindo maneiras de se reconhecer adeptos, simpatizantes e clientes¹⁴ dentro dessa estrutura religiosa. Para realizar esse recorte, recorrem a categorias muito similares ao *ethos* e a “visão de mundo”¹⁵ (GEERTZ, 1926). Essa classificação se

¹⁴ Adeptos são pessoas que frequentam o terreiro, tendo pretensões de iniciação ou já iniciados. Simpatizantes são aqueles que se fazem presentes em eventos e festividades, porém não são iniciados e nem têm pretensão de fazê-lo. Clientes são aqueles que buscam a casa para utilizar de seus serviços como consulta ao jogo de búzios, realização ebó e entre outros.

¹⁵ Para Geertz (1926) *ethos* está relacionado aos elementos valorativos de uma dada cultura, aspectos morais e estéticos; enquanto que “visão de mundo” está muito mais próximo de aspectos cognitivos e existenciais (1926, p. 93). Esses dois elementos não se excluem, pois juntos dão aos conjuntos de valores sociais uma aparência de objetividade.

relaciona com as categorias de Geertz (1926) a medida em que elementos de reconhecimento estéticos, morais, éticos, práticas e vestimentas são expressos por aqueles que transitam por esses espaços, podendo evidenciar códigos e modos de agir referentes aos signos presentes, ou ausentes, no ritual e nas pessoas.

Essas formas de reconhecimento, com o tempo, passam a compor a memória e, quando absorvidas pelo núcleo interior de cada indivíduo, podem se transmutar em identidades. Nessa perspectiva, temos como ponto comum a “memória coletiva”. Esse termo é apresentado por Halbwachs (1990), o qual defende que os fenômenos de recordação e de localização das lembranças não podem ser analisados excluindo-se os contextos sociais que agem na (re) construção da memória, pois memórias individuais são nada mais que o ponto de vista de um indivíduo envolvido em determinado acontecimento. Dessa forma, a memória coletiva se constitui quando esses vários pontos de vista são evocados e relacionados a uma determinada estrutura social, auxiliando os indivíduos a recordar fatos de modo que, nessa formulação, se apresente não somente a visão do narrador, mas também de todos os conhecimentos que esse absorveu com os demais, dentro de um mesmo contexto lógico.

Seguindo esse modelo, as narrativas auxiliam a lembrar, compõem o cotidiano, ilustram, criam e recriam experiências, evidenciando as mais diversas faces de uma, ou mais, histórias. Nas conversas informais, ou conversas do cotidiano, aquelas que nos permeiam a todo instante de nossas vidas, “[...]permeiam as mais variadas esferas das interações sociais, e auxiliam na produção de práticas discursivas[...].” (MENEGON, 1999, p. 188).

Sobre as conversas do cotidiano, Vera Menegon (1999), baseando-se em John Schotter (1993), evidencia algumas etapas de como os diálogos podem se apresentar. Dentre essas etapas, podemos encontrar: a possibilidade da manifestação de diferentes pontos de vista sobre a temática abordada, em que os envolvidos podem compartilhar, ou não, o ponto de vista dos demais interlocutores; as dinâmicas que se estabelecem durante a conversação que não seguem um modelo formal, sendo essa dinâmica ajustada ou reajustada no curso da conversa. O tema debatido inicialmente é de conhecimento comum, mas o modo como se fala e sobre o que se fala vai se desenvolvendo ao passo que se avança as inter-relações do grupo. Assim, a conversa informal possibilita observar a forma com que os sujeitos envolvidos operam frente ao tema debatido, com o emprego de determinadas expressões verbais e gestuais, postura corporal, e reações durante as falas (MENEGON, 1999, p. 219).

Com base no que discutimos até o momento, nos espaços religiosos de matrizes africanas, as narrativas estão presentes a todo instante, e é por meio dela que a memória coletiva se fundamenta. A construção e o reconhecimento de si e de sua cultura surge, nesses

espaços, por meio das formas de criar, rememorar e transformar, fazendo com que a noção de tempo-espaço não flua de forma linear, mas sim criando uma rede de conexões entre experiências passadas, presentes, suas vontades e desejos de acontecimentos futuros. Dessa maneira, a noção de identidade e aproximação do outro para consigo vai se estabelecendo, criando e fortalecendo laços que rompem com a lógica cartesiana de tempo e espaço.

Percebo que o cotidiano pode nos auxiliar a abordar temáticas que à primeira vista podem nos parecer costumeiras, passando por vezes despercebidas, pois fazem parte da rotina social, não sendo percebida ou valorizada dentro das relações sociais construídas nesses ambientes. O cotidiano é carregado de contradições, ele se estabelece nos significados que as pessoas criam para os seus ritos diários, durante as relações sociais, (des)construídas ao longo do tempo.

O cotidiano existe e, ao mesmo tempo, não existe; ele oprime e liberta. Certeau (1996, p. 31) diz que “[...] o que interessa ao historiador do cotidiano é o invisível.”. As questões do cotidiano são mesmo invisíveis? Ora, se o potencial inventivo do cotidiano permite modificar-se e adaptar-se às diferentes relações que são construídas em sociedade, como essas podem ser invisíveis? Creio que o que interessa ao investigador do cotidiano é o sutil, o invisibilizado. O poder de encantar-se com a simplicidade, com a inventividade do ser social, a fim de encontrar frente às barreiras impostas por convicções morais, éticas estéticas e políticas, modos para abrir pequenas fissuras que possibilitem a existência e ampliem, mesmo que minimamente, suas liberdades.

Alves (2003) inicia o texto *Cultura e cotidiano escolar* dizendo que o poeta busca em seu interior o acúmulo cultural de sua própria geração e de gerações passadas a fim de construir sinteticamente suas reflexões; esse acúmulo é fruto das relações cotidianas que se emaranham a todo momento, em todos os instantes de nossa vida. Assim, também ocorre com os atores do cotidiano nos espaços afro-religiosos; há uma busca de saberes seculares que se moldam ao tempo presente para (re)criar e organizar ações necessárias ao momento. Ao revisitar esse acúmulo cultural, revisitamos aspectos formadores do modo social e a partir deles elaboramos modos formativos que se adequem ao modelo social presente.

Ao refletirmos sobre a modulação social nesses espaços, assim como Certeau (1994), podemos recorrer aos modos, códigos e lógicas operacionais; utilizando os conceitos de tática e estratégia, a fim de compreender mecanismos eficientes, ou não, que venham a garantir a permanência e funcionalidade do ambiente observado. Para entendermos esses modos operacionais, buscamos levantar, por meio de entrevistas, conversas no cotidiano dos terreiros e observação das rotinas nos seus templos religiosos, que “[...] representações que ele faz de si

próprio e das suas relações com os outros; entre o indivíduo e a dimensão temporal de sua experiência e de sua existência.” (MOMBERGER, 2012, p. 523).

Dessa forma, este trabalho adquire característica biográfica, buscando explorar os processos pelos quais os indivíduos “[...] dão forma a suas experiências, como fazem significar as situações e os acontecimentos de sua existência. [...] para reproduzir e produzir a realidade social[.]” (MOMBERGER, 2012, p.524), na qual se encontram inseridos. Frente a esses fatos, devemos nos atentar para alguns aspectos que podem dificultar pesquisas de natureza qualitativa. De forma geral, o local onde se realiza os encontros pode incidir sobre o conteúdo das falas; a presença de outras pessoas próximas pode fazer com que o narrador esqueça ou omita determinadas informações importantes para o andamento da pesquisa, e possíveis distorções sobre fatos do passado, mesmo que recente, podem interferir na forma com que o narrador apresente esses fatos. No que diz respeito à presença de homossexualidades nesses espaços, Amaral (2002, p. 81) cita o Candomblé paulista como um exemplo frente aos Candomblés do Brasil, como sendo uma religião em que é possível notar a forte presença de homossexuais, de forma a ser ou estar em processo de se tornar, majoritariamente, formada por esse público.

Segundo Amaral (2002), as noções de sexo e gênero se apresentam de forma muito semelhante, tanto entre os entrevistados como também entre os que participaram das conversas do cotidiano no decorrer deste trabalho. A forma com a qual as “escolhas” sexuais do povo de santo podem se apresentar divergentes das opções hegemônicas, que se assentam e se articulam muito fortemente à moralidade cristã. Quando necessário, com a finalidade de marcar e destacar a presença dessas sexualidades “desviantes”, será mencionado a orientação homossexual autodeclarada pelos participantes.

2 SEXUALIDADE E CULTURA: DO DETERMINISMO BIOLÓGICO ÀS TEORIAS DE GÊNERO E SEXUALIDADE

Os estudos que tratam sobre a sexualidade presente nos cultos afro-brasileiros¹⁶ que trago como referências neste trabalho abordam a sexualidade humana como estando em íntima relação com as estruturas sociais e culturais. Sexualidade e gênero são apontados por estudiosas feministas e pesquisadores ligados aos estudos de sexualidades como estando associados às questões históricas, culturais e políticas, que são determinadas socialmente (RUBIN, 1975; SCOTT, 1990; VANCE, 1995; LOURO, 1995; HEILBORN, 1996; BUTLER, 2001; PARKER, 2000).

Alguns autores, pautando-se em Foucault (1988), ponderam sobre as relações que podem surgir sobre corpo e sexualidade e, para serem compreendidas, necessitam ser analisadas dentro de um contexto histórico, pois atos “[...] sexuais fisicamente idênticos podem ter importância social e significado subjetivo que variam, dependendo de como serão definidos e compreendidos em diferentes culturas e períodos históricos.” (VANCE, 1995, p. 16).

Para tratarmos do tema central que este trabalho propõe, a homossexualidade, se faz necessário pensarmos sobre conceitos acerca da construção da ideia de feminilidade, masculinidade, heterossexualidade e hibridismo sexual. A fim de notar os componentes que ditam modelos de sexualidades e definem comportamentos duais entre o que pode ser compreendido como “aceitável” e “normal” dentro da estrutura social; para que, dessa forma, possamos trilhar um caminho que retire a sexualidade do senso de moralidade judaico-cristã, que cria um sistema de hierarquia entre homens e mulheres; limitando-os a suas características anatômicas, fisiológicas e reprodutivas.

Esse desvio da moralidade judaico-cristã sobre as noções de gênero e sexualidade nos leva a termos que compreender um pouco sobre determinismo biológico, que se apoia sobre a tese de que o sexo é analisado e classificado como algo fisiológico, determinado antes mesmo de sua concepção, ou seja, não há possibilidade de escolha. Segundo Costa (1995, p. 93) o termo é utilizado para designar coisas que aprendemos reconhecer como sexuais; ligando-as a características que apontam noções do que é “macho” e “fêmea”, como base em fatores físicos, biológicos e corporais. Dessa forma, o sexo é concebido como sendo um fator isolado

¹⁶ Refiro-me aos cultos de origem afro-brasileira como forma de restringir as temáticas a serem tratadas, pois o tema sexualidade e religiosidade é muito vasto; abrangendo outros campos aos quais não se mostram relevantes para este trabalho.

das experiências sociais, estando diretamente ligado a fatores instintivos, já marcados em nossos corpos por componentes unicamente de origem biológica. Tais argumentos biologizantes podem ser utilizados para se defender ideias racistas e misóginas, principalmente no que tange o campo cognitivo e das relações comportamentais, fato esse que é apontado por estudiosos como Hubbard e Wald (1999), Citeli (2001) e Fausto-Sterling (2001).

Nessa perspectiva, a sexualidade acaba adquirindo características limitantes, estando reduzida a “[...] mecanismos fisiológicos, com finalidade reprodutiva, ou a serviço de uma pulsão que busca extravasar.” (HEILBORN e BRANDÃO, 1999, p.9). Se contrapondo a esse essencialismo, o construtivismo social busca questionar essa universalidade do instinto sexual, colocando em pauta aspectos culturais, simbólicos e temporais que influenciam diretamente na forma como cada cultura, camada social e gerações podem compreender a trindade sexo, gênero e sexualidade. Dessa forma, as noções de “[...] experiência ou comportamento sexual não seriam passíveis de generalização, dado que estão ancorados em teias de significados articuladas a outras modalidades de classificação.” (HEILBORN e BRANDÃO, 1999, p. 9-10). Assim, dentro do modelo construtivista, a sexualidade é lida considerando “[...] seus significados subjetivos, a esfera do comportamento e da ideologia, além de analisar o corpo, suas funções e sensações como potência, e limites, incorporados e mediados pela cultura.” (VANCE, 1995, p. 22); podendo assim, explorar as transformações sociais e a inventividade humana no tocante aos comportamentos sexuais vigentes.

Se o dito sexo biológico informa ao corpo sobre as diferenças externas e internas, o gênero se relaciona com a distinção social que incide sobre homens e mulheres. Os aspectos culturais que podem emergir acerca das diferenças biológicas se moldam em meio a tramas complexas, que transpassam circunstâncias históricas (WEEKS, 2001, p. 80), ou seja, tais significados são modelados a partir das estruturas sociais e históricas. Nesse sentido, segundo o pensamento de Scott (1988), gênero não produz características físicas fixas e naturais entre mulheres e homens. Isso faz com que gênero seja o conhecimento que estabelece significados perante as diferenças corporais; contudo, “[...] não podemos ver diferenças sexuais a não ser como uma função de nosso conhecimento sobre o corpo, e esse conhecimento não é puro, não pode ser isolado de sua implicação num amplo espectro de contextos discursivos.” (SCOTT APUD NICHOLSON, 2000, p. 10).

Para se trabalhar como termo gênero como categoria de análise, na visão construtivista e dos estudos *queer*¹⁷ (SOUZA, 2017), é importante notarmos que esses campos rejeitam as bases naturais que regem a visão de gênero; por entenderem que, dentro dessa linha de pensamento, a opressão sexual e a hierarquização buscam produzir desigualdades entre homens e mulheres, sendo utilizada como forma de afirmação e perpetuação de comportamentos e ações preconceituosas em todo e qualquer contexto social. Contudo, não excluem a importância de tais bases como auxiliadoras para a organização social. Entendo, então, gênero como sendo uma construção, criação e marcador “diferencial” que é (re)produzido socialmente, entendendo que as convenções sobre feminilidades e masculinidades são modificadas e moldadas de acordo como os padrões sociais vigentes, em um dinâmico processo histórico que, para além de moldar as noções de estéticas sobre esses padrões, atendem a núcleos culturais específicos (religiosos, classe social, étnicos, faixa etária e outros).

Pensando sobre a expressão das sexualidades, elas podem estar relacionadas com comportamentos identitários e relações sexuais que são histórica e socialmente construídas. Costa (1995) diz que a expressão é pouco específica, pois se refere às palavras, imagens e rituais associados ao corpo, podendo ser influenciados por sentimentos, sensações, julgamentos, regras e senso de moralidade. Isso permitiria aos indivíduos reconhecer códigos acerca do que é permitido/proibido, desejado/condenado, transformando em comum a materialidade de um elemento, a fim de que todas as culturas reconheçam um modo universal acerca do pensamento sobre a sexualidade.

Outros pensadores abordam a temática da sexualidade a partir de questões históricas e sociais, não limitando-a às questões reprodutivas, pois esse componente biológico representa apenas uma pequena porção do universo sexual, entendendo o desejo sexual como mais um produto da cultura (VANCE, 1995, p.22). Componentes que são tidos como comportamentos naturais e que respondem a controles, ideias, representação e padrões normativos historicamente instituídos, no que se refere as sexualidades, nada mais são do que construções sócio-políticas e culturais que visam manter um constante estado de controle sobre os corpos e as formas de se expressar e vivenciar as potencialidades dos mesmos.

Dessa forma, é importante refletir de que forma o essencialismo biológico reafirma e limita a sexualidade humana à função reprodutiva, desconsiderando aspectos do fenômeno

¹⁷ Os estudos *queer* estão relacionados às teorias de gênero, afirmando que a orientação sexual e a identidade sexual/gênero dos indivíduos são socialmente construídas, ou seja, os indivíduos podem desempenhar um ou mais papéis sexuais.

social que (re)inventa as múltiplas capacidades que o corpo pode experienciar. Tudo “[...] está nela, nela se exprime e se informa desde o começo das sociedades.” (BALANDIER, 1997, p. 61), pois nela se concentram aspectos de ordem biológica, estéticos, econômicos, políticos e religiosos. Com esses fatores expostos, torna-se complexo analisar as sexualidades não considerando as representações que emergem dos indivíduos como atores sociais. Essas representações, signos e categorizações são produzidas socialmente estabelecendo sobre esses aspectos valores morais, a partir da referência sexual. Margaret Mead (1979), durante a primeira metade do século XX, investigou as diferenças culturalmente produzidas entre homens e mulheres. Utilizando ferramentas antropológicas, buscava explicar a atração por homens e por mulheres (sua filha, Nancy Bateson, era bissexual), “A maioria dos seres humanos tem ao mesmo tempo caracteres masculinos e femininos.” (BIAIS, 2001).

Mead (1979), em seu livro *Sexo e temperamento*, trata de seus estudos em Nova Guiné, acerca dos papéis sexuais atribuídos aos homens e às mulheres. Ela realiza uma comparação entre três povos que compartilhavam um arranjo social com algumas similaridades. Segundo ela, os povos Arapesh e Mundugumor não apresentavam um padrão sentimental distinto, como marcador próprio para homens ou mulheres. Os membros da sociedade se estruturam em um comportamento aceito para todos os que compõem a sociedade. Os Arapesh poderiam ser caracterizados como sendo uma sociedade maternal, se considerados aspectos ocidentais, sendo a docilidade vista como característica ideal a todos os indivíduos de sua sociedade. A agressividade, entre os Mundugumor, era um comportamento comumente observado em homens e mulheres. Já entre os Tchambuli os homens eram vaidosos e caseiros, sendo a mulher então a responsável por controlar e organizar a economia. Baseando-se em suas observações Mead (1979, p. 255) diz que, nas sociedades Arapesh e Mundugumor, homens e mulheres, “[...] possuem a mesma personalidade social, ao passo que entre os Tchambuli suas personalidades se opõem e se complementam idealmente.”.

Desse modo, notamos que os papéis sociais são culturalmente atribuídos, na lógica ocidental, como forma de diferenciar homens e mulheres, que ocupam determinadas posições e atendem aos códigos distintos, de acordo com a cultura instituída em uma localidade. Mead (1979), ao diferenciar sexo fisiológico de sexo social, acaba por romper com as diferenças entre os sexos, mostrando como componentes temperamentais e de personalidades independentem do sexo biológico, mas estão intimamente relacionados com padrões comportamentais adotados em diferentes culturas. Ao evidenciar a relação cultural sobre a sexualidade humana, ela transfere a sexualidade para a área das ciências sociais,

transcendendo o essencialismo biológico e possibilitando abordar o tema de forma mais ampla que a medicina e a psicologia. Permitindo, então, não limitar a sexualidade a um

[...] dado da natureza que o poder [das tradições, das normas regulatórias, valores morais hegemônicos, etc.] é tentado a pôr em xeque, ou como um domínio obscuro que o saber tentaria, pouco a pouco, desvelar. A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico. (FOUCAULT, 1988, p. 100)

Entender como homens e mulheres são caracterizados, os elementos culturais que realizam a distinção entre suas “naturezas” e rituais iniciáticos só poderão ser absorvidos por meio dos significados simbólicos que cada cultura atribui à noção de masculinidade e femilidade. Como veremos adiante, quando os diálogos forem apresentados, notaremos que a noção ocidental de masculinidade está vinculada a forma de pensar as relações homossexuais por alguns membros dos terreiros participantes deste trabalho, contudo a ideia de sexualidade se apresenta revestida de ideias e ações que a priori são incompatíveis com o modelo de sociedade assumido nesses espaços. A sexualidade, então, pode ser entendida como uma porção de argila, que é sempre trabalhada de formas diferentes, não só de acordo com o sistema cultural vigente, mas momentos históricos distintos, ganhando novos signos e potencialidades a cada momento. Vista e entendida, dessa forma, a sexualidade se enquadra no paradigma da influência cultural, em que a formação do comportamento e das atitudes sexuais rejeitam formas óbvias de essencialismo e universalização (VANICE, 1995). Apesar dessa rejeição à universalização do modelo de sexualidade, as culturas buscam, de certa forma, categorizar, mapear e, até mesmo, impor formas de se vivenciar as experiências sociais, sexuais e afetivas. “Essas construções não só influenciam a subjetividade e o comportamento individual, mas também organizam e dão significado à experiência coletiva.” (VANICE, 1995, p. 22).

Quando observamos as sociedades, desde as consideradas primitivas até as sociedades modernas, encontramos em suas bases normas norteadoras que estabelecem a noção de pessoa. Essas bases, na grande maioria dos casos, estão atreladas ao sistema sexo/gênero, definido por Rubin (1975, p. 3) como sendo “[...] uma série de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produto da atividade humana.”. Mesmo que apontados dentro de um sistema único e apresentando interfaces comuns, em alguns pontos, devemos entendê-los como sistemas distintos que se complementam. Assim, não é possível, por meio das teorias de sexualidade, isoladamente, explicar as teorias de gênero, e o mesmo acontece ao realizar o movimento inverso. Isso ocorre, pois ambos os sistemas são

dinâmicos; esse dinamismo pode, muitas vezes, nos confundir ao tentarmos entendê-los como categorias isoladas ou reducionistas.

Com isso, os sujeitos podem vir a expressar suas identidade de gênero e assumir suas identidades sexuais de formas distintas, de acordo com o *locus* cultural em que se insere, cabendo a esses definir se obedeceram, ou não, a suas particularidades anatômicas e fisiológicas. Dessa forma, as experiências sexuais demonstram uma gama de possibilidades, de acordo com os grupos e realidades culturais, ou seja, o sujeito pode assumir diferentes identidades de gênero e sexual dentro de grupos sociais diverso,; podendo ser homossexual, bissexual, heterossexual, etc. e, ao mesmo tempo, ser negro, branco, indígena pobre ou rico, entre outras.

2.1 Aspectos históricos e conceituais acerca da homossexualidade

O objetivo central aqui abordado é trazer uma visão geral sobre a homossexualidade, com a finalidade de apresentar ideias que discorram sobre sua definição, apresentando o surgimento do conceito e os modos como vem sendo abordado desde então.

Dentre as civilizações antigas, a homossexualidade era vista como sendo uma das faces que compunham o quadro social. Arisco-me a afirmar que talvez fosse até mais que isso, pois representava uma evolução da sexualidade (SOUZA, 2001). Fry (1985) diz que a homossexualidade assume uma infinita variação dentro de um mesmo tema, sendo compreendida de formas distintas, de acordo com o sistema sociocultural, histórico e religioso abordado.

A homossexualidade, no contexto ocidental, enquanto identidade sexual foi constituída durante o século XIX dentro de dois sistemas conflitantes. Um apresentava a homossexualidade como uma espécie de “sexo limítrofe”, entre o masculino e o feminino, e o outro que julgava o “homossexualismo” como sendo um estágio evolutivo perfeito dentro da distinção sexual.

Karl Ulrichs e Magnus Hirschfeld (1869 apud LANTÉRI-LAURA, 1994) dissertaram acerca do que ficou conhecido como “inversão sexual”, a qual a homossexualidade era algo inato ao ser humano, tendo uma origem biológica e sendo assim impassível de “cura”; para eles, segundo Lantéri, os homens homossexuais, apresentariam, desde o nascimento, um alto “teor de feminilidade”, teriam “[...] alma de mulher presa num corpo masculino.” (ULRICHS, 1869, p. 65); sendo então as lésbicas, o inverso.

No segundo modelo, a homossexualidade era tida como forma de “evolução”, em que homens que apresentassem uma elevada feminilidade e mulheres com acentuada masculinidade eram entendidos como sendo os representantes mais femininos e mais masculinos dentro de seu próprio sexo.

Esses dois modelos, apesar de conflitantes, buscavam, de certa forma, criar uma atmosfera mais amena para os homossexuais, mas ainda impunham sobre a sexualidade padrão baseados no modelo de heterossexualidade. Com os manifestos de Stonewall, em meados do século XX, o que se observava, a partir de então, era “[...] uma reformulação da noção e imagem da homossexualidade.” (POLLAK, 1986, p. 53), buscando romper com a ideia de moralidade e sexualidade heterossexual.

Esses modelos de moral e sexualidade heterossexual, assim como o modelo de homossexualidade debatido na seção anterior, são atravessados por questões políticas, econômicas, culturais, por marcadores étnicos e de classe social. Nessa disputa, a homossexualidade passa a ter duas vertentes principais frente aos estudos sociais, pois, sendo entendida como característica construída socialmente e culturalmente, torna-se fator socialmente relevante. De um lado, aqueles que buscam ressaltar características depreciativas de “anormalidade” e “inferiorização” do sujeito homossexual, e, de outro lado, ressaltar sua naturalidade e normalidade. Mesmo que defendendo pontos totalmente opostos, ambos os lados parecem acolher a ideia de que se trata de um “tipo” humano distinto (LOURO, 2004, p. 30).

A adjetivação “homossexual” é empregada na linguagem cotidiana como forma de nomear ou descrever relações sexuais e/ou afetivas entre sujeitos atraídos por alguém do mesmo sexo biológico. De origem greco-latina, homo (o mesmo) e sexus (sexo), o termo foi utilizado em 1869 pela primeira vez por Karol Maria Kertbeny¹⁸ (2003) que, assim como Ulrichs e Hirschfeld, Kertbeny também defendia a tese de que a homossexualidade era uma característica inata ao ser. Mesmo antes das civilizações antigas, a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo existia, mas não a homossexualidade e os homossexuais. Somente a partir do século XX e nas sociedades industrializadas é que se desenvolveu a homossexualidade como categoria distintiva, associando à ela uma identidade sexual (WEEKS, 2001, p. 65).

Ao olharmos para o contexto brasileiro, nas camadas populares, o conceito moderno de homossexual pode não ser aplicado com frequência, sendo substituído pelos termos “bicha”, “fresco” e “viado”, para se referirem aos homens que mantém relações sexuais com

¹⁸ Kertbeny (2003) teria usado o pseudônimo de Dr. Benkert, mesmo sem nunca ter sido médico. A respeito das polêmicas acerca da criação do termo “homossexual”, o uso de pseudônimo pode ser conferido em Nunan.

outros homens, esses termos são frequentemente utilizados em grupos pertencentes aos cultos afro-brasileiros¹⁹. Segundo Fry (1982), quatro componentes são empregados como forma de definir sexualidade entre as camadas populares. A primeira faz menção aos aspectos fisiológicos, como forma de distinguir “machos” e “fêmeas”; o segundo diz respeito aos modelos que estruturam os papéis de gênero, sendo aqui analisados traços de personalidade, comportamentais e experiências ligadas à ideia de masculino e feminino; o terceiro está relacionado ao comportamento sexual (ativo ou passivo) e o último ao direcionamento do desejo sexual.

A categoria “bicha” é definida dentro do modelo do homem heterossexual, buscando estabelecer essa categoria em elementos de comportamento social e/ou sexual. Dentro de padrões estereotipados, atualmente a figura do homem é definida por um comportamento de acentuada virilidade dessa forma, define-se o lado masculino como sendo ativo e dominador, social e sexualmente. O sujeito considerado “bicha” está no sentido oposto, sendo esse associado à feminilidade e à passividade. Assim, a relação entre homem e “bicha” se aproxima do modelo (ativo/passivo; dominante/dominado) heterossexual. O sujeito “bicha” reproduz comportamentos ligados ao papel de gênero feminino. Todos eles vivem num contexto social em que os atributos e os “[...] papéis de gênero masculino e feminino são altamente segregados e hierarquizados.” (Fry, 1982, p. 90). Essas relações podem ser entendidas como formas de poder de modo hierarquizado, homem/mulher e homem/“bicha”, demarcando pontos de dominação e submissão. Fry e MacRae corroboram essa visão ao dizer:

[...] a concepção popular brasileira da sexualidade fala mais de "masculinidade" e "feminilidade", de "atividade" e de "passividade", de "quem está por cima" e de "quem está por baixo" do que sobre a heterossexualidade ou a homossexualidade, que são aspectos que entram no esquema sorrateiramente, por assim dizer. Se este esquema desse importância maior à homossexualidade propriamente dita, então o homem que "transasse" com a bicha certamente teria que ser chamado de "homossexual" ou algo parecido. (1991, p. 49-50)

Dessa forma, homens que mantêm relações sexuais com outros homens, mas não realizam o papel passivo durante o ato sexual, reafirmam o papel de “macho”, que é socialmente atribuído ao gênero masculino, reafirmando, dessa forma, o fundamentalismo heterossexual; cabendo, então, ao indivíduo passivo a alcunha de “bicha”.

¹⁹ Fry (1982) aponta essas expressões como sendo comumente utilizadas, sendo o termo “bicha” o mais frequente. Durante a pesquisa, esses termos também surgiram, mesmo tendo ciência do cunho pejorativo que os termos carregam, eles eram empregados em diferentes contextos, que variavam desde brincadeiras entre amigos, insinuações irônicas e, em raras ocasiões, de forma depreciativa.

No modelo social brasileiro, há uma recorrente necessidade de realizar uma diferenciação como marcador hierárquico entre macho/fêmea, ativo/passivo, homem/“bicha”, atribuindo ao “viado” ou à “bicha” significado depreciativo e conseqüentemente problemático (PARKER, 1991). Esses termos correspondem a uma percepção que não permite compreender homossexuais como verdadeiramente masculinos ou femininos, colocando-os em uma zona limítrofe entre esses conceitos de gênero. Pois, se espera que o ser masculino corresponda aos códigos de virilidade que lhe são conferidos e como forma de reafirmar o título de “macho”. Os categorizados como “bichas” por não corresponderem ao comportamento dominador, durante o ato sexual, são vistos de forma depreciativa, pois “abriram mão” do ato de dominar para serem “dominados”, sendo assim vistos como desviantes.

A palavra “bicha”, durante muito tempo, foi utilizada de forma a depreciar, ofender e inferiorizar os homossexuais, de forma a lhes rebaixar da condição de seres humanos. Santos (2007), ao apontar uma origem para a palavra, recorre ao animal veado apontando-o como símbolo de fragilidade e delicadeza no reino animal e liga a palavra “bicha” aos vermes intestinais, além do sentido mais evidente, o feminino de bicho. Mesmo com toda a força depreciativa que a palavra carregou, durante muito tempo, os frequentadores do meio gay assumiram o termo como uma forma de identidade e de autoafirmação, utilizando de modo cômico para se referir a si ou aos seus pares. Porém, caso alguém fora do meio utilize tais expressões, pode gerar uma reação agressiva, “[...] pois nesse caso, a carga pejorativa fica imediatamente presente.” (PARIZI, 2004, p. 85).

Costa (1992) considera os termos homossexual, homossexualidade e homossexualismo como sendo inapropriados, pois operam em uma lógica que visa reforçar estereótipos e preconceitos de maneira a prejudicar os sujeitos socialmente enquadrados nessas categorias. Como a substituição aos termos mencionados, o autor propõe a adoção do termo “homoerotismo”. Seguindo a lógica de Costa (1992) o termo homoerotismo retiraria desse local, que reforça e estigmatiza, os indivíduos homossexuais, pois historicamente a terminação proposta surge pela primeira vez sendo utilizada por Ferenczi (1914, apud COSTA, 1992), buscando criticar a psicanálise de sua época que apontava as relações entre indivíduos do mesmo sexo como doença. Contudo, devemos nos atentar que a terminação não faz referência a uma forma de identidade, pois está muito mais relacionada com a expressão de uma preferência erótica. Dessa forma, ao adotar esse termo corre-se o risco de se reduzir as relações sexuais e/ou afetivas entre pessoas do mesmo sexo a mera pornografia, o que evidenciaria de forma pejorativa as relações que são construídas. Todas as identidades

sexuais, que se desviam do padrão heteronormativo, são historicamente marcadas socialmente por uma questão patologizante, ainda que na atualidade essa sombra é reproduzida por determinados seguimentos religiosos, profissionais e por parte da sociedade, que veem esse “desvio” sexual de forma anormal e antinatural, se propondo muitas vezes a “tratar/curar” homossexuais.

A homossexualidade é, e deve ser entendida, como um componente de identidade social de muitos sujeitos, sendo essa identidade atravessada por marcadores sociais diversos (raça, crença, faixa etária, escolaridade, poder aquisitivo, etc.), que posicionam indivíduos homossexuais, em um determinado ambiente, mas que também lhes permite atuar como cidadãos nas mais diferentes esferas da vida pública. Essa atuação é possível graças às transformações sociopolíticas, culturais e econômicas que se multiplicam nas metrópoles contemporâneas (SIMMEL, 1973), pois se mostram como sendo lugares que atraem um grande número de pessoas, homossexuais ou não, sendo, assim, possível proteger-se através do anonimato e da indiferença, apresentando uma variedade de estilos de vida que podem ser ajustados aos diferentes perfis sociais. Nesse aspecto, a homossexualidade também pode ser entendida como um estilo de vida, pois apresenta um grande leque de possibilidades que vão desde as opções de lazer, consumo, formas de se experienciar e expressar as estéticas corporais e religiosas. O “estilo gay” (re)cria e influencia, intencionalmente, novos padrões e possibilidades que confrontam a fixação do estilo de vida heteronormativo, contudo não se limita à comunidade LGBTQI+²⁰ ao passo que aos poucos acaba sendo incorporada ao estilo de vida heterodominante, retirando-o dessa estabilidade estática.

Assim, sem desconsiderar as ressalvas feitas, opto por utilizar os termos homossexualidade e homossexual por compreendê-los como termos universalmente utilizados e conhecidos dentre os mais diversos círculos sociais, estando aqui incluídos os terreiros de Candomblé. Apoio-me, assim, na concepção de Costa (1992) de que a expressão homossexual é traduzida na forma de “isenção valorativa e descritiva”, o que facilita tanto a leitura do texto como também a compreensão dos temas e ideias aqui levantadas. Neste trabalho, não faremos referência a outras identidades que se identificam e/ou busquem adotar a aparência física do gênero oposto ao que lhe foi socialmente designado, transgêneros e transexuais, visto que teriam que ser ainda outras as abordagens metodológicas, mas, mais que tudo, o arcabouço teórico para a abordagem e análise. Não me sentiria seguro para esta ampliação temática, uma

²⁰ Adoto a sigla LGBTQI+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros (Travestis e/ou Transexuais), Queer, Intersexual, Assexual, etc.), por entender que é uma sigla que abrange um leque maior identidades sexuais.

vez que o tempo de realização de um mestrado não é suficiente para ampliar de tal maneira o conjunto de leituras necessária.

Retomando o tema central, deste trabalho, se as divindades são modelos sociais aos quais os seres humanos se espelham, como os Orixás são categorizados em relação à sua sexualidade? E como a sexualidade humana é nomeada e pode ser influenciada por essas divindades? Quando se trata da homossexualidade masculina, algumas formas de se referir à ela podem aparentar determinada intenção jocosa e, em alguns casos, depreciativa; a forma de entendimento desses termos pode variar de acordo com a região geográfica e o modelo de culto afro-brasileiro ao qual se está fazendo referência. Ressalto, ainda, que alguns aspectos da linguagem utilizada nos terreiros se fazem presentes no cotidiano para além de seus muros e seus significados são adaptados às situações diversas da rotina das pessoas, sejam elas frequentadoras do Candomblé ou não, que é o caso do *pajubá*²¹.

A utilização da “linguagem de santo” auxilia na identificação de pares, tendo seus sentidos ampliados conforme sua aplicação; ela diferencia adeptos de não adeptos, funcionando como marcador social para distinguir/reconhecer membros de círculos sociais definidos, sendo utilizada também como códigos entre diferentes comunidades, constituindo o domínio dessa linguagem como uma estratégia e campo de poder entre diferentes círculos sociais²².

2.2 Homossexuais nos terreiros: religiosidade permissiva?

As religiões podem apresentar formas distintas de tratar as sexualidades, em algumas se evidenciam modelos de sexualidades tidos como “corretos”²³, que possibilitam a quem o pratique a “vida eterna”, desde que também siga uma série de outras normas estabelecidas; outras não demonstram interesse sobre as preferências sexuais de seus adeptos; e ainda há aquelas que se mostram favoráveis à homossexualidade. Dessa forma, podemos citar o Judaísmo, o Islamismo e todas as religiões cristãs (Católica e Evangélicas Pentecostais, não Pentecostais e Neopentecostais) como exemplos de religiões que se pautam em modelos heteronormativos como ideais, condenando a atração afetiva e sexual entre pessoas do mesmo sexo biológico. Dentre as que não demonstram interesse pelas preferências sexuais de seus

²¹ Vocabulário nascido na ditadura e com origem no iorubá e nagô, reúne apropriações linguísticas feitas por homossexuais e travestis. (ELER, 2020)

²² Conferir detalhes em Teixeira (2000).

²³ Esses modelos são pautados em padrões heterossexuais, mas, para seguir esses preceitos corretamente, é necessário realizar atividade sexual com parceiro do sexo oposto, com o intuito exclusivo de procriação. “[...] sede férteis e multiplicai-vos! Povoai e sujeitai toda a terra [...]” (BÍBLIA, Gêneses, 1, 28)

adeptos estão o Budismo e o Candomblé, que se enquadra na última categoria, mostrando-se favorável às homossexualidades. Vale ressaltar que essa categorização foi apresentada por Luiz Mott (s/d) em uma entrevista para a revista *Sui Generis*. Assim, a partir dessa definição, será mesmo o Candomblé uma religião que se constituiria como favorável a homossexualidade? As entrevistas com adeptos e as observações de rotinas nos terreiros demonstraram haver tensões entre esta categorização de Mott e as experiências narradas e observadas. Isso não significa uma contestação direta ao pressuposto do Candomblé ser favorável às sexualidades homossexuais, mas demonstram tensões entre enunciados e práticas cotidianas que serão evidenciadas adiante neste trabalho.

A ausência do pecado, como uma instituição reguladora dos modos de ser, agir e experienciar as potencialidades de seu corpo, possibilita a presença de modelos não hegemônicos dentro de sua liturgia, auxilia a formulação de uma percepção mais liberal e permissiva, em alguns aspectos. Ao longo das décadas, o Candomblé se tornou um local de expressiva participação de homossexuais. Lima (1983, p. 182) diz que os homossexuais compartilham uma participação expressiva, juntamente com os heterossexuais, no Candomblé, chegando a predominar na região metropolitana de Salvador²⁴, bem como na região metropolitana do Rio de Janeiro.

Parés (2007) aponta que o terreiro *Seja Hundé*, templo fundado por africanos de origem *Jeje-mahi*, tinha mulheres como maior parte dos adeptos iniciados no próprio terreiro. Contudo, nos últimos anos, a presença masculina aumentou, sendo formada por homossexuais, em sua maioria brancos e iniciados na região sul do país. “No ciclo de festas de janeiro de 2000, por exemplo, dançaram três homens do Rio, um de São Paulo, outros dois visitantes locais, acompanhados apenas por uma mulher da casa.” (2007, p. 246).

A presença de homossexuais não é uma particularidade do Candomblé, estendendo-se a todas as religiões que são enquadradas como cultos afro-brasileiros, como a Umbanda. Santiago (2001) trata desta questão em seu trabalho *Umbanda cruzada com jurema*, realizado no município de João Pessoa na Paraíba.

O fato de Santiago apresentar as presenças de homossexuais, em outros cultos afro-brasileiros, me fez buscar autores que trabalharam de forma mais direta sobre essa questão, trazendo à tona os modos e modelos de sexualidade que encontraram dentro desse espectro

²⁴ De acordo com o Centro de Estudos Afro-Orientais, da Universidade Federal da Bahia (UFBA), são 1.165 terreiros cadastrados na capital segundo o levantamento realizado em 2016. A “[...] maioria das lideranças continua circunscrita ao universo feminino, mas o crescimento masculino é significativo.”, principalmente nos Candomblés de nação queto (iorubá) (Santos, 2007, p. 8).

social. Por esse motivo, abordaremos aqui as percepções sobre a temática homossexualidade trabalhada por Birman (1985), Fry (1982), Landes (1967) e Ribeiro (1969).

2.2.1 A identidade masculina nos terreiros do século XIX: possessão e masculinidades

Santos (1997, p. 164) levanta registros de meados do século XIX que retrata a vinculação da homossexualidade com cultos afro-brasileiros. O jornal *O Alabama*²⁵, traz a notícia, em 29 de outubro de 1870, sobre um anônimo, tratado pela alcunha de “afeminado”, um rapaz que teria se dirigido à escola “[...] com os bolsos cheios de pomada, pó de arroz, escovinha de dentes e espelho para se mirar ante a casa de curandeiros.” – muito provavelmente o termo *casa* aqui empregado faz referência a um terreiro, visto que os dirigentes das casas de Candomblé e/ou umbanda eram tratados como “curandeiros” ou “feiticeiros”. O interessante aqui observa Santos, é como a notícia evidencia a presença de homossexuais em um terreiro na cidade de Salvador.

Nina Rodrigues (2010), no final do século XIX, também chama a atenção para uma noção de “androgenia” presente entre os negros nagô, praticantes do Candomblé, no Brasil. Para dar suporte a essa “androgenia” ele se pautou na vestimenta dos Orixás, em que divindades femininas e masculinas podiam apresentar a saia como sendo um elemento de vestuário irrestrito para ambos. Embora em alguns de seus trabalhos Rodrigues aponte para uma possível bissexualidade de algumas divindades, não se faz presente em suas obras nenhuma referência à homossexualidade nos Candomblés baianos (SANTOS, 2006).

Ramos (1940) em *O negro brasileiro* transcreve uma série de registros sobre o “fetichismo afro-brasileiro”, que foram publicados em jornais da região sudeste e nordeste do país. Uma chama atenção trazendo o seguinte fato: “Em plena macumba – ‘Pae Quinquim’ está no xadrez – Com roupas femininas, o feiticeiro dançava e cantava num círculo com mulheres semi-nuas.” (1940, p. 143).

Mesmo tendo transcrito essa e outras notícias, com a finalidade de registro, Ramos e Rodrigues não mencionam em seus trabalhos a presença de sexualidades não heterossexuais nos cultos de origens afro-brasileira; contudo a participação de homens homossexuais nesses espaços aparenta estar crescendo e vem se evidenciando mais a cada dia. Uma nova forma de

²⁵ Jornal baiano bi-semanal, iniciou suas atividades em 21 de dezembro de 1863 se promovia como sendo um “*periódico crítico e chistoso*”; suas atividades se enceraram em 1890.

sacerdócio surge, fazendo com que os cultos afro-brasileiros se transformem também em um ofício masculino²⁶.

Ao contrário de Ramos e Rodrigues, Landes (2002) e João do Rio (1976) fazem alguns apontamentos sobre a presença de homens à frente das casas de culto afro em Salvador e Rio de Janeiro, respectivamente. Apresentando recortes distintos, Rio aponta para uma questão geracional e de preservação de uma “pureza” africana nas casas de Candomblé; ao passo que Landes tenciona tanto a relação do que entende como “agregados da magia” como também realiza um recorte, ainda que sutil, sobre questões de sexualidade e gênero. Ao se referir às questões de sexualidade, Landes (1967) evidencia um aumento progressivo da presença de homossexuais no Candomblé de caboclo, ligado aos povos de origem banto por acomodar, juntamente com as divindades africanas, elementos de tradição indígena em Salvador.

A forma com que João do Rio (1976) apresenta os Candomblés do Rio de Janeiro está ligada às disputas geracionais e às raízes africanas do culto, tendo uma preocupação com a preservação da “pureza” ritual. Para realizar seu trabalho, contou com o auxílio de Antônio, seu informante, que lhe apresentou somente casas de Candomblé lideradas por africanos, descrevendo as casas lideradas por descendentes de africanos como sendo simples e sujas. Grande parte das críticas feitas por João do Rio e seu informante se relacionavam diretamente com pessoas do núcleo baiano da Pequena África, na região portuária do Rio de Janeiro. Nessa época, os “Candomblés crioulos” estavam ganhando mais espaço no mercado afro-religioso, não somente no Rio de Janeiro, mas também em Salvador (BA). Essa popularidade crescente dos “Candomblés crioulos” era mal vista pelos africanos que mantinham as tradições na região. Essas desavenças entre os “Candomblés-nagô” e os “Candomblés crioulos” se desenhavam nas pequenas ações do cotidiano e de forma mais explícita entre seus partidários, que se organizavam em “[...] partidos de feiticeiros africanos contra feiticeiros brasileiros, e empregam todos os meios imagináveis para afundar os mais conhecidos.” (RIO, 1976, p.12). Esses partidos de feiticeiros podem ser comparados às confrarias mágicas realizadas pelos povos Azande²⁷, que tinham como objetivo a reunião de diversos sacerdotes para a realização e troca de magias, bem como a organização dos grupos mágicos com finalidade de se protegerem e preservarem seus segredos. No caso desses grupos políticos,

²⁶ Edson Carneiro (1978) trata o Candomblé, o ato do sacerdócio, como sendo exclusivamente um ofício de mulheres, o que já não reflete, ou nunca refletiu, a realidade nesses espaços.

²⁷ Para mais detalhes conferir: EVANS-PRITCHARD, Edward. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

para além dos aspectos mágicos, se reuniam para elaborar meios de suprimir o grupo rival e, assim, perpetuar sua linhagem e forma de pensar, liderando esses grupos religiosos.

Para se aproximar dos terreiros de Candomblé na Bahia, Landes (1967) utilizou como contato Edson Carneiro, com quem aprendeu algumas coisas sobre os Candomblés baianos e também debatia suas ideias a respeito de seus estudos. Assim como Carneiro, Landes (1967) acreditava que somente mulheres seriam aptas para desempenhar o papel de sacerdócio nas religiões afro-brasileiras. Essa visão se evidencia em um trecho em que Landes transcreve uma de suas conversas com Carneiro: “[...] nenhum homem deixará que um deus o cavalgue, a menos que não se importe de perder sua virilidade.” (1976, p. 77). Essa visão de Edson se dá devido à crença de que o ato de possessão nos Candomblés nagô fosse algo exclusivamente feminino, pois o homem que recebia os deuses, em seu corpo, tinha sua sexualidade questionada e a sociedade o tomava como homossexual, mesmo não o sendo. O ato mediúnico, quando ocorre em um homem, era visto como ação corruptiva de sua masculinidade, cabendo aos homens, em um terreiro, as funções de financiamento dos espaços, toque e manutenção dos instrumentos para as danças rituais, chamamento dos deuses, a coleta de algumas ervas rituais e o abate de animais (1976, p. 77). Os homens que se entregam ao transe se tornam sacerdotes e comandam terreiros, assim como as mulheres, “[...] mas sabe-se que estes são homossexuais [...]” (LANDES, 2002, p.325). A ideia de não ter o controle de seus corpos, mesmo que durante curto período de tempo, é tida como sendo um aspecto ligado ao feminino e ao mesmo tempo dita uma normalização do que é ser homem e afirmar perante a sociedade que seu corpo não pode, e não deve, pertencer ao outro, mesmo que esse outro seja uma divindade.

Dessa forma, seguindo o pensamento de Peter Fry (1982) e Matory (1988), homossexuais masculinos e as mulheres, de modo geral, são considerados médiuns não por serem sexualmente “desviantes”, mas por partilharem a disposição de serem penetrados ou montados. Fica evidente outra relação também observada por Landes (2002): a distinção entre homossexuais ativos e passivos. Haveria uma relação hierárquica que é acionada para pensar a homossexualidade. Ao primeiro, o ativo, é reconhecido um papel perante a sociedade, enquanto o outro é visto como um ser marginal. Percebe-se uma negação, por parte da ala mais tradicionalista do Candomblé nagô, à ocorrência do ato mediúnico em homens, muitas vezes se percebeu tal evento como se o sagrado profanasse o corpo masculino por meio do ato de possessão. E mesmo quando a vivência e responsabilidade religiosa é apreciada, ocorre quase que uma forma de rejeição ao fato de os deuses tomarem posse de um corpo masculino. Exatamente como se expressa Carneiro: “[...] os fiéis o respeitam porque seu trabalho é bom.

É um homem grande e forte, que dança maravilhosamente bem, mas em estilo feminino.” (LANDES, 2002, p.78). Há uma exaltação sobre o fazer religioso e de suas características físicas masculinas, mas percebe-se uma rejeição ao seu estilo de dança ritual, por causar certa desproporcionalidade de seu estilo de dança com suas características físicas “masculinizantes”. Carneiro evidencia essa negação ao lançar olhar sobre Joãozinho da Goméia dizendo: “Há um simpático pai congo, chamado João, [...] é um excelente dançarino e tem certo encanto. Mas todos sabem que é homossexual, pois estica os cabelos.” (LANDES, 2002, p.78).

Enquanto os Candomblés nagô prezavam pelo exercício do sacerdócio ligado somente ao feminino, nos Candomblés caboclos ou Candomblé crioulos não se exprimia essa característica. Um levantamento parcial sobre o número de homens e mulheres exercendo o sacerdócio em casas de Candomblé de ambas as linhagens, realizado por Edson Carneiro e registrado no livro de Landes (2002), mostra que, mesmo nos Candomblé nagô, não há exclusividade feminina, ainda que fossem raros os casos de homens pais de santo no Candomblé nagô. Havia, segundo registros de Landes, vinte mães de santo e apenas três pais de santo em terreiros de Candomblé nagô, mas apenas 10 mães de santo e 34 pais de santo em Candomblés caboclo.

Landes, Rio e Carneiro não chegam a se aprofundar na questão da homossexualidade nos terreiros e a leitura de seus textos deixa nítido o incômodo que demonstram ao tratar tal tema, levantando questões importantes sobre a presença de homossexuais de modo superficial. Diferente de Fry (1982), que se dedicou a investigar mais atentamente tais fatos, movido pelo desejo de revisitar os escritos sobre o tema e propor análises alternativas para a literatura já circulante²⁸.

Landes (2002) e Fry (1982) apontam o espaço religioso afro-brasileiro como um território de potencialidades para homossexuais masculinos passivos (e afeminados), já que esses eram os mais marginalizados perante os conceitos sociais da época, apontando que essa categoria social poderia, nesses espaços, “[...] ganhar um status elevado como líderes de culto respeitados e famosos.” (FRY, 1982, p. 56). Fry ainda aponta como uma possível razão para a presença de homossexuais masculinos nos cultos afro-brasileiros o fato de que a homossexualidade masculina e os cultos de possessão são tidos como comportamentos desviantes perante os códigos sociais dominantes no Brasil. Nesse sentido, tanto o

²⁸ Rios e Landes, durante o desenvolvimento de seus trabalhos, obtiveram auxílio de dois informantes, Antônio e Martiniano, respectivamente. Ambos os informantes estavam vinculados às áreas mais conservadoras do Candomblé carioca e baiano. Em suas rotinas de campo e em suas conversas, expuseram suas ideias sobre a atual configuração do Candomblé e, pelos registros realizados por eles, parecem ter sofrido grande influência dos pontos de vistas de seus informantes.

comportamento homossexual masculino quanto os cultos afro-brasileiros se encontravam institucionalmente marginalizados pela sociedade. Douglas (1966, p. 97) define o fato de estar à margem como ato de poder, de ter entrado em contato íntimo com o perigo, dessa forma, “[...] ser definido pela sociedade como sujo e perigoso é frequentemente uma vantagem positiva para aqueles que exercem uma profissão ligada aos poderes mágicos” (FRY, 1982, p. 56-57).

Notamos que a presença de homens nos Candomblé nagô, segundo os escritos de Landes, era restrita a um papel quase secundário nas relações sacerdotais cabendo à mulher exercer domínio sobre todo o campo religioso; sua ritualística era por essência matriarcal, cabendo ao ser masculino agir como coadjuvante, auxiliando no que lhe era permitido. Contudo, é importante destacar que seus escritos acerca do matriarcado no Candomblé baiano, foram duramente criticados por seus colegas pesquisadores nos Estados Unidos e também no Brasil, pois suas observações estavam na contramão de estudos em que a África era utilizada como ponto de partida para se analisar a cultura negra no Novo Mundo. Nas sociedades africanas, as quais ocorriam o culto aos Orixás, o exercício sacerdotal era majoritariamente masculino e negava-se a possibilidade de homossexuais assumidos liderarem qualquer tipo de culto (GAMA, 2012). Dessa maneira, diferentemente do Candomblé caboclo, o qual essa relação está mais ligada ao cargo que determinada pessoa possui no culto e, nesse caso, cabendo a quem detêm o centro sacerdotal comandar a ritualística, podendo ser masculino ou feminino.

Cabe destacar que, mesmo reconhecendo homens como dirigentes de templos, o Candomblé caboclo ainda mantém a estrutura dos cargos, *ogãs* e *ekejí*, ligados exclusivamente ao gênero, sendo masculinos e femininos, respectivamente. Mas há uma abertura frente à sexualidade para esses cargos? Esses dois cargos, dentro da hierarquia, são cargos vistos como de prestígio e seus detentores não são tomados pelo ato de posse; cabendo aos *ogãs*, como vimos acima, cuidar dos instrumentos e de outras tarefas dentro do terreiro, bem como fazer a proteção da comunidade religiosa, durante as batidas policiais (LANDES, 1967). As *ekejís* eram responsáveis por cuidarem dos que estão sob o ato de posse e, em caso de batida policial, cuidar para que todos da comunidade encontrem um caminho seguro para escapar. Atualmente o papel das *ekejís* nos terreiros se mantêm e são as responsáveis por cuidar dos que estão sob posse, bem como do bem estar de todos da comunidade e dos visitantes, para além de cumprir com afazeres rituais específicos.

Fry (1982) diz que era comum em alguns Candomblés do Maranhão a homossexualidade feminina e isso não se tornava restrição à função que essas mulheres

fossem exercer futuramente na casa. Contudo, o mesmo não ocorria com os homens passivos, pois esses tinham que evidenciar para suas conquistas que estavam dispostos a exercer o “[...] papel feminino [...]” (1982, p. 60), dessa forma utilizavam de trejeitos e falavam de modo afetado. Ou seja, para se ocupar tais cargos, há uma configuração a ser atendida, principalmente por homens, que mesmo sendo homossexuais devem atender a um modelo de masculinidade socialmente aceitável.

Carneiro ao se referir ao Candomblé caboclo diz que “[...] há menos rigidez na estrutura hierárquica [...]” (1954, p. 142); para ele essa flexibilidade causa uma confusão de autoridade que, conseqüentemente, leva a uma confusão dos sexos, tanto em rituais quanto em outras ocasiões. Apesar de Landes (2002) e Carneiro (1954) não informarem, claramente, que essa maior flexibilidade pode ter sido percebida por parte dos frequentadores; fica claro durante a leitura de suas explanações que esses se aproveitaram dela, a fim de obter algum “status” social.

Para Landes (1967), os Candomblé caboclos relaxavam as restrições sobre suas dirigentes e, ao se afastarem das tradições, permitiam que homens se tornassem líderes dos cultos. Mesmo com a participação masculina, na liderança de cultos, a noção de que somente o feminino pode se apropriar de tal lugar foi mantida. “Todos os homens considerados normais [heterossexuais] na Bahia continuavam, pois excluídos [...]” (LANDES, 1967, p. 291). Evidencia-se aqui que somente era permitida a presença, como liderança, desses cultos “homossexuais passivos”, pois considerava-se que apenas esses se aproximavam de um modelo do que era entendido como feminino. É importante destacar que o ato de posse não estrelado ao sexo biológico, pois se constitui de uma prática religiosa, sendo um ato comportamental institucionalizado, treinado, que é estimulado por meio do conjunto ritual abarcado pela música, dança e cânticos rituais, estando reservado a todos os iniciados (AUGRAS, 1995, p. 93-149).

Landes (1967) exalta as matriarcas dos Candomblés nagô, apontando-as como depositárias legítimas do culto aos Orixás, ao passo que rebaixa as mães de santo, bem como os sacerdotes masculinos, dos Candomblés caboclos. Creio que este movimento é feito, tendo como base os informantes principais utilizados por Landes, que viam esses espaços como sendo uma subcultura, assim como o seu desconhecimento acerca da realidade brasileira da época e dos processos de sincretismo que colaborou para a multiplicidade de variações dos cultos afro-brasileiros.

Ainda que a presença de homossexuais seja reconhecida por praticantes de religiões afro-brasileiras, há certa dificuldade em se debater abertamente a temática. Há certa

relutância, ou medo, de se vincular o Candomblé como sendo “lugar de bichas” (BIRMAN, 1995). Muito frequentemente se explica ou justifica a homossexualidade masculina como produto do fato de os homens gays terem Orixás femininos em suas cabeças, como por exemplo, Iansã. Landes faz uma aproximação sobre a questão ao dizer que Iansã é um Orixá feminino, mas é uma mulher guerreira, estando ligada aos comportamentos típicos tanto masculinos como femininos, ao passo que homens gays encontrariam nessa interface uma forma de se realizarem, pois estariam momentaneamente suprimindo suas vontades de se “tornarem” mulheres (LANDES, 2002). Sobre analogia entre homossexualidade e a Orixá Iansã, Landes não faz nenhuma afirmação nova, apenas segue uma linha de pensamento já elaborada por Carneiro (1978),

Esses filhos apresentam, em sua maioria esmagadora, inequívoca tendência para a feminilização. É difícil que não sejam cavalos de Iansã, orixá que geralmente se manifesta em mulheres inquietas, de grande vida sexual, que se entregam a todos os homens que encontram, que se fazem notadas onde quer que surjam. (LANDES, 2002, p.114-115)

A relação entre entidade, sexualidade e filho de santo não há uma ligação fidedigna, dentre os homens entrevistados para esse trabalho somente um deles apresenta uma divindade feminina em seu orí. A ligação entre sexualidade mítica e a sexualidade do filho de santo são componentes distintos e não se pode afirmar que ocorra interferência de um aspecto sobre o outro.

Expondo suas percepções sobre a presença de homossexuais nos Candomblés da Bahia, Landes também evidencia seus preconceitos acerca do tema; chega a categorizar todos os sacerdotes gays com que tivera contato como “[...] prostitutas, delinquentes juvenis e malandros [...]” (1967, p. 294). Para ela, esses indivíduos, mesmo quebrando barreiras, que lhes foram socialmente impostas e chegando a chefiar terreiros, seriam “[...] proscritos homossexuais do submundo baiano [...]” (LANDES, 1967, p. 291). Landes parece ter sido cooptada pelos pensamentos de seu informante, Matiniano, e de Edson Carneiro; não só colocando os pais de santo como marginais, mas buscando através dessas afirmações desqualificar, ou colocar em um local de menor importância a presença desses homens a frente da direção e cuidado com os Orixás. Além disso, afirma que, quando dirigidos por homens, supostamente gays, há Candomblés melhores que outros, sendo aqueles pais que buscam esconder sua sexualidade, ou mantê-la sob o conhecimento de poucos como sendo melhores do que os que optam por vivenciar sua sexualidade abertamente. Para realizar esse comparativo, recorre a Pai Bernadino e Pai Procópio como modelos e bons exemplos, pois esses, segundo Landes, “[...] se empenhavam em mascarar os sinais mais grosseiros da

homossexualidade [...]” (1967, p. 328 -330) e por romperem, aparentemente, “[...] com suas ligações com a rua e voltam para seus adeptos de culto[...]” (1967, p. 328-330). Ao passo que coloca, no extremo oposto aos citados anteriormente, pai João por não ocultar sua sexualidade, dos membros de seu terreiro nem da sociedade de modo geral.

João, pelo contrário, não se envergonha, anda num semibamboleio pelas ruas, escreve cartas de amor aos homens por quem se apaixona, veste blusas de corte e cor que ressaltam sua pele e os seus ombros delicados – e espicha o cabelo. O cabelo espichado, proibido pelos padrões *nagô* é o símbolo dos homossexuais passivos. (LANDES, 1967, p. 330)

Porém, já dissemos, as afirmações de Landes sobre uma possível homossexualidade ritual, que homens homossexuais utilizavam a religiosidade afro-brasileira como forma de acobertamento, foi duramente criticada por Ramos (1942), que descreve em detalhes as falhas nas análises de Landes. O autor aponta que, o que fora observado por Landes, não pode se constituir como um “matriarcado cultural”, mas sim como pontualidades observadas em uma sociedade diversa e ampla. Ramos (1942), rebate a questão desvinculando a homossexualidade presente nos terreiros da questão religiosa. Apresenta argumentos que a colocam como uma questão social que perpassa a religiosidade de seus adeptos, como ocorre em qualquer outra, sendo apenas um traço da vida social.

Ramos (1942; p. 191) afirma que o papel de prestígio social, desde os tempos de Nina Rodrigues, sempre esteve, majoritariamente, ligado às figuras masculinas; e complementa dizendo que a presença de homossexuais não tem um significado religioso, mas sim “desvios” sexuais individuais. A fim de justificar essas afirmações, recorre chegando a dizer que todos os investigadores das culturas africanas apontam para a existência de uma estrutura patrilinear entre os povos iorubás e em Daomé. A figura do homem exerceria papel principal na estrutura social, cabendo aos mais velhos a tomada de decisões. Segundo Ramos (1942), as mulheres mais velhas seriam consultadas, mas hierarquicamente estariam abaixo dos anciãos, que são responsáveis pelas decisões finais.

As análises de Birman (1995), acerca dos trabalhos dos autores acima citados, buscam lançar outro olhar para o sacerdócio no Candomblé, não deixando de realizar críticas necessárias aos autores. A pesquisadora não o estabelece como ofício exclusivamente feminino e restrito aos muros do terreiro. E igualmente não considera que o único caminho para homens alcançarem alto posto hierárquico seja assumir “[...] atitudes femininas, pela perda da virilidade ou sendo homossexual [...]” (PARIZI, 2004, p. 71).

2.2.2 Tem “bichas” no terreiro: a homossexualidade nos terreiros em estudos da década de 80

o que mais tem no Candomblé é bicha! Seja assumida ou não!

Paulo

Fry utiliza os textos elaborados por Landes (2002) e Ribeiro (1969) como fonte de consulta para seus escritos, mas levanta algumas críticas sobre a abordagem, que refletem preconceitos pessoais, e falhas metodológicas. Ao retratar a presença do expressivo número de homossexuais nos cultos afro-brasileiros sugere

[...] que as casas de culto representam um nicho social no qual “homossexuais” podem expressar sua “feminilidade” através de sua associação com os grupos predominantemente femininos e através da possessão de espíritos femininos. (1982; p. 55-56)

Fry (1982), interessado em investigar a relação entre homossexualidade masculina e os cultos afro-brasileiros, se debruça sobre os estudos de Ribeiro (1969), apontando que a homossexualidade se constituía de forma culturalmente determinada sobre os indivíduos. Ribeiro classifica os participantes de sua pesquisa como sendo “[...] agressivos, inseguros, confusos quanto a suas sexualidades.” (1969 apud FRY, 1982, p.). Fry conclui que esses indivíduos tidos como “desviantes”, nas teses de Ribeiro, só confirmavam “[...] um exemplo assombroso de teorias psicológicas [...]” (1982, p. 64).

Ao partir para a coleta de dados, Fry (1982) se depara com alguns informantes que dizem que a presença de “bichas” nesses espaços é algo comum e que a maioria dos frequentadores masculinos do culto seriam assim categorizados. Quando questionados sobre o motivo dessa relação, as respostas caminhavam para o que Ramos (1942) já havia debatido anteriormente: não haveria relação direta com o culto. Esse argumento era justificado apontando “[...] que a vida no santo não tinha relação com a vida privada.” (FRY, 1982, p. 70).

Em relação aos homens que usam a indumentária ritual, dançam e são homossexuais, citados ou verdadeiros, a doutrina aceita pela maioria dos líderes do batuque é que enquanto eles cumprirem suas obrigações e demonstrarem respeito durante a cerimônia, a vida sexual deles não deve interessar nem aos membros fiéis e nem a ninguém mais. (LEACOCK, 1972 apud FRY, 1982, p. 70)

Nota-se pelas informações coletadas por Ramos (1942), Leacock (1972) e Fry (1982) que a vida privada dos adeptos e frequentadores dos cultos afro-brasileiros não diz respeito à ninguém, a não ser a eles próprios. Não havendo distinção qualitativa por conta da

sexualidade assumida, ou imposta, sobre algum sacerdote ou frequentador dos terreiros de Candomblé. A mesma lógica é empregada atualmente nos terreiros, contudo é impossível não se notar e ouvir comentários que buscam depreciar indivíduos homossexuais. Esses comentários não partem de todos os membros do terreiro, mas de grupos específicos, geralmente homens que se declaram²⁹ publicamente como heterossexuais.

Nos escritos de Fry, uma fala de seus entrevistados, um pai de santo, me chamou atenção, “Eu sou uma bicha, todo mundo sabe que sou bicha e eu nunca neguei que sou bicha. Ao mesmo tempo, sou um pai-de-santo [...]. Quando faço uma festa, estas coisas são deixadas de lado” (1982, p. 70). O indivíduo chama pra si a categoria “bicha” vindo a repeti-la diversas vezes, em uma curta frase, parecendo afirma-se como “bicha”, e uma “bicha” que ocupa um local de prestígio em seu círculo religioso. A vida privada de um membro não deve ser um impeditivo para sua entrada no Candomblé, isso ocorre em alguns terreiros enquanto outros optam por privar o acesso das “bicha” em seus locais de culto. Para justificar esse aspecto, utilizam de diferentes argumentos: “A presença do homem era ‘feia’”³⁰ (LEACOCK, (1972) apud FRY, 1982, p. 72) ou ainda que as “bicha” eram mais artísticas que os homens - heterossexuais - e as mulheres, portanto, chamariam toda atenção pra si. A primeira justificativa era utilizada por terreiros cujas lideranças eram femininas e tinham receio que suas casas ficassem mal faladas ou conhecidas com locais de encontros sexuais “As festas em muitos terreiros, de fato, oferecem oportunidades para encontros homo e heterossexuais [...]” (FRY, 1982, p.72); ou ainda que as “bicha” usariam esses espaços para competir umas com as outras, com a finalidade de atrair a atenção de algum homem. O segundo ponto diz respeito à performance artística

Um pai-de-santo teIn que ter um jeito certo; se não tem, não fica bonito. Eu tenho um jeito especial (ele se levantou e mostrou como dançava). Estas coisas dão vida ao espírito. Isto dá vida à apresentação do espírito no Candomblé. Eu considero o Candomblé certo. Apresentação significa arte. (FRY, 1982, p.71)

As “bicha” se faziam presentes mesmo que não declaradamente e se infiltravam nos Candomblés. A vida privada não encontrava relação com a vida espiritual, sendo para alguns terreiros a questão espiritual de maior relevância. Essa correlação, para Birman (1985), é controversa, pois, em alguns terreiros, se torna arriscado para um “homem mesmo” se fazer

²⁹ Utilizo o termo “declaram” quanto a sexualidade dessas pessoas, pois a sexualidade declarada pelo indivíduo nem sempre corresponde a sexualidade vivenciada. Os motivos que podem levar alguém a ocultar esse aspecto de sua vida e de sua comunidade diz respeito somente ao indivíduo, assim não cabendo juízo valorativo sobre tal ação.

³⁰ A referência à presença de homens aqui está relacionada ao homem que é tomado em posseção (transe), pois esse se jogava no salão para dançar.

presente em um local onde há a constante presença de um grande número de “bicha”. Há, portanto, evidências de uma fragilidade da masculinidade, que perdura até os dias atuais em grande parte da sociedade, pois a “[...] macheza desconfia dos terreiros, cuja porta de entrada pode, eventualmente, indicar um ponto fraco na masculinidade de quem dela se aproxima.” (BIRMAN, 1985, p. 5-6). Nesse sentido, homens heterossexuais não se aproximariam desses espaços temendo que suas virilidades/masculinidades fossem usurpadas pelo simples fato de dividirem um local com as “bicha”.

Ninguém entra homem no *roncó* e sai viado. Se sair assim..., é por que “já era”, só que estava “enrustido”. Muitas vezes, explica o pai-de-santo, a família não aceita e aí quando a pessoa vem para cá [terreiro] pode acontecer que comece a “botar as manguinhas de fora. (BIRMAN, 1985, p. 7)

Há, portanto, entendimento de que o Candomblé, bem como suas divindades, não possui poder de influência sobre a sexualidade de seus adeptos. Sob essa ótica, se torna inviável imaginar alguma forma, uma ligação ou interferência entre a sexualidade das divindades e a sexualidade dos homens. Mesmo dizendo que não há relação entre sexualidade humana e divindade, os adeptos acreditam que é por meio da possessão ritual que se identifica uma “bicha”. Ou seja, a divindade não exerce nenhuma influência sobre a orientação sexual dos adeptos masculinos, mas, quando esses são tomados pelo poder divino, há a indicação de que aquele corpo masculino teria permitido que uma entidade o penetre e isso indicaria suas predileções sexuais.

Fry (1982, p.72) ouviu de um de seus entrevistados que as “bicha” cultivam uma afinidade para com as entidades, principalmente as femininas, pois, na visão desse entrevistado, os homens que eram tomados por espíritos/divindades femininas desejariam se tornar mulheres e, por não terem coragem de fazê-lo, usariam do ato de possessão para mascarar suas reais intenções. Nessa visão, os cultos de possessão eram usados como uma forma desses homens darem espaço para expressar suas feminilidades. Essa crença fez com que algumas mães em Belém proibissem a participação de homens na roda ritual, como forma de preservar a imagem de seus terreiros, bem como a masculinidade e reputação de seus filhos, homens heterossexuais. No imaginário coletivo, para além dos muros dos terreiros, também vinculava o ato da possessão como atributo e função propriamente feminina (FRY, 1982).

Enquanto algumas mães de santo buscavam desvincular seus terreiros da ideia de “lugar de bichas” (BIRMAN, 1985), alguns pais de santo buscavam ocultar sua homossexualidade da sociedade e não se expor frente a todo *egbè*, pois haviam aspectos que

eram reconhecidos como características próprias das “bichas” frente ao *egbè*. Mais ninguém exerceria tal função com maior maestria do que eles. As características importantes para um pai de santo “bicha” são ligadas ao lúdico e às artes, sendo importante para quem ocupa esse cargo ter criatividade, sensibilidade artística. Aspectos ligados às artes são características importantes de se destacarem em rituais abertos ao público; pois são nas festividades, um momento de se comemorar e mostrar à comunidade, que aquele Candomblé foi bem feito e que os Orixás estão felizes com a concretude de mais um ritual bem estruturado.

[...] esses aspectos dentro da religião são tão importantes como qualquer outro, não somente pelo lado estético. É quando toda comunidade participa. Eu percebo que os homossexuais, pelo menos os aqui de casa [terreiro] expressam muito a criatividade. É algo que não se encontra em outras religiões, todos gostam de festejar é um momento de união. (pai de santo de Nova Iguaçu)

Fry (1982, p. 73) não encontrou uma justificativa exclusivamente religiosa para a presença de homens “bicha” nos terreiros, ao passo que outros não são, mas salienta que conotações religiosas são utilizadas, pelos próprios indivíduos “bichas”. Tendo como base aspectos de outras religiões, como o kardecismo e o cristianismo, nomeando sua condição como sendo uma missão ou cruz.

O papel da “bicha” no terreiro é visto por uns como a conjunção de habilidades que são conferidas somente a mulheres ou a homens no Candomblé. Fry aponta que

[...] o pai-de-santo “bicha” tem outras vantagens sobre os pais e mães-de-santo “normais”, pois seu papel de “*bicha*” lhe confere uma combinação de talentos geralmente distribuídos entre os sexos com base na divisão sexual de trabalho. Cozinhar e bordar, por exemplo, são habilidades importantes para a vida diária do terreiro. Atribuídas às mulheres e ao papel de “*bicha*”, constituem tabu para os homens. Enquanto as “*bichas*” compartilham com as mulheres essas vantagens que são negadas aos homens, também compartilham com os homens outras vantagens que por sua vez são negadas às mulheres. (1982, p.76)

Para o sujeito “bicha” é importante ter/adquirir habilidades tanto consideradas exclusivas do campo masculino, como também do campo feminino, ou seja, o sujeito “bicha” se constituiria nessa visão como sendo um terceiro sexo, não estando fixado a uma estrutura de gênero, mas transitando entre as potencialidades de ambos os gêneros instituídos. Possuir tais habilidades não era algo passível de escolha desse sujeito visto que ser “bicha” e pai de santo não era um conjunto de características favoráveis à identidade de um sujeito frente à sociedade; então, para se afirmar como pai de santo, era necessário dominar as habilidades de ambos os campos. Como forma de ser “aceito” e se destacar frente à comunidade religiosa, Barros e Teixeira (2000) mostram que as vantagens, poder e prestígios que são concedidos aos pais de santo “bichas” podem refletir causando prejuízos às mulheres, sobretudo sobre as

mulheres homossexuais, pois aumenta o poder concedido aos homens, independentemente de sua orientação sexual, ao passo que retira a mulher de um local privilegiado dentro do *egbè*. Essa visão de que homens homossexuais podem realizar as tarefas concedidas, em relação direta ao gênero, não ocorre com as mulheres homossexuais o que desenvolve a percepção de homossexuais masculinos serem portadores de habilidades mágicas melhores e mais eficientes.

Lima (1983) aponta que o prestígio que um rapaz ou menina homossexual pode alcançar no sacerdócio do Candomblé compensa-lhes a frustração da rejeição familiar, geralmente ligada ao núcleo Cristão. Fry e MacRae dizem que, mesmo após a rejeição familiar, quando esses alcançam prestígio religioso, voltam a ser aceitos no seio familiar; essa constatação evidencia que “[...] o Candomblé, então, oferece a possibilidade de um jovem rapaz ou menina homossexual transformar seu estigma social em vantagem.” (1991, p. 32).

Matory (1988) aponta que nossas concepções de gênero frente ao simbolismo iorubá devem ser articuladas, e vê os homens “bichas” e as mulheres como sendo depositários do poder divino. Na visão de Matory, a feminilidade não é apontada como uma conduta “desviante” em homens, mas sim como complemento, como um agente integrador de ambas as forças. Seguindo o apontamento feito por Barros e Leão (2000), a ritualística candomblecista reconhece todos os corpos como tendo uma ligação com ambos os gêneros, masculino e feminino, pois representam a ligação ancestral de todo indivíduo. Dessa maneira, “O lado direito é considerado masculino, e o esquerdo feminino [...]” (BARROS; LEÃO, 2000, p. 114). Alinhando a visão de Matory com Barros e Leão, poderíamos considerar todos os seres como detentores dessa força ancestral, visto que a partícula fundamental, nossa ancestralidade, é composta por ancestrais de diferentes gêneros. Todos os corpos seriam vistos como vasos a serem penetrados pelo poder divino, sem que isso influenciasse ou pudesse identificar um sujeito como sendo homossexual ou não.

3 OS SUJEITOS DA PESQUISA: SEXUALIDADES “DESVIANTES” E CANDOMBLÉ

Como discutimos anteriormente, o Candomblé apresenta múltiplas possibilidades para que homens homossexuais se aproximem e se desenvolvam no campo litúrgico desse modelo de culto. A sexualidade não se apresenta como um empecilho para a presença de sexualidades “desviantes” em sua estrutura religiosa. Assim, como não há impedimentos religiosos que excluam ou impeçam qualquer pessoa de construir sua trajetória nas estruturas hierárquicas do Candomblé. Por apresentar em seu campo litúrgico aspectos que destoam do campo religioso hegemônico, que distancia a divindade dos aspectos humanos, no Candomblé a divindade é convidada a habitar o corpo humano imperfeito, auxiliando-o a se desenvolver como membro de uma coletividade, sem negar as características individuais que os sujeitos apresentem, pois a divindade se torna parte de todo um conjunto.

A aproximação das divindades com os humanos ocorre no Candomblé como forma de religar o indivíduo consigo mesmo e com toda sua sociedade religiosa. Contudo, como os homossexuais experimentam essa estrutura religiosa que não os exclui, a priori, por sua orientação sexual? Apesar de não haver rejeição dogmática, nas orientações sexuais não heteronormativas, haveria acolhimento total aos gays em suas particularidades, ou se perceberia a reprodução de estereótipos e preconceitos encontrados na sociedade de modo geral? E quais estratégias são elaboradas pelos homossexuais para lidar com os preconceitos eventualmente sofridos em um ambiente que, a princípio, não se preocupa com as preferências sexuais de seus adeptos? De que maneira os adeptos homossexuais engendram percursos possíveis para viver sua orientação sexual no âmbito das práticas candomblecistas? Aqui apresentaremos e analisaremos as narrativas de seis homens (com idades entre 27 e 42 anos) entrevistados no âmbito da pesquisa que contaram sobre seus percursos de vida em interface com suas práticas religiosas no Candomblé e também sobre a construção dos caminhos que os levaram a ele.

3.1 Trajetória e percurso: conceitos em debate

Bourdieu (1996, p. 243) define trajetória como “[...] uma série de posições, sucessivamente ocupadas por um mesmo agente ou mesmo grupo, em um espaço ele próprio em devir e submetido a transformações.”. Nessa perspectiva, a interpretação da trajetória está ligada à percepção dos sujeitos sobre os acontecimentos não levando em conta a percepção

dos espectadores do fato. Transmite a ideia de linearidade dos acontecimentos, em que as transformações ocorridas são percebidas como reflexo direto da posição observada, não estabelecendo uma conexão com acontecimentos passados, criando um recorte restrito dos acontecimentos e das transformações ocorridas.

Por esta definição dada por Bourdieu (1996) à trajetória, pode-se compreender a vida como marcada por etapas, de sucessivas posições ocupadas pelos sujeitos, no decorrer da vida, e que se evidenciam fortemente: nascimento, desenvolvimento, reprodução, vida produtiva, morte. Nesse sentido, é estabelecida uma padronização sobre o sentido da vida e essa acaba por produzir normas sociais; há o momento de nascer, ser expelido de um invólucro que o protege e o nutre, para atender a normativas já selecionadas pelas normas sociais a todos os sujeitos. Já o desenvolvimento é momento de aprendizagens, de se enquadrar a códigos de comunicação e convivência, criar uma identidade (ou absorver partes das identidades apresentadas para se estabelecer a norma?). A reprodução é o momento que se contribui para expelir ao seio social um novo indivíduo e o orientar a se reproduzir, o que é esperado de um sujeito. E, finalmente, a morte que é o estágio final do ciclo como sujeito social.

Observando essa lógica, temos a impressão que a trajetória não é construída a partir de nossas experiências pessoais, mas que ela já está de certa forma, delimitada e que temos que atender aos prazos que foram estabelecidos por normas e padrões socioculturais já definidos. O tempo de vida é todo marcado por essas expectativas sociais que pressionam o sujeito desde sua concepção: tempo “correto” para iniciar a engatinhar, andar, falar, ingressar na vida escolar, absorver determinados conhecimentos previamente selecionados, escolher uma profissão, ter filhos, ser bem sucedido, etc. Esses são alguns aspectos que pressionam o sujeito em todas as etapas de sua trajetória.

A forma com que essas trajetórias são socialmente construídas sofrem recortes de classe, gênero, raça e sexualidade (BORN, 2001). A forma com que essas pressões incidem sobre os sujeitos podem apresentar influenciar de apenas um ou de um conjunto desses recortes, produzindo diferentes formas de inserção social e opressões que contribuíram diretamente para o (in)sucesso dos sujeitos. O curso de vida, composto por essas informações sociodemográficas, pode ser considerado como socialmente estruturado num maior ou menor grau, em toda a sociedade moderna (MAYER; MÜLLER, 1986), produzindo distinções e marcas sociais diversas de acordo com o meio social analisado e por onde esses sujeitos transitam.

Desta forma, quando tomamos como referência o contexto social no qual o sujeito está inserido e a forma como este se relaciona com o social, vamos ao encontro do conceito de trajetória elaborado por Dubar (2005, 2006). O sociólogo francês apresenta o termo sob duas formas de análise: objetivas, sequência de posições ocupadas durante a vida social; e subjetivas, ligada à maneira como o sujeito experiencia os acontecimentos da vida cotidiana. Ou seja, as objetivas são bem delimitadas, marcadas por padrões, por normas reguladoras que evidenciam acontecimentos “importantes”, dentro do que é socialmente esperado dos sujeitos, enquanto que as subjetivas não podem ser mensuradas, mas auxiliam os sujeitos a observar a realidade e contextualizá-la, criando “mundos sociais” e formas identitárias heterogêneas (DUBAR, 2006). Por serem bem delimitadas, as operações objetivas são mais estáticas, e se apresentam de modo quase que universal em determinados contextos sociais; ao passo que as operações subjetivas abrem um leque de possibilidades para que os sujeitos criem e recriem identidades. Dessa forma, cada trajetória individual trará consigo um mar de significados, representando um *habitus de classe(s)*. Nesse sentido, estamos dizendo que os sujeitos trazem consigo representações sociais referentes à sua esfera social, o *habitus de classe*, e esse produz uma moldura social que dificilmente será transposta, pois opera em um sistema que busca “ancorar” o sujeito, em um estrato social, constituído por códigos referentes à sua classe.

Ao descrever as trajetórias, o ponto referencial influencia diretamente no modo como se dará essa operação, pois os aspectos que poderão emergir das narrativas contribuirão para afirmar os “mundos sociais”. Dessa forma, operar com o modo de análise de “trajetória objetiva” ou “trajetória subjetiva” dependerá diretamente do sujeito que será o narrador, o observador, dos fatos. Ao coletarmos dados sobre a trajetória de um sujeito com terceiros, o recorte de “mundos sociais” e *habitus de classe* poderão emergir muito frequentemente na trajetória objetiva; ao passo que, quando questionamos o indivíduo sobre sua trajetória, outros aspectos emergirão, pois, ao narrar sua vida, o sujeito busca dar sentido, forma e aos fatos que julgam significativos, criando assim um enredo sobre si mesmo (DEMAZIÈRE; DUBAR, 1996). Nesse caso pode, ou não, contar com o suporte de “mundos sociais” e *habitus de classe*, pois esse enredo posto em palavras, por meio da entrevista biográfica e formalizado pelo “esquema lógico”, será reconstruído pelo pesquisador por meio da análise semântica (DUBAR, 2006).

Ao optarmos por trabalhar com o conceito de “trajetórias subjetivas”, permitimos que o sujeito, durante as narrativas, crie formas identitárias de si para dar suporte e significado aos fatos narrados e expresse, nessas múltiplas identidades, um conjunto analítico de sua própria

identidade. Indo ao encontro de Dubar (1991), o termo identidade é tratado como um suporte temporal representativo, que auxilia o sujeito a estruturar momentos significativos de sua vida. A criação dessas identidades contribui para além de ser suporte ao narrador, na identificação de momentos de transição desse sujeito, apontando etapas importantes que causaram ou ocasionaram transformações e fazendo com que o sujeito transite de um estado para outro.

Porém, essas alterações transicionais não são lineares, elas realizam movimentos descontinuados, interagindo com múltiplas possibilidades que os sujeitos experienciam em suas trajetórias. Sacristán (1997, p.) descreve o processo de transição como sendo “[...] o momento e a experiência de viver a descontinuidade dentro da natural multiplicidade, da diversidade e da polivalência do mundo atual.”. Esse processo de provocar alterações em si e ao meio é percebido por Trals (2002) como sendo uma incorporação de três conceitos:

O conceito de mudança: toda a transição implica sair de um contexto e entrar em outro; o conceito de processo: durante a história do indivíduo, este está em constante transição; e o conceito de trajetória: a transição não é um processo irreversível e sim um processo que permite diferentes saídas ou vias aos que transitam. (2002, p. 2)

Na relação sobre esses conceitos elaborada por Trals, evidencia-se o caráter descontínuo da trajetória, pois as diferentes vias que podem surgir possibilitam ao sujeito criar múltiplos processos que o alce a diferentes pontos.

Mas há fatores que incidem diretamente na construção das trajetórias dos sujeitos e conseqüentemente nas transições que esses causam em si e no meio pelo qual transitam. Torna-se interessante investigar a percepção do indivíduo sobre sua trajetória, visto que há no atual modelo de sociedade uma formulação de consciência individual, associada com uma configuração particular (MOMBERGER, 2011,), possibilitando realizar aproximações, por meio das análises das identidades de si, estabelecendo pontos os quais os sujeitos reconhecem as interferências do meio, e como suas trajetórias auxiliam na modificação do meio social pelo qual transitam.

Podemos dizer então que o estudo sobre as trajetórias nos auxilia na percepção de marcas sociais, impostas e/ou produzidas pelos sujeitos dentro de seu “*habitus* de classe”. As trajetórias tanto objetivas quanto subjetivas se articulam com os sujeitos, nos mais diferentes campos da vida, podendo contribuir para que esses criem novos “mundos sociais”, com maiores e melhores alternativas de se expressarem. Contudo, também operam contra os sujeitos, estabelecendo padrões de ancoragem que buscam estagnar e estratificar ainda mais as

possibilidades desses mesmos sujeitos e determinam sobre eles marcas estruturais em recortes interseccionais.

A noção de trajetória evidencia marcas profundas nos contextos sociais, pois é capaz de incutir nos sujeitos modos de agir perante estruturas estabelecidas pelo grupo ou comunidade. Contudo, as subjetividades não podem ser apagadas, permitindo que o sujeito não esteja totalmente passivo a essas condicionantes, sendo capaz de criticá-las, modifica-las ou abandoná-las, buscando criar ou se inserir em grupos que melhor o represente.

A possibilidade de escolha e criação sobre as condicionantes estruturais possibilitam o surgimento de outra ferramenta de observação e análise da noção de percurso. O percurso pode ser entendido como uma metodologia ou como um produto, que é apresentado ao sujeito a todo o momento, mas encontra melhores possibilidades de atuação entre os pontos marcados da trajetória dos sujeitos. As trajetórias, por se apresentarem delimitadas por posições fixas, como vimos acima (BORDIEU, 1996; TRALS, 2001; DUBAR, 2005, 2006), não nos possibilita observar as interações realizadas entre essas posições. Dessa forma, o que nos leva aos questionamentos: o que acontece no caminho entre uma posição e outra? Como os sujeitos se expressam para além desses pontos fixos?

O percurso pode ser algo coletivo, individual, ou ainda representar uma subjetividade coletiva, quando incorporado como parte da identidade de um grupo ou comunidade. Assim como a trajetória, o percurso nos marca, contudo essas marcas não são fixas, elas auxiliam o sujeito a criar novas possibilidades de ser nas e, para além disso, das estruturas sociais estabelecidas. O percurso se inscreve em nossa forma de agir, bem como é inscrito nos meios que transitamos, esse ato implica em movimento e a forma como nos movimentamos, o ato de caminhar, segundo Careri (2013, p.27), é “[...] uma ação aprendida com fadiga nos primeiros meses de vida e que depois deixa de ser uma ação consciente para tornar-se natural, automática”. Esse ato que se torna inconsciente com a repetição está inscrito em nossa subjetividade e se torna aos poucos a forma com a qual interagimos, e (re)inventamos as possibilidades e potencialidades que nos são apresentadas em nossa trajetória. Sendo assim, o percurso é a forma com a qual nos relacionamos e construímos nossa trajetória na sociedade.

O ato de caminhar possibilita criações por estar, segundo Gros (2010), atrelado à reflexão. Podemos, então, dizer que desenhar nosso percurso se torna não somente um ato de experimentação e reflexão como também “[...] ação estética que penetra os territórios do caos, construindo aí uma nova ordem[...]” (CARERI, 2013, p. 27-28), dos corpos, e possibilidades de novos corpos, de códigos e linguagens que passam a se situar no espaço social. Assim, partindo da experimentação como modo de expressão da individualidade e a forma como é

recebida pelo meio social, possibilitando criar novas formas e novos meios de expressão de subjetividades.

Na visão de Gros (2010, p. 37) caminhar permite uma inversão da lógica, ou seja, caminhar permite estar do outro lado, “[...] estar do lado de fora [...] estar ao ar livre [...]”. Ao estar fora, o sujeito se expõe as mais variadas formas de ação que não podem ser por ele controladas. O ato de caminhar, em si, se caracteriza como um ato de desobediência. Levantar-se para iniciar uma caminhada significa, colocar-se contra as forças da gravidade e agir contra uma força da natureza previamente estabelecida é mudar o centro gravitacional de seu corpo, para alcançar uma nova perspectiva de si e de mundo. Durante esse ato, erros são cometidos e novas tentativas são aplicadas, com repetições sucessivas e pequenas alterações entre as tentativas, até que se estabeleça o ponto mais adequado ao corpo e um “novo mundo” pode ser vislumbrado, com novas ordens estabelecidas a serem rompidas. Nessa perspectiva, o ato da desobediência possibilita errar, o que, por sua vez, potencializa a condição criativa do sujeito fazendo com que o errante não permaneça estático, mas em movimento constante.

As ideias de percurso e de trajetória se complementam na medida em que estabelecem uma relação de dependência, quando tratadas sob a ótica das histórias de vida dos sujeitos, porém nessa relação é necessário lançar um profundo olhar não somente para o que lhe é apresentado, mas para a forma como o sujeito se relaciona com o meio e vice-versa, pois assim é possível se desenhar um quadro que componha o mais próximo das formas das relações sociais narradas. Como o que nos interessa são as percepções dos sujeitos sobre sua vida, o conceito de percurso nos permite realizar uma melhor abordagem por trazer o olhar dos próprios sujeitos sobre suas ações perante as relações sociais que se costuraram durante o desenrolar de suas trajetórias de vida.

3.2 A construção do campo: experiências de um pesquisador no cotidiano dos terreiros

No decorrer da pesquisa, algumas intempéries aconteceram. Ao realizar o contato inicial com os dirigentes das casas as quais realizaria a pesquisa, a fim de apresentar a temática a ser desenvolvida, pedi para que a conversa ocorresse em um ambiente relativamente calmo, onde pudesse apresentar a ideia e sanar algumas dúvidas sobre o trabalho. Em ambos os casos, esses encontros ocorreram nas casas de Candomblé.

Ao optar por desenvolver esse trabalho em terreiros de Candomblé, já contava com possíveis imprevistos, pois as dinâmicas nesses espaços são aceleradas. Membros da casa curiosos sobre o que um “estranho” conversava com a mãe de santo, telefone tocando, filhos-

de-santo demandando atenção ao dirigente, querendo cumprimentar e conversar foram coisas que aconteceram nesses momentos de conversa sobre a pesquisa com o/a dirigente da casa de Candomblé. Portanto, cabe ao pesquisador compreender esses acontecimentos e, se possível, utilizar esses imprevistos que podem surgir durante o campo como um componente a ser retratado.

Esses acontecimentos, pontuais, não me desmotivaram a continuar com a metodologia inicialmente desenhada. Dessa forma, a fim de coletar dados mais gerais, como a presença de homossexuais masculinos nesses espaços, a frequência com que compareciam ao terreiro e a participação desses nos rituais, resolvi conversar com os próprios filhos de santo. Essa escolha, além de minimizar possíveis interferências que pudessem surgir durante as conversas com o/a dirigente das casas, auxiliou na aproximação com os filhos de santo, o que contribuiu para o desenvolvimento das conversas do cotidiano.

Durante o campo de pesquisa, muitas possibilidades se apresentaram à medida em que me aproximava das pessoas durante as idas aos terreiros. Iniciei a ida aos terreiros mesmo antes de fechar o tema a ser discutido, buscando proximidade com os membros, a fim de construir uma relação mais estreita enquanto buscava circunscrever meu tema de pesquisa. Imaginava, com esse movimento, também facilitar a abordagem para a realização das entrevistas, quebrando algumas possíveis inibições que poderiam ocorrer frente à alguém completamente desconhecido. Vale lembrar que na condição de pesquisador, de um interessado em conhecer, não praticar a religiosidade nunca foi escondida.

Realizar esse movimento possibilitou me associar a alguns membros dos terreiros, estabelecendo uma relação fluida, permitindo ouvir, ser ouvido sobre diversos aspectos das relações sociais e pessoais que se estabelecem nas casas de Candomblé e até mesmo sobre aspectos ligados à vida pessoal, dentro e fora dos muros dos locais de culto. Além disso, foi possível permitir não somente uma aproximação que auxiliasse no rompimento de barreiras, mas que promovesse uma interação mais direta com as pessoas. Tal movimento possibilitou que, ao me aproximar das pessoas como pesquisador, não houvesse a necessidade de romper com algumas barreiras, pois já não era um estranho que acabara de chegar ao ambiente com o propósito imediatista de ouvir o que tinham a dizer sobre determinado assunto, traduzir suas falas em texto analítico e sair. Estabelecer conexões com as pessoas que vivenciam e agregam dinamismo às estruturas socioreligiosas produzidas nesses espaços permitiu estabelecer laços que perdurarão, para além da pesquisa acadêmica realizada. Esse contato anterior à pesquisa também permitiu que me apropriasse de códigos linguísticos e comportamentais que não conhecia ou conhecia pouco.

Os dirigentes das casas sabiam que minha presença ali se dava com a finalidade de desenvolver uma pesquisa e, mesmo não estando muito claro de início qual seria o tema, permitiram que frequentasse o terreiro, com a finalidade de me auxiliar no desenvolvimento desse trabalho. Para mim, a escolha por participar com maior frequência do terreiro me parecia lógica e razoável, visto que se fazia imperativo absorver mais sobre a rotina desses espaços. Minha presença no terreiro de São João de Meriti acontece desde 2015, quando ainda desenvolvía minha monografia. Nesse espaço, já era conhecido de boa parte dos membros da casa, uma vez que, desde minha primeira visita, fui bem recepcionado pela mãe de santo, alguns membros da casa buscavam manter distância no início, pois acreditavam que eu era algum repórter e que estava ali para escrever alguma matéria. Contudo, devido à regularidade com que visitava o terreiro, ainda que em dias de rotinas da casa, logo estabeleci relação de proximidade com alguns membros, que sempre soltavam piadas do tipo: “Lá vem o pesquisador. logo, logo tá de cabeça raspada!”. Atualmente, quando chego cumpro com os rituais de cumprimentar³¹ a dirigente da casa, bem como todos os mais “velhos de santo”. Nessa casa, nunca me foi cobrada apresentação de um resultado sobre o que estava desenvolvendo, mas sempre que a dirigente, ou alguém próximo a ela, tinha um tempo livre fazia questão de me sentar aos seus pés e informar/atualizar sobre o que estava fazendo. Realizava isso como forma de informar quais os desdobramentos e frutos minha presença naquele espaço havia rendido, bem como a maneira com que abordava o tema e minhas percepções sobre a rotina realizada nesse espaço.

A aproximação do terreiro de Nova Iguaçu se deu por indicação de amigos que o frequentam esporadicamente. Nesse caso, a dinâmica foi um pouco diferente. Quando fui apresentado e informei quais eram as minhas intenções, ao abordar o dirigente, houve certo estranhamento, mas não uma relutância quanto à minha presença ou ao desenvolvimento do trabalho. Importante dizer que esse primeiro contato foi sem uma pretensão de desenvolver o trabalho naquele local, mas as conversas levaram-me a obter apoio do pai de santo no desenvolvimento da pesquisa. Como ainda não havia definido quais seriam os locais que poderiam me auxiliar a desenvolver o trabalho, respondi a ele que, assim que delimitasse melhor o projeto, dar-lhe-ia uma resposta definitiva e, nesse meio tempo, fui convidado para estar presente no terreiro sempre que tivesse algum rito público. Devido à proximidade do

³¹ O ato de cumprimentar os dirigentes varia de acordo com a sua divindade regente. No meu caso, por possuir uma divindade masculina como regente, me deito no chão com as costas voltadas para cima e os braços esticados para trás com a palma das mãos viradas pra cima; me ajoelho pedindo a benção lhe beijo a mão.

terreiro com minha casa, sempre que tinha um espaço livre procurei estar ali conversando e participando do que me era permitido.

Ao estabelecer alguns parâmetros mais gerais acerca do trabalho, acionei o pai de santo, perguntando se o convite ainda estava aberto para o desenvolvimento da pesquisa, e lhe expliquei quais seriam os temas a serem trabalhados. Apesar da receptividade, de início não entendia como o terreiro poderia auxiliar-me a desenvolver uma pesquisa acadêmica. Recordo-me que, quando o indaguei se seria-me permitido frequentar o espaço como pesquisador, o que me foi dito era que seria muito bem vindo e que eles me receberiam, mas que não entendia como um terreiro de “macumba” poderia ser útil para realizar um trabalho desse tipo.

Confirmado o convite, passei a frequentar com um pouco mais de regularidade o terreiro e, quando o delineamento da pesquisa se encontrava definido, apresentei ao dirigente como e quais seriam os pontos, bem como a abordagem que utilizaria para desenvolver o trabalho. Com o projeto melhor explicitado, as portas se abriram muito mais. Nesse terreiro, apesar da estranheza inicial, a curiosidade em saber como estava o andamento da pesquisa e quais estavam sendo as percepções sobre o tema eram frequentes, sempre me questionavam sobre algum aspecto diretamente ligado ao trabalho, ou se eu estaria encontrando dificuldades para entender alguns termos utilizados na rotina da casa. Devido as minhas idas frequentes ao terreiro, em dias de afazeres mais gerais, como limpeza do local, Amalá de Xangô e festividades abertas, aos poucos o pai de santo, assim como seus filhos, foram se habituando à minha presença. Quando eu chegava ao terreiro, após cumprimentá-lo, conversávamos, a depender do dia e das dinâmicas do terreiro as conversas eram rápidas ou longas. A título de exemplo, discutíamos alguns aspectos da cultura do Candomblé e como as pessoas utilizavam o espaço de seu terreiro; além disso, também me questionava sobre quais os motivos que me levaram a escolher desenvolver uma pesquisa em casas de Candomblé³². Essas conversas foram de grande apoio para o desenvolvimento da pesquisa, visto que possibilitou saber diretamente do dirigente do terreiro quais as pessoas que se envolviam com maior frequência nos afazeres do terreiro e das tensões que ocorriam entre os grupos que se formavam durante esses afazeres.

Sempre tem um grupinho aqui ou ali, que não se dão. Isso aqui é como uma grande família; é normal se ter desentendimentos, desavenças; mas sempre estamos unidos para cultuar ao Orixá. Não importa o motivo do desentendimento, ele tem que se

³² Essa indagação ocorreu em ambos os espaços. Sempre me questionaram sobre tal escolha ao saberem que minha formação não passa por questões ligadas às humanidades, sendo Ciências Biológicas.

resolver uma hora, afinal todos estão aqui por terem algo em comum, a fé em seus Orixás. (Pai de santo, Nova Iguaçu)

Podemos notar que alguns desentendimentos que ocorrem no ambiente dos terreiros podem chegar ao conhecimento de seus dirigentes, contudo esses desentendimentos são vistos como passageiros, acontecimentos pontuais, que logo se resolverão sem causar danos ao andamento dos preparativos rituais desses espaços. Os dirigentes só buscam interferir em conflitos que julguem mais graves, mas cabe a todos os membros do terreiro agir como mediadores dos conflitos que possam se desenvolver, auxiliando os envolvidos a solucionarem suas diferenças e voltarem a desenvolver suas tarefas.

Durante minhas visitas, sempre procurava saber com antecedência, por meio dos dirigentes ou de algum filho de santo, sobre a atividade que seria desenvolvida naquele dia, a fim de demonstrar interesse e respeito pelo local e pelos códigos rituais que surgissem, como a restrição ao uso de determinadas cores no ambiente ritual, ou a minha presença em dias de rituais fechados, restritos somente aos filhos da casa. Assim, sempre que possível, comparecia aos terreiros com camisetas brancas ou de cores claras. Por me fazer presente, com frequência, fui convidado para que, quando fosse ao terreiro, me vestisse todo de branco, assim como se fosse um filho da casa, e a portar um fio de conta de Oxalá. Quando tal convite aconteceu, informei ao dirigente que não era de meu interesse me iniciar na religião, mas que poderia passar a me vestir assim sem problema algum. Ele me explicou que sabia das minhas intenções, e que colocar um fio de conta em meu pescoço, nesse caso, não queria dizer que estaria assumindo um compromisso com os Orixás, e que o fio de conta de Oxalá poderia, quando permitido, ser utilizado por qualquer pessoa, já que essa divindade é considerada o pai de todos os *oris*, assim como Iemanjá é tida como mãe de todos os *oris*. Ele justificou esse pedido dizendo que sempre que estivesse no terreiro era para utilizar aquele cordão, pois, segundo o dirigente, no terreiro se você não utiliza um fio de conta é como se estivesse despido.

Confesso que de início fiquei desconfiado de que havia sido mal interpretado, mas, com a permissão do dirigente, percebi que isso poderia de alguma forma auxiliar-me no processo de pesquisa. Passei então a levar calça e camiseta branca todas as vezes que ia ao terreiro, passando a adotar também o costume de tomar banho todas as vezes que chegava ao *ilê*; fiz isso, pois via que todos faziam; era um hábito litúrgico que, segundo os candomblecistas, retirava as energias dos ambientes externos ao *ilê* do corpo das pessoas. Ao passar a me vestir assim dentro do *ilê*, mais pessoas se aproximaram de mim curiosos para saber se eu iria entrar na religião, se estava conhecendo o espaço ou estava ali como um

cliente. E, assim como Birman (1985) observara, não demorou muito para que alguns filhos de santo voltassem suas atenções a mim, como se analisassem a forma como eu agia, a fim de tentarem descobrir o arquétipo de qual Orixá eu poderia estar reproduzindo. Mesmo com a resposta negativa a tais perguntas, notei que a relação de proximidade que gostaria de estabelecer, desde que comecei a frequentar o terreiro, aconteceu de forma mais rápida. Ao me vestir e adotar os costumes básicos dos membros da casa, fui sendo integrado com maior facilidade pelos membros, pois para esses não estava ali mais como cliente ou visitante, eu estava me aproximando da religião como forma de confissão de fé.

Durante esse período, no terreiro pude notar que quando, o assunto permeava as sexualidades, quase sempre, era sob a perspectiva de como o Candomblé lida com o assunto, no âmbito dos terreiros, e as barreiras que alguns casos apresentavam, contrapunha fatores positivos e negativos que a estrutura oral possibilitava, ou apresentava uma solução frente às transformações sociais que ocorrem e como as estruturas religiosas podem não estar preparadas para encarar algumas delas.

Eu não consigo ver a possibilidade de uma pessoa transexual dentro do Candomblé ser tratada pelo ‘nome de guerra’. É difícil pra mim, pois tem coisas que só homens podem fazer, e coisas que só mulheres podem fazer. Como seria isso? É diferente de um gay, ele não se vê com outro gênero. Mas todos têm espaço aqui, só não vejo como seria dar um cargo pra essa pessoa. (Conversas do cotidiano 1. Terreiro São João de Meriti)

Este trabalho, como já explicado anteriormente, não se debruça sobre as questões que tocam à população transexual nesses espaços, mas considerei importante trazer a fala acima, pois faz apontamentos interessantes para se pensar outras pesquisas. Considerando a presença de pessoas trans, no espaço dos terreiros, um dos entrevistados fala rapidamente sobre o tema, ao ser questionado sobre preconceitos para com gays masculinos no terreiro. Sua resposta indica o perfil mais assediado

[...] sempre aquela chacota com o gay que é mais afeminado, que usa muitos adereços, que usa maquiagem, o cabelo, a vestimenta. [...] como ocorre fora também né?! Um homossexual mais feminino sempre é vítima de agressão seja verbal ou física, muito mais facilmente. (Jonas, 36 anos; há 10 anos no Candomblé.)

Ao se referir a homens gays afeminados, Jonas levanta a questão de como alguns membros de sua casa expressam preconceitos quando a feminilidade se apresenta em um corpo entendido culturalmente como antagônico ao padrão comportamental expresso por meio desse corpo. Ademais, completa seu raciocínio apontando o motivo pra que homens gays, afeminados e pessoas transexuais não sejam, muitas vezes, respeitadas por alguns no *ilê*:

[...] essas pessoas são mais atacadas, não importa o local que estejam, por que esperam que sejam mais fracas em relação aos outros. [...] essa questão de um homem se portar como ‘mulher’ pesa mais do que a sexualidade em si. Agora uma pessoa trans [...], devido a essas ‘brincadeiras maldosas’ acredito que seria pior, porque as pessoas as vezes não estão preparadas para receber essas pessoas e acabam despejando seus pré-conceitos sobre elas. (Jonas, 36 anos; há 10 anos no Candomblé.)

Assim como Jonas, outros entrevistados também realizam apontamentos sobre questões de gênero nos terreiros. André, por exemplo, cita o recorte de gênero demarcado dentro da hierarquia do Candomblé em relação a alguns cargos, o que de certa forma se relaciona com a visão apresentada, ao se referir à presença de pessoas trans dentro da liturgia do Candomblé. Apesar de acreditar que a estrutura do Candomblé possibilita que pessoas de sexualidades tidas como “desviantes” tenham um local de culto, André reconhece algumas barreiras que podem surgir na religião.

Ao meu ver toda religião tem um pouco de preconceito com algum aspecto da vida. Mas isso está muito mais ligado às pessoas que levam seus preconceitos pessoais para dentro da religião. Por exemplo, no Candomblé a gente percebe um recorte de gênero muito marcado, é o caso de alguns cargos como *ogã* e *ekêdi*, você nunca vai ver um *ogã* ou um *ekêdi*. Mas, no que diz respeito à sexualidade, não tem nada que impeça, mas tem alguns pais e mães de santo por aí que se aproveitam que o culto ao orixá é baseado na oralidade e inventam algumas coisas pra poder justificar os seus preconceitos. Mas nas casas sérias você não vai ver um homossexual sendo impedido de participar de algo pelo fato de ser homossexual. (André, 42 anos; há 13 anos no Candomblé.)

São assuntos delicados e que eram debatidos com muito fervor quando estavam em pauta; sempre procurando manter os assuntos em um único círculo, tentando ao máximo evitar que o assunto se agigantasse e abrangesse outras pessoas. Essa preocupação surgia de maneira a manter certos temas distantes das pessoas mais idosas e mais velhas de santo. Esses assuntos sempre eram interrompidos quando alguém de mais idade se aproximava e logo a roda de conversa se dissolvia e se estabelecia em outro lugar, procurando sempre se manter distante dos olhos e ouvidos dos mais velhos.

Durante esse mergulho na rotina, nas formas de fazer e estar presente nos terreiros, muitos aspectos sobre as dinâmicas litúrgicas foram-me sendo apresentados, e fui incorporando alguns desses aspectos do terreiro. Ao chegar ao terreiro após o banho, sempre me dirigia aos dirigentes para tomar a benção da forma como eles faziam, durante as rezas feitas para Xangô, quando o amalá era servido, eu prestava minhas reverências ao Rei. Pelo fato de eu ser o mais novo na casa, sempre ficava por último em sinal de respeito a todos que chegaram antes de mim, andava com a cabeça baixa, ao passar por alguém no terreiro, praticamente um abiã. Em ambas as casas, mantive o mesmo comportamento, dessa forma as informações sobre diversas questões referentes à estrutura hierárquica e aos códigos que se

deve adotar na casa de santo me foram sendo passadas, bem como informações especificamente relacionadas ao tema da pesquisa.

Entreguei-me ao campo e por ele fui englobado de forma tão repentina que aos olhos desatentos minhas intenções não eram reconhecidas. Realizar esse mergulho foi importante para que eu pudesse entender como as dinâmicas sociais de cada local são diversas, mas apresentam certo nível de proximidade, nos modos de fazer e no motivo de se fazer, sem que seja uma cópia uma da outra. Ambas são estruturadas em uma mesma filosofia, mas adaptadas às suas necessidades e realidades. A rotina no terreiro de São João de Meriti ocorre em ritmo mais acelerado, devido ao número de membros que a casa apresenta, bem como ao número de visitantes/clientes. Assim, as práticas rituais possuem um momento exato para acontecerem, e as ações de manutenção do local se realizam mais rapidamente, o que faz com que se tenha tempo para que as interações entre os membros ocorram de forma mais calma. Já no terreiro em Nova Iguaçu, o número de pessoas que frequentam a casa é menor, o que em algumas vezes sobrecarrega alguns membros, as interações costumam ocorrer durante os afazeres de manutenção do local como forma de distração entre um afazer e outro.

Em ambos os espaços, procurei me aproximar desses modos de fazer e interagir, garantindo que os processos de sociabilidade me atravessassem no ritmo e da forma com que ocorriam com os demais membros, podendo assim participar, dentro do que me era permitido das conversas do cotidiano que ocorriam. Dessa forma, as conversas aconteciam sem a necessidade de forçar minha participação, em um determinado assunto, e eu simplesmente era englobado pela atmosfera social que se estabelecia nesses espaços, sendo convidado a dar minha opinião a respeito de algum tema ou participando de forma espontânea. Durante os afazeres da casa, no corte do quiabo, durante o cuidado com as plantas, etc., sempre surgiam conversas. Essa dinâmica se estabeleceu por volta de setembro de 2018, após aproximadamente um mês frequentando o terreiro³³. Os assuntos debatidos eram os mais variados; indo dos assuntos sobre axé, política, brincadeiras, estudos, finanças, etc.. Quando esses assuntos ocorriam em minha presença, buscava sempre demonstrar interesse expondo minhas ideias e procurando sempre uma maneira de instigar os presentes também a fazê-lo, como uma forma de buscar a levantar algumas concepções sobre assuntos relacionados com sexualidades e o Candomblé.

³³ O estabelecimento dessa aproximação se refere ao terreiro de Nova Iguaçu, pois, no terreiro de São João de Meriti, essa dinâmica já havia se estabelecido antes do desenvolvimento do presente trabalho.

Como diversos assuntos eram levantados durante essas conversas, questões sobre sexualidades emergiam de forma mais ou menos espontânea³⁴, nos mais diferentes tons; desde brincadeiras entre os membros a declarações de cunho preconceituoso, mas sempre de modo discreto, a fim de que outras pessoas que não estivessem participando do assunto não ouvissem o que estava sendo dito. As brincadeiras em que a sexualidade era usada para exprimir uma ideia geralmente ocorriam entre os próprios homossexuais ou com homens e mulheres heterossexuais que fossem mais próximos desses grupos. Essas brincadeiras não eram feitas de modo pejorativo, mas sim como uma forma de reconhecimento no grupo social. As falas preconceituosas ocorriam muito discretamente, geralmente partindo de homens heterossexuais como forma de afirmar um modelo de “ser homem”, ou seja, nessas falas o alvo de tais “críticas” eram sempre os homossexuais que fossem mais femininos ou diretamente a casais homoafetivos. A título de exemplo: “Deve ser estranho né?! Dois barbados se beijando. Sinceramente esse mundo tá muito estranho”. (Conversas do cotidiano 2 – terreiro São João de Meriti)

Esses e outros comentários eram sempre abafados nos cantos do terreiro, algumas vezes foram feitos em minha presença, enquanto minha sexualidade não havia sido abertamente evidenciada. Optei por não comentar sobre minha sexualidade com a maioria das pessoas do terreiro, pois temia que, ao tomarem conhecimento, poderiam deixar de revelar os comportamentos que eu já percebera e buscava conhecer melhor, observar sua recorrência e efeitos.

Participando dessas conversas, fui percebendo questões de investigação, temas e formas de conduzir a pesquisa que desenvolveria, tendo por interesse aqueles que eram os alvos de tais declarações, buscando saber como esses lidavam com os comentários que eram feitos e de que forma se sentiam, fazendo parte desses espaços que, ao mesmo tempo, os acolhe e afasta em função das ações de alguns membros. Então, pelas conversas que aconteciam, busquei observar quais pessoas seria interessante ouvir, levando em consideração que, quando notavam ou estavam em algum círculo em que tais temas surgiam, buscavam se posicionar acerca do que estava sendo dito, seja apoiando ou divergindo dos demais.

A escolha pelas pessoas que concordaram em narrar seus percursos se deu durante observação realizada em campo nos momentos em que as conversas do cotidiano ocorriam, em pequenos grupos que flutuava de quatro a dez pessoas. Essas pessoas não necessariamente

³⁴ Digo “mais ou menos”, pois, em alguns casos, o locutor não se sentia à vontade para expressar suas ideias, sendo assim, outras pessoas o questionavam sobre o que dizia, para que se desenvolvesse o tema discutido. Algumas vezes eu busquei levantar o tema, com a finalidade de notar algumas formas de falar e se comportar frente a temática.

discutiam sobre os temas, mas se encontravam próximas ouvindo e, por vezes, opinando durante as discussões. A forma com que os convidados da pesquisa se posicionavam frente aos temas, sempre afirmando sua sexualidade e duvidando de afirmações preconceituosas e/ou de cunho equivocado, foi uma das ações que me chamaram atenção, pois esses estavam em um local que a priori não impõe sobre os sujeitos uma forma de ser e vivenciar suas singularidades ou que afirme o pensamento heteronormativo. No entanto, contrastando a isso temos os sujeitos imersos em um campo tido como “neutro”, dentro da perspectiva das sexualidades, mas que é produzido por uma diversidade de sujeitos que trazem consigo uma grande gama de vivências, que absorvem conceitos e preconceitos que fogem à lógica ligada ao conceito apregoadado pelos códigos sociais do ambiente, ao qual estão naquele momento.

Optei por ouvir adeptos do Candomblé da nação *Keto*, essa escolha se deu em virtude de já ter alguns contatos em casas pertencentes a essa nação, que intermediaram o diálogo inicial com os dirigentes de suas casas. Além disso, essa escolha também se dá pelo fato de possuir maior familiaridade com a liturgia, mitos, vocabulário ou terminologias, em sua maioria de origem iorubá. Digo em sua maioria, pois, com a atual configuração do cenário religioso afro-brasileiro, é complexo afirmar a existência de uma pureza que o termo “nações de Candomblé”³⁵ nos apresenta, como forma diversificante de modo que nos leva a compreender que não ocorre um intercâmbio entre as operações culturais desses povos. Ao me referir à atual configuração do cenário afro-religioso, falo sobre a flexibilização e similaridade ritual que pode se apresentar entre essas nações levando “[...] a um grande ecletismo, sendo frequente um terreiro identificar-se com várias nações hipoteticamente exclusivas [...]” (PARÉS, 2006, p. 102-103). Nos terreiros participantes dessa pesquisa, essa mescla, tanto em outros rituais afro-brasileiros como outras vertentes religiosas, ocorre de forma, do meu ponto de vista, mais superficial. Isso pode ser devido ao fato de que os dirigentes e a maior parte dos filhos de santo não terem migrado de outros terreiros ou religiões, o que pode fortalecer que os aspectos ali trabalhados sejam absorvidos por meio das vivências na própria estrutura religiosa desses espaços, pois se conectaram desde o início de suas vidas na religião.

As entrevistas foram realizadas tomando como base a escolha de seis sujeitos que se declaram homossexuais e são adeptos do Candomblé, de dois terreiros da baixada fluminense, localizados nos municípios de Nova Iguaçu e São João de Meriti. Essas entrevistas ocorreram em locais indicados pelos entrevistados que, ao serem convidados, responderam a um

³⁵ O termo “nação”, nos Candomblés, perdeu o sentido puramente étnico adquirindo aspectos de conceito teológico, sendo utilizado para diferenciar o padrão ritual dos terreiros de Candomblé (LIMA; 1976).

questionário para coleta de informações sobre suas vidas antes do momento do Candomblé e heteroidentificação, com a finalidade de se entender e elaborar algumas perguntas sobre suas trajetórias e como gostariam de serem chamados no decorrer das entrevistas, todos responderam via *Google Forms*. A escolha pela data e local das entrevistas foi realizada pelos próprios sujeitos, sendo informados do tempo aproximado que a entrevista poderia ter para, assim, se programarem dentro de suas agendas.

Quatro entrevistas foram realizadas de modo presencial, sendo que três delas ocorreram nas casas dos próprios sujeitos e um optou por realizar o encontro no próprio terreiro, pedindo permissão ao pai de santo para que fosse ao local em um dia que houvesse menor interferência possível de pessoas na casa. As duas entrevistas restantes foram realizadas de modo virtual, sendo uma devido à viagem que um dos participantes estava realizando para visitar sua família, que reside em outro estado, e outra em decorrência da pandemia do COVID-19 que se abateu em nível global.

As entrevistas presenciais ocorreram tranquilamente, sem grandes interferências ou surpresas. Já as entrevistas realizadas virtualmente, apesar da coleta de informações ter se mostrado efetiva, atendendo às necessidades desse trabalho, demoraram um pouco mais do que se previa, devido às constantes interrupções externas. As entrevistas presenciais foram gravadas a partir de aplicativo de celular, em alguns casos a presença do celular como gravador não se mostrou como um empecilho e, devido ao fato de ser um aparelho comum e presente na vida da maioria das pessoas, não houve estranhamento ou constrangimento. As conversas duraram entre 1h a 1h e 30 min, mas as entrevistas virtuais chegaram a durar 2h. As entrevistas realizadas online aconteceram via *Google Meet* e *Skype*, sendo gravadas somente o áudio das mesmas, pois os entrevistados não permitiram a gravação de suas imagens. Todas foram transcritas por mim de forma contínua, abrangendo todas as falas dos entrevistados. Os entrevistados participaram separadamente, para não haver interferência da resposta de um sobre a do outro. Todos os participantes dessa pesquisa deram permissão para que as informações coletadas fossem divulgadas, tal permissão foi obtida via assinatura de termo de consentimento e livre esclarecimento obtidos pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Anexo I). Optei por omitir a identidade dos participantes e dos terreiros ao qual pertencem, com a finalidade de não prejudicar a imagem de ambos frente à comunidade religiosa.

Dessa forma, os entrevistados serão renomeados por nomes definidos por eles próprios. Essa informação foi obtida em ocasião posterior às entrevistas por meio de mensagens trocadas com os participantes, que foram questionados sobre qual nome gostariam de receber para serem identificados no texto.

Para elaborar as entrevistas, optei por trabalhar com entrevistas do tipo semiestruturadas, por entender que esse modelo possibilita não só uma melhor narrativa dos fatos, por parte dos entrevistados, como também quebra com o jogo tradicional de perguntas e respostas, possibilitando que a entrevista aconteça em clima de conversa, mais informal e descontraída, permitindo que temas diversos sejam apresentados por ambas às partes.

4 OS PRATICANTES DO CANDOMBLÉ E SUAS EXPERIÊNCIAS

Neste capítulo, serão apresentados os participantes da pesquisa, como um breve perfil para apresenta-los ao leitor. Em seguida, suas narrativas foram agrupadas, conforme temas recorrentes relacionados com vida familiar, arranjos entre família, sexualidade e religião. Nesse ponto, traçaremos um delineamento sobre o percurso dos sujeitos, durante suas jornadas religiosas, como os diferentes campos da fé os transpassaram e os constituíram até chegarem ao Candomblé.

4.1 Os sujeitos e seus percursos religiosos: a chegada ao Candomblé

Os sujeitos aqui serão tratados por nomes selecionados por eles mesmos como forma de preservar suas identidades, bem como a identidade dos terreiros a que pertencem. A descrição dos participantes da pesquisa é composta pela forma com que os próprios se identificam possibilitando que as narrativas de si aconteçam com a mínima interferência possível do pesquisador.

Renato: 30 anos, identifica-se com o gênero masculino e se autodeclara pardo, graduado em zootecnia pela UFRRJ. Atualmente, não exerce efetivamente sua profissão, mas realiza algumas consultorias com uma empresa de resgate e inventário de fauna de Santa Cruz, na zona oeste; trabalha formalmente como operário em uma fábrica de alimentos localizada às margens da BR-166. Coursou todo o ensino básico em escolas públicas, do município e do estado do Rio de Janeiro. Residiu até a adolescência em Campo Grande, na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro, tendo se mudado a cerca de três anos para Piedade, na zona norte da capital carioca, juntamente com seus pais. Sua trajetória, na vida religiosa, se inicia na infância, no espiritismo Kardecista, que frequentou até a adolescência, juntamente com sua mãe. Ao se abrir sobre sua sexualidade, com alguns amigos do espiritismo, incômodos surgiram, o que tornou a permanência e convívio, nesse círculo religioso, insustentável, segundo Renato. Portanto, isso teria sido determinante para que se afastasse do espiritismo. Atualmente, está em um relacionamento, com outro participante dessa pesquisa, que o apresentou ao Candomblé. Frequenta o mesmo terreiro que seu namorado há pouco mais de um ano. Ainda não se iniciou no Candomblé, mas se prepara pra tal.

Jonas: 36 anos, identifica-se com o gênero masculino, se autodeclara branco, atua como militar na Marinha e possui graduação em engenharia civil. Atualmente, reside com seus pais em Paciência, na zona norte do Rio de Janeiro. Sua escolarização básica se realizou

em escolas públicas da rede municipal e estadual, realizando a graduação, na rede privada de ensino, em decorrência de uma bolsa de estudos. Sua jornada pela vida religiosa inicia-se ainda durante a infância, por intermédio de seus pais, que frequentavam diferentes vertentes da fé cristã protestante: Assembleia de Deus, Universal e Mundial do Reino de Deus. Afastou-se da igreja por ouvir durante as pregações discursos que colocavam a homossexualidade como um pecado que impediria contato com o divino. O Candomblé surge para ele por meio de um de seus relacionamentos afetivos e se estabeleceu nessa religião há cerca de dez anos. Seu atual namorado passou a frequentar o Candomblé por meio de seu convite.

André: 42 anos, identifica-se com o gênero masculino, se autodeclara pardo. Graduado em direito pela UFRJ, exerce a profissão de advogado. Durante o ensino básico, frequentou instituições públicas e privadas, concluindo o ensino médio em escola da rede privada. Passou grande parte da infância e juventude participando ativamente da vida religiosa em uma Igreja Católica, da qual se afastou por um tempo. Nesse período, acompanhava um amigo à Igreja Universal do Reino de Deus e somente aos 29 anos teve seu primeiro contato com o Candomblé por meio de um de seus relacionamentos profissionais. A partir desse momento, passou a frequentar esse terreiro como abiã (está conhecendo a religião e se preparando para passar por *ritus* que o tornarão um noviço), com a duração de quatro anos e, após esse período, se iniciará no Candomblé, em um terreiro frequentado por seu companheiro.

Paulo: 30 anos, identifica-se com o gênero masculino, se autodeclarou branco. Graduando em Marketing e Propaganda, atualmente trabalha na área do comércio em negócio da família. Realizou toda a educação básica na rede pública de ensino. Sua relação com o Candomblé ocorre desde a infância, pois seus pais também são candomblecistas. Nunca frequentou outras religiões. Mesmo estando no terreiro, desde a infância, apenas se iniciou, no culto aos Orixás, aos treze anos, na mesma casa frequentada por seus pais. Atualmente não está em um relacionamento.

Rodrigo: 27 anos, identifica-se com o gênero masculino, se autodeclara pardo. É natural de Lavras-MG e reside atualmente no município de Belford Roxo, baixada fluminense. Atua na área do comércio, em uma loja de shopping, da zona oeste do município, do Rio de Janeiro, e é estudante, do sexto período de pedagogia, na Universidade Estácio de Sá, com financiamento pelo FIES. Optou por cursar graduação em instituição privada pela proximidade da instituição com o seu trabalho, pois não teria tempo para se deslocar de seu local de trabalho até o campus de uma universidade pública. Sua escolarização básica ocorreu integralmente na rede pública de ensino. A vida religiosa de Rodrigo se inicia ainda em sua

cidade natal durante a infância por meio de seus pais que o levavam para a igreja. Seu círculo familiar era integralmente cristão, sendo dividido entre católicos e evangélicos. Seus pais frequentavam a Assembleia de Deus e, em poucos momentos, chegou a acompanhar um primo à Igreja Católica. Sua aproximação com o Candomblé ocorre com sua vinda para o Rio de Janeiro ao romper com seu círculo familiar em função de sexualidade. Está no Candomblé há cinco anos, tendo se aproximado por intermédio de um amigo do trabalho.

Lucas: 32 anos, natural de Magé - RJ, atualmente reside em Nova Iguaçu juntamente com seu companheiro, identifica-se com o gênero masculino e se autodeclara negro. É operário, em uma empresa do ramo alimentício, próximo à Rodovia Presidente Dutra. Sua trajetória escolar foi realizada totalmente na rede pública de ensino. Buscando qualificar-se profissionalmente, realiza curso técnico na área de logística. Sua aproximação com a vida religiosa ocorre, desde a infância, tendo múltiplas influências por parte de sua família; ainda criança frequentava esporadicamente as missas com sua mãe. Também auxiliava sua avó, benzedeira, na coleta e preparo de ervas para rezas. Sempre esteve em contato direto com tradições ligadas às ritualísticas afro-brasileiras, mas a imersão na religiosidade ocorre, de fato, quando sua mãe e avó passam a frequentar a Umbanda e, posteriormente, o Candomblé. Isso se deu quando seus pais se mudaram para Nova Iguaçu onde se inicia aos dezessete anos.

Nesse ponto, apresentaremos as falas dos entrevistados, as quais foram organizadas por eixos temáticos, conforme recorrência dos temas. Dessa maneira, foi possível agrupar em três eixos significativos, nessas narrativas: articulações entre família, religiosidade e sexualidade. O encontro com o Candomblé como uma possibilidade de ser e estar nesse ambiente e as dificuldades frente à nova lógica religiosa; e o preconceito encontrado nesses espaços assumidos como práticas de grupos de indivíduos isolados.

No percurso desenhado pelos participantes da pesquisa, podemos notar algumas semelhanças em suas histórias de vida. Todos se inserem na vida religiosa, por intermédio de seus familiares, tanto aqueles praticantes de cultos cristãos quanto os que se inseriram em religiões de matriz africana ou afro-brasileiras. Como discutimos anteriormente, os percursos ampliam as possibilidades de vivências dos sujeitos, possibilitando maior campo de experimentações, podendo se constituir de modo individual e/ou coletivo e adquirindo caráter participante na formação de identidades. Além disso, possibilita-se a reinvenção e reinterpretção dos sujeitos frente aos acontecimentos de nossas vidas. Nesse momento, traçaremos um delineamento sobre o percurso dos sujeitos, durante suas jornadas religiosas, como os diferentes campos da fé transpassaram-nos e constituíram-nos até chegarem ao Candomblé.

4.2 Articulações entre família, religiosidade e sexualidade

Todos os entrevistados apresentam em suas caminhadas socioreligiosas relações de subjetividades atreladas ao ato de reflexão de si e sobre os locais que lhe permitiram elaborar estratégias sobre o modo de se relacionarem com o mundo a sua volta. Dessa maneira, indo ao encontro com a ideia de caminhada reflexiva de Gros (2010). A maioria dos entrevistados são egressos de outras religiões, e essas experiências anteriores exercem influência sobre o modo como o mundo é percebido, a partir da visão instituída no seio familiar. Todos foram apresentados às dinâmicas e práticas religiosas pelos pais, e isso pode ser exemplificado pela fala de Renato:

Eu sempre fui espírita kardecista, desde criança, por parte da minha mãe, que sempre me levou e me orientou a essa doutrina [...], doutrina que me deixou muito à vontade. Eu tinha resposta pra tudo que eu queria, me sentia super à vontade, super acolhido. Então, eu sempre acreditei que aquele era o meu lugar. (Renato, 30 de idade, 2 anos no Candomblé)

Na construção da trajetória desses sujeitos, a família aparece exercendo papel central, nas relações que se estabelecem na escolha do caminho religioso a ser seguido pelos membros do círculo familiar. Esse elo com a vida religiosa familiar também é evidenciado por Jonas: “Desde pequeno eu sempre fui à igreja, sempre no meio evangélico. Só mudávamos de denominação, da Assembleia para Universal, às vezes na Mundial. Mas eu cresci dentro da igreja evangélica”. E Rodrigo afirma: “A minha família, grande parte é Católica, mas meus pais são evangélicos, então desde pequeno eu ia com eles nos cultos”.

A influência da família incide sobre os sujeitos de modos diferentes; alguns vivenciaram essa relação de modo passivo, temporariamente, aceitando a escolha como algo comum a todas as pessoas. Contudo, outros sujeitos não se interessavam por esse aspecto ou questionavam alguns discursos que causavam-lhes incômodos, como Jonas evidencia sobre os discursos que ouvia sobre sexualidade nas igrejas que frequentava,

[...] me sentia em um lugar onde... eu não conseguia me encontrar... eu fui me sentindo meio que perdido, porque no meio evangélico você vê nas passagens bíblicas que o homem foi feito pra mulher, e vice versa. Então, eu não achava que ali não era o meu lugar, por ter esse desejo homossexual na época. (Jonas, 36 anos, 10 anos no Candomblé)

Já André chegou a assumir responsabilidades na igreja que frequentava com sua mãe, a qual participava ativamente das atividades. O engajamento ativo da mãe talvez tenha feito com que o engajamento de André fosse, para ele, o caminho natural, chegando a participar de

coral e grupo de jovens, conforme o depoimento: “Minha mãe sempre foi muito presente na igreja e eu acabei me tornando também com o passar do tempo. Participava do coral da igreja, do grupo jovem e tals [...]”.

O engajamento, em atividades da igreja, talvez pudesse ser compreendido como estratégia de construção de pertencimentos, tentativa de integrar-se e produzir sentido à contradição já percebida entre a própria sexualidade e os dogmas religiosos, mas eventualmente ainda não percebidas como contradições ou impossibilidades de conciliação.

Com exceção de Paulo, todos os outros sujeitos transitaram da fé Cristã para o Candomblé. E mesmo para Paulo, que teve experiência em outra religião, evidencia-se, em sua fala, que sua permanência no Candomblé é reflexo de suas experiências na infância, quando acompanhava seus pais ao terreiro:

Eles me levavam pro terreiro porque eles tinham que ir e eu não podia ficar sozinho em casa. Isso foi muito bom, porque eu decidi se iria ou não me iniciar, o que deu tempo pra mesmo, em meio às brincadeiras, aprender como era a religião [...] (PAULO, 30 anos, 17 no Candomblé)

Para a pesquisa, é menos importante saber como as pessoas lidam com as pressões familiares em relação à religião – imposta ou apresentada como possibilidade de escolha. A questão mais relevante parece ser o reconhecimento necessário de que todos estão submetidos à uma estrutura de poder que os pressiona e os auxilia na formação de si mesmos enquanto sujeitos. Nesse sentido, Butler (2018) apresenta essa relação de modo paradoxal, pois o mesmo poder que pressiona e oprime também auxilia na formação do sujeito enquanto agente social, sendo esse poder uma necessidade humana, que não é selecionada pelos indivíduos, mas assimilada, passando a sustentar e mover nossas ações.

O percurso desses sujeitos nas religiões que foram-lhes apresentadas por seus pais e/ou familiares interfere, diretamente, na forma com que lidam com a sexualidade. Dessa forma, os arranjos que são produzidos na relação família e religião, em interface com a sexualidade, constitui também medos e dúvidas quanto a agir, conforme sua sexualidade, expressando-a publicamente ou mantendo-a em segredo. Esse receio de se abrir vem acompanhado de não saberem como os pais reagiriam frente a tal revelação, pois a fé apresentava a homossexualidade como algo errado, pecaminoso, a ser combatido e rejeitado.

[...] nessa época eu fui orientado, por membros do centro espírita que frequentava, a não expressar a minha sexualidade. O que eu achava um absurdo. Fui orientado a não expressar minha sexualidade, porque era algo errado. Porque ser homossexual era algo errado! Era um problema espiritual, ou uma coisa de que ter reencarnado muitas vezes de uma forma e tal [...] e era algo que eu não aceitava. Então, isso me chateou muito, e já foram alguns pontos que me fizeram afastar de certas pessoas. (Renato, 30 anos, 2 anos no Candomblé)

Durante esse tempo na igreja, ninguém nunca soube. Até porque, como eu ainda estava nessa de achar que aquilo era errado, eu tive minhas namoradinhas nesse período; então, na igreja nunca ninguém ficou sabendo. E eu também não falava, porque eu sabia que, para aquelas pessoas, isso era errado e ficava com medo de como poderiam reagir. (Jonas, 36 anos, 10 anos no Candomblé).

Em ambas as falas, podemos notar a influência direta e indireta que o discurso religioso produziu nos entrevistados. Ocultar a sexualidade era percebido como estratégia necessária para preservação de si, das relações e laços sociais que o constituíam – com família e com igreja, relação que também passava pela família. Dessa forma, o fato de se “ter namoradinhas” também é estratégia usual para escamotear a homossexualidade entre aqueles para quem o enfrentamento aos preconceitos e esperadas rejeições ainda não é uma ação para a qual se sentem preparados.

Rodrigo diz que durante seu entendimento enquanto homossexual chegou a se relacionar com um rapaz escondido, pois sabia das reações que tal relacionamento poderia gerar em seu núcleo familiar. Contudo, tal relacionamento não durou, pois, durante um encontro com seu namorado a época, a relação foi revelada à sua família por meio de uma amiga.

[...] aos poucos eu fui entendendo o que estava acontecendo. Mas morrendo de medo de contar pra alguém. Até que eu fiquei com rapaz uma vez que conheci no shopping da cidade e a ficha caiu. Mas caiu pra mim e pra minha família [...]. Uma amiga da igreja da minha mãe viu e contou pra ela. (Rodrigo, 27 anos, 5 no Candomblé)

Conforme o depoimento, ocultar ou disfarçar a sexualidade era percebido por eles como o caminho “correto”. Nesse sentido, entendemos correto de acordo com os dogmas religiosos que são pregados, mas também pelas consequências da discriminação sempre com efeitos violentos, seja de forma simbólica ou física. Tais discursos produziam sobre os entrevistados marcas profundas que faziam com que se deslocassem para um local de não pertencimento, um não pertencimento constante, uma vez que aqueles eram os espaços significativos de pertencimento que conheciam até então. Dessa forma, é o que notamos na fala de Jonas:

[...] me sentia em um lugar onde... eu não conseguia me encontrar. E foi passando o tempo, a adolescência, a juventude, e eu fui me sentindo meio que perdido, porque no meio evangélico você vê nas passagens bíblicas que o homem foi feito pra mulher, e vice versa. Então eu não achava que ali não era o meu lugar, por ter esse desejo homossexual na época. (Jonas, 36 anos; 10 anos no Candomblé)

Mesmo submersos nessa relação de poder como Butler demonstra, as falas também trazem uma reflexão sobre si enquanto agentes promotores de mudanças, fazendo com que esses sujeitos, até então submissos frente a esse poder que os oprimia, criem pequenas fissuras que permitam elaborar estratégias para se locomover, nessa estrutura de poder, e modificar sua própria realidade. Essa operação acontece quando o sujeito se apodera das possibilidades

que esse mesmo poder opressor produz como fonte de insubordinação, ou ação de rebelar-se frente a ele. Rodrigo afirmou que parou “de ir [à igreja] porque eu não gostava, aí falei com minha mãe. E foi uma loucura lá em casa, quando eu comecei a falar que não ia” (idade, tempo no Candomblé, grifo nosso). A expressão “foi uma loucura” reflete que negar os espaços familiares de socialização religiosa significa algum tipo de ruptura com a dinâmica familiar.

O deslocamento dos sujeitos frente à religião professada por seus pais, ou familiares, era produzido pelos ataques que sofriam indiretamente, em alguns casos, por meio do discurso religioso à sua sexualidade. Os participantes da pesquisa são incorporados às vivências religiosas por intermédio de seus familiares, mas encontrando uma incompatibilidade quanto ao discurso religioso e, tendo um entendimento de si, enquanto sujeitos de potenciais e singularidades, que buscam romper com os laços religiosos. Assim, alguns demonstram conflitos familiares provocados pela descoberta de uma sexualidade que se opõe aos preceitos da religiosidade familiar, como conta Rodrigo:

[...] foi um furacão em casa. Minha mãe gritando comigo, dizendo que não tinha criado filho para ser viado. Meu pai também bravo comigo. Aí, fui morar com uma tia minha que era mais de boa, porque nessa altura a família toda sabia. (Rodrigo, 27 anos, 5 anos no Candomblé)

Os aspectos ligados à religiosidade familiar, mesmo para aqueles que não são oriundos de um lar cristão, se evidenciam nas narrativas desses sujeitos como sendo um campo de conflito; seja familiar ou pessoal. No caso da família de Rodrigo, a descoberta da sexualidade do filho trouxe consigo estereótipos ligados aos discursos homofóbicos produzidos e reproduzidos, no interior das igrejas e nas vivências dos fiéis, inserindo os sujeitos em um lugar marginal e de subcategoria, enquanto nos indivíduos introjeta-se no subconsciente um sentimento de não pertencimento a determinado contexto socioreligioso. Diante disso, percebe-se que, quando a ideia de não pertencimento é apresentada a esses sujeitos, esses não conhecem outro campo religioso ao qual pudessem experienciar. Além disso, ainda que possuam a informação ou a curiosidade em relação às outras possibilidades de fé, o discurso que marginalizou esses sujeitos também produziu, em suas recordações, a estigmatização dos outros modelos de fé, colocando-as na mesma posição marginal que as sexualidades.

4.2 O encontro com o Candomblé: a liberdade de ser e as dificuldades frente à nova lógica religiosa

A possibilidade de se encontrar em lugares em que as subjetividades possam se expressar livre, plenamente e com absoluto respeito, infelizmente, é quase nula. Os

participantes desta pesquisa parecem ter consciência desse fato, mas consideram que o prejudicial para toda e qualquer religião não é necessariamente a estrutura dogmática, mas as pessoas que compõem o espaço social, onde o cotidiano se realiza, os conflitos e contradições se expressam, de acordo com a fala do entrevistado: “O problema não é a religião são os religiosos.” (Renato, 30 anos, 2 anos no Candomblé)

Renato compreende que, por mais abrangente e aberta seja uma estrutura religiosa, como é o caso do Candomblé, os ataques à sexualidade não são parte do contexto religioso em si, mas do grupo de pessoas que produzem essa estrutura. Rodrigo considera que são as experiências anteriores, em religiões cristãs, que carregam para dentro do Candomblé os preconceitos e discriminações que se expressam no terreiro.

[...] as pessoas têm que se lembrar que elas são candomblecistas, tanto as que julgam por esse fato quanto as que são julgadas. Porque às vezes as pessoas que vêm de outras religiões trazem para o Candomblé alguns resquícios das outras religiões que passaram.” (Rodrigo, 27 anos, 5 anos no Candomblé)

Os resquícios a que Rodrigo se refere, segundo o mesmo, é a culpa. As pessoas carregariam consigo esse sentimento e acabariam por reproduzir determinadas ações que não se relacionam com as bases do Candomblé, com a finalidade de diminuir esse sentimento de culpa, ao reproduzirem um comportamento ligado ao sistema de crença ao qual pertenciam anteriormente. Isso se daria tanto em relação às pessoas que “julgam” quanto às “julgadas”.

A relação que esse comportamento evidencia vai ao encontro do pensamento elaborado por Butler (2018) sobre as bases do poder das religiões hegemônicas. Nesse sentido, mesmo após o sujeito abandonar o sistema de crença anterior, ainda se mantém uma relação com as estruturas de poder e prestígios que a outra religião goza. Por consequência, de um lado são reproduzidos discursos como formas de apoderamento e, ainda que, momentaneamente, da fonte de poder, enquanto, na outra ponta, temos as pessoas que são “julgadas” por esse poder e que se submetem a essa estrutura, pois reconhecem signos que foram anteriormente absorvidos por eles.

Contudo, além dos aportes de Butler, é importante relembrar os registros realizados por Landes (2002), Carneiro (1978) e Fry (1982), em que expressavam e revelavam pesquisadores e informantes praticantes do Candomblé, com preconceitos profundos em relação às sexualidades desviantes. É parte da história praticada o preconceito. Não somente pelas relações de poder que se estabelecem, no âmbito das próprias religiões, como apontado por Butler, mas também por interpenetrações de valores socializados, em outros tempos e espaços, das relações sociais.

Apesar das tensões reveladas e que se expressam no cotidiano, nas rotinas dos espaços observados, os entrevistados apontam a presença e pertencimento ao Candomblé como algo positivo para si, pois encontram nela maiores possibilidades de se expressarem livremente. Renato acredita que, mesmo com as dificuldades que possam se apresentar frente à sua sexualidade, no Candomblé a estrutura hierárquica não restringe a expressão de sua sexualidade frente aos demais integrantes do terreiro que frequenta, não sendo necessário ocultar seu relacionamento, por conta de dogmas religiosos.

Considerando os seis homens entrevistados, é possível dizer que houve três formas de aproximação ao Candomblé. Por meio de relacionamentos amorosos, da família (forma minoritária) e trabalho. A curiosidade sobre os rituais foi apontada como uma das motivações para se aproximar das práticas candomblecistas. Apenas Paulo e Rodrigo não reportaram tal curiosidade.

A curiosidade teria sido acionada seja por ouvir falar, ou por passarem por lugares onde se podiam ouvir os toques dos atabaques e algumas cantigas, conforme os depoimentos: “[...] desde pequeno, quando estava voltando da igreja, sempre passava em frente a um terreiro de Candomblé e ficava na curiosidade de tentar olhar pela brecha do portão. Sempre tive curiosidade de tentar saber o que se passava lá dentro.” (Jonas 36 anos, 10 anos no Candomblé); “[...] trabalhei de garçom e pra chegar no bar que eu trabalhava eu passava em frente há um terreiro, eu não sabia o que era mais sempre ouvia o som dos tambores, o pessoal cantando. E foi batendo a curiosidade de saber como era lá dentro o que acontecia.” (André; 42 anos, 13 no Candomblé).

No caso da experiência de Jonas e André, respectivamente, ao se relacionarem com parceiros que eram do Candomblé, a curiosidade por conhecer esses espaços de culto retorna, pois havia, então, alguém para apresentá-los ao terreiro e quebrar percepções distorcidas que foram ensinadas sobre o Candomblé na infância, adolescência ou juventude. Dessa maneira, por meio de seus parceiros, puderam estabelecer uma espécie de vínculo com o local: “Foi no ano de 2010 através de um relacionamento com um rapaz[...]. ele começou a frequentar a casa... até que... teve uma função.” (Jonas; 36 anos, 10 anos no Candomblé); “[...] em uma conversa com um namorado da época me falou da casa que ele frequentava. Aí fiquei, a mãe de santo me aceitou na casa e fiz santo.” (André; 42 anos, 13 anos no Candomblé).

Então, surgiu [o Candomblé] quando eu conheci o meu namorado... Porque eu nunca tive o contato com pessoas que frequentam Candomblé, eu não tinha amizade, não tinha intimidade... ele para poder ter a liberdade de conversar ou tirar dúvidas. (Renato, 30 anos, 2 anos no Candomblé, grifo nosso)

Essa ação de se aproximar do Candomblé via um relacionamento, seja amoroso ou de amizade, é semelhante à aproximação que pesquisadores fazem, e me incluiu entre eles, que não são da religião. Minha aproximação ao terreiro localizado em Nova Iguaçu se deu via amigos que já o frequentavam e me apresentaram ao dirigente do local. Contudo, o contato com o Candomblé, com conceitos e práticas relacionados com esta religião, se deu lá em meados de 2013, por intermédio de amigos que, ao se referirem ao Candomblé, quebraram algumas percepções que eu tinha sobre a religião, criando um vínculo com a questão e ânsia por saber e debater mais sobre a temática. Portanto, assim como os sujeitos dessa pesquisa, o movimento que alguns pesquisadores podem fazer é o de se aproximarem de pessoas do Candomblé como forma de estabelecer vínculos externos à religião que conseqüentemente poderão levá-lo a estabelecer vínculos internos.

A questão familiar também transpassa a aproximação dos sujeitos seja por ser a religião que a família já professava ou por questões de sincretismo, o que fez com que aproximação com as religiões de matriz africana ocorresse de modo que atingisse mais de um membro da família. A título de exemplo, são os casos de Paulo e Lucas. Paulo foi criado no Candomblé, passando pelos rituais iniciáticos, aos 13 anos de idade, segundo ele, por vontade própria e sem que seus pais o pressionassem a escolher qual religião seguir. Já Lucas vem de uma família que produz certo ecletismo religioso. Sua avó era benzedeira, ao passo que sua mãe e tios, apesar de professarem a fé Católica, utilizavam dos serviços mágicos de sua avó, quando necessário: “Foi minha avó né?! Na verdade, começamos na Umbanda ela decidiu ir a um terreiro de Umbanda e chamou minha mãe pra acompanhar ela, e eu fui junto” (Lucas, 32 anos, 15 anos no Candomblé). Como mencionado por Paulo, anteriormente, seus pais não o pressionaram a se iniciar, sendo essa uma iniciativa própria, mas o fato de acompanhar seus pais ao terreiro o auxiliou a conhecer as estruturas da religião em meio às brincadeiras que fazia com as demais crianças do terreiro que frequentava.

Quando essa aproximação passa pelo campo do trabalho, ela ocorre via colegas que convidaram um ao outro para conhecer a casa que frequentavam, ou devido a uma expressão dita, em determinado momento, que chamou atenção dos sujeitos e despertou sua curiosidade, recebendo como resposta um convite: “[...] uma cliente me contratou para resolver uma situação de divórcio. No final da audiência, ela me segurou na minha mão... e disse que Xangô estava com ela... e me convidou pra ir no terreiro um dia.” (André, 42 anos, 13 anos no Candomblé).

Rodrigo foi apresentado ao Candomblé, por um colega de trabalho, que, ao lhe oferecer ajuda para conseguir um local para morar, o leva para o terreiro, pois precisava

passar por lá antes de levá-lo em casa, “[...] na hora dele sair da loja fomos pra Nova Iguaçu, pensei que estávamos indo pra casa dele, mas estávamos indo pra casa de santo. Aí foi meu primeiro contato.” (27 anos, 5 no Candomblé).

Dentre os entrevistados, a chegada ao Candomblé ocorre em meio a um processo de busca por novos espaços religiosos que não restringissem ou cerceassem suas singularidades e modos de ser, mas que tais singularidades fossem, para o contexto religioso, uma característica que os constituía e os tornava quem são. Portanto, a busca por esses espaços se dá frente ao reconhecimento de si enquanto homossexual e as “liberdades” que esse meio poderia lhes proporcionar frente a esse aspecto. Contudo, os entrevistados lidam com grupos de pessoas nesses espaços que não aceitam a sexualidade por eles assumida, como o anunciado no início desse tópico.

Para esses grupos de pessoas, há uma resistência em aceitar e respeitar a subjetividade do outro e, além disso, afirmam que há um ideal de masculinidade que deve ser seguido, com a finalidade de agradar a um parceiro/a, não abrindo possibilidade para a existência de outras formas de expressão das masculinidades, que não sejam as suas próprias ou seu referencial mais estreito e menos variado de expressões. Nota-se que há certa tolerância para com a identidade homossexual, desde que se atenda a normas estereotipadas, em que o relacionamento entre dois homens pode ser aceito desde que ambos sejam viris. Nessa ocasião, estávamos entrando no terreiro quando Renato ouviu: [...] não consigo entender como pode dentro do Candomblé ter pessoas assim. São jovens bonitos e que conseguiriam fácil um namorado ou namorada se não fosse tão escandaloso; ainda bem que aqui dentro se controlam um pouco. (conversas do cotidiano 3 – terreiro Nova Iguaçu). Diante disso, Renato questiona o grupo que estava sentado logo na entrada do terreiro: “Como assim se controlam ‘um pouco’? O que é ser ‘escandaloso’?!”. Por terem sido confrontados, os integrantes do grupo se dispersaram, sem dar nenhuma resposta audível a ele, mas era perceptível que murmuravam algo entre eles enquanto se retiravam.

Alguns membros do terreiro se aproximaram de mim, durante a pesquisa e, até saberem minha orientação sexual, sempre faziam comentários referentes à sexualidade de alguns membros do terreiro. Quase sempre esses comentários eram direcionados aos casais homossexuais, homens “escandalosos”, segundo eles. Em determinadas ocasiões, o santo regente, alvo de tais comentários, foi utilizado como forma de se exemplificar o motivo de agir da pessoa. Conforme comentou um integrante, do terreiro localizado em Nova Iguaçu, em uma de nossas conversas, ao longo das rotinas no terreiro: “É certo quando o cara chega no barracão e ele é de *Iansã*, pode ter certeza que é uma “bicha” que vai fazer de tudo pra

conquistar um *ogã*.” (conversas do cotidiano 4). Em outro momento, outro integrante afirmou que “[...] homem quando é de Oxum sai de perto, rebolam muito. Se der mole tu acorda na cama dele e nem sabe como.” (conversas do cotidiano 5).

Quando ouvi tais comentários, questionei o motivo de serem tão específicos, em relação às divindades que regiam a pessoa. As respostas me levaram a lembrar Birman (1995) sobre as molduras culturais. Um integrante do terreiro localizado em Nova Iguaçu falou sobre características de Orixás e os supostos efeitos dessas divindades sobre quem é possuído por elas: “Você é novo aqui, logo aprende a reconhecer certos comportamentos. *Iansã* é guerreira e para ficar com ela o cara tem que ser macho. E esses caras [gays], quando são de *Iansã* sempre correm atrás de um *ogã*, não só eles as mulheres também.” (Conversas do cotidiano 6; terreiro Nova Iguaçu, grifo nosso).

Há uma tentativa de se estabelecer uma ligação entre as características dos Orixás e as pessoas regidas por eles. *Iansã* é conhecida por ser mulher, guerreira, valente e astuta, tanto no campo de batalha como também em suas conquistas; *Oxum* é o arquétipo da feminilidade, artilosa, meiga, extremamente bela e utiliza do feminino para atingir seus objetivos portando ou não uma espada. Desta forma, os candomblecistas vinculam os arquétipos desses Orixás como forma de justificar e mascarar suas atitudes preconceituosas, colocando as pessoas gays em um campo marginal.

Mesmo frente a tais comentários, os sujeitos entrevistados nessa pesquisa, quando questionados diretamente se já sofreram alguma forma de discriminação nos terreiros, por conta de sua sexualidade, dizem que nunca foram alvos diretos de tais comentários, mas que já presenciaram ações e comentários homofóbicos no ambiente religioso. Renato afirmou que “nunca houve uma certa resistência das pessoas ou distrato a gente [ele o namorado] sempre foi muito bem tratado.” (30 anos, 2 anos no Candomblé). Já Jonas reforça essa percepção afirmando que “[...]em momento algum fizeram cara feia ou, pelo menos eu não vi nem ouvi, fizeram comentários maldosos.” (Jonas, 36 anos, 10 no Candomblé).

É importante ressaltar que, mesmo informando que nunca foram alvos diretos de comentários de cunho preconceituoso, os sujeitos reconhecem que tais comentários ocorrem em grupos isolados e, muito raramente, os alvos de tais comentários tomam ciência sobre esses acontecimentos. Jonas afirma que sabe que “da casa tem alguns comentários preconceituosos. Mas esses comentários não vão pra sala! Ficam mais pelos cantos, [...] já ouvi alguns comentários assim”. (36 anos, 10 no Candomblé). André afirma que já ouviu “piadas preconceituosas, comentários maldosos, às vezes até mesmo de alguém que é gay também.” (42 anos, 13 anos no Candomblé), e Paulo reproduz um comentário já ouvido em

relação a outro integrante do terreiro: “Ah, o fulano de Iemanjá é viado!” (PAULO, 30 anos, 17 no Candomblé).

As práticas preconceituosas são reconhecidas pelos sujeitos como vindas de grupos em particular, e esses grupos muito dificilmente expõem suas ideias abertamente, concentram suas opiniões dentro de seus círculos e, somente quando alguém não concorda com o comentário, que se toma conhecimento sobre o fato e providências são tomadas, tanto pelos sujeitos como pelos dirigentes dos terreiros.

Aqui quando essas coisas acontecem, a gente toma providências, para que isso não volte a ocorrer. Mas eu não estou em todos os lugares sempre,, então fica difícil saber disso; até porque às vezes o filho de santo, quando sofre algo assim, nem conta pra alguém, mas, quando a gente sabe de algo, sempre conversamos com quem fez o comentário e disciplinamos. Seja proibindo de frequentar o terreiro durante um tempo ou expulsando quando a conversa não resolve [...]. (Mãe de santo, terreiro em São João de Meriti).

[...] buscamos conversar com todos sobre esse tipo de coisa, mas, como tem muita gente, é difícil policiar todos. E tem terreiro que o próprio dirigente aceita e faz esse tipo de coisa, o que faz com que as pessoas até abandonem o Candomblé. (Pai de santo, terreiro em Nova Iguaçu).

As práticas preconceituosas tentam ser combatidas, quando os dirigentes e os mais velhos de santo tomam conhecimento, mas o círculo de pessoas que promove tais agressões fica restrito a determinadas pessoas dentro do terreiro, o que torna difícil a elaboração de uma estratégia efetiva de combate a tal prática. Mesmo diante de tais fatos, os sujeitos acreditam que o Candomblé, é um local de acolhimento e em que podem expressar sua sexualidade de modo que ela não seja atacada ou viole algum espectro do sistema religioso, ao qual estão inseridos.

Uma aceitação transparente [...] Eu falo transparente, ou verdadeira, porque não adianta você ir a um local que diz que te aceita, te ama e no fundo não é uma realidade. Não adianta [...] como eu já vi, no centro espírita que eu frequentava, chegar uma transsexual e ela ser tratada com se ela tivesse que pôr roupas masculinas. Então, assim: “Ah! nós te amamos nós te aceitamos, mas [...]” e no Candomblé eu não vi isso, pelo menos pelos lugares que passei. (Renato, 30 anos, 2 anos no Candomblé)

Porque, como eu disse, as pessoas fazem esses comentários, mas é uma coisa isolada. Às vezes você nem fica sabendo disso, e você não é excluído, por conta da sua sexualidade, de uma conversa ou algo assim. Então, acredito que, mesmo com todas as problemáticas que se tem, seria mais fácil de eu ter uma aceitação própria. (André, 42 anos, 13 de Candomblé)

Mesmo o Candomblé se constituindo a partir de uma lógica ou um conjunto de valores, preceitos e concepções de mundo que não concebem a homossexualidade como algo a ser combatido ou condenado, encontramos práticas - observadas e narradas pelos entrevistados - que reproduzem preconceitos. E os preconceitos se revelam especialmente

quando são homens gays e afeminados, pois esses fogem do padrão de masculinidade viril demandado ao homem. A partir desse sistema de valores e percepções sobre modos de ser, reproduzem-se formas de opressões como em qualquer outro ambiente social, pois os sujeitos que constituem esse espaço constroem percursos sociais que ultrapassam os muros do ambiente ritual do Candomblé e trazem consigo, assim como também levam, aprendizados para todas as esferas sociais, reproduzem discursos e práticas de todos os meios pelos quais transitam.

Ao contrário do que Landes (1962) apontava, sobre a construção da relação entre a sexualidade de homens e ser possuído por Orixá – o que indicaria a inclinação do homem a ser penetrado e, portanto, a ser homossexual –, não parece haver, nas representações percebidas ao longo das observações e nas entrevistas com os participantes da pesquisa, uma ligação entre sexualidade e incorporação. Nem mesmo a ideia de que o Orixá pode incidir ou influenciar a orientação sexual de alguém.

Os Orixás não mudam opção sexual de uma pessoa só por ela ser de um santo feminino, ou masculino, nem por ele ser rodante [pessoa que entra em estado de transe]. Ela é assim e ponto, mas sempre tem apelidos por conta disso, e não importa se o cara gosta de homem ou mulher. Se o cara é hetero, mas é de *Iansã* e a gente tem intimidade com ele, ele pode receber um apelido de borboleta³⁶. (conversas do cotidiano 7, São João de Meriti, grifo nosso.)

Atualmente, a ligação entre pessoa e Orixá é vista muito mais no campo das ligações de personalidade ou arquétipos do que como indicativo da orientação sexual dos filhos de santo. Essa forma de entender a conexão entre divindade e pessoa vai ao encontro da visão de Bascon (1951). Bascon indicava que a relação entre pessoa e Orixá estava mais ligada às relações pessoais entre divindade e seus protegidos, colocando-os em posições de destaque frente à comunidade religiosa ou privando-os de alcançar tal posição. Contudo, não haveria influência sobre a orientação sexual de seus protegidos, sendo esse aspecto entendido como um componente singular do indivíduo.

Mesmo diante desse cenário, em que singularidades e sexualidades podem se tornar alvo de ataques preconceituosos, os entrevistados na pesquisa reconhecem aspectos positivos entre a maioria dos membros da casa com quem estabelecem algum tipo de contato. Seja na recepção, ao chegarem pela primeira vez no local, ou pelas relações de amizade que vão estabelecendo durante sua permanência na casa.

³⁶ Em um dos *itans* de *Iansã* ela se transforma e borboleta. Para ver mais sobre: <http://awure.jor.br/home/por-que-o-ya-se-transforma-em-borboleta-e-esta-associada-a-esta/>.

Fui super bem recebido. O que eu percebo é que esses lugares são muito acolhedores. Por ter muito preconceito sobre a religião, as pessoas tentam receber os que chegam da melhor maneira possível [...] É a religião que mais acolhe os homossexuais e os aceita, sem se importar com quem eles beijam sabe?! Você não vê isso no meio evangélico. O Candomblé é mal visto pelas pessoas desde que chegou aqui né?![...] as pessoas o associam ao mal, e essas pessoas [gays] só querem um lugar para se conectar com o sagrado. E os candomblecistas acabam acolhendo [...] Devia ser assim em todas as religiões. Mas eu também acho que é por conta do cristianismo, essa coisa de bem e mal; no Candomblé você não tem isso. (Jonas, 36 anos, 10 no Candomblé, grifo nosso)

Entrou aqui vai ser bem recebido. Não tem nada a ver com se é verde ou se é vermelho. Se tá aqui é porque tá precisando de um conforto e a gente tenta, na medida do possível, dar esse conforto. Na forma de um abraço, um sorriso, pra pessoa sentir que ela é bem vinda em algum lugar. (Paulo 30 anos, 17 no Candomblé)

Eu contei pra ela a situação toda [ter saído de casa por conta da sexualidade] e ela me disse que ali isso não importava. E perguntou se eu gostaria de ir conhecendo a casa pra ver o que dava. [Eu] disse que sim e comecei a frequentar sem muita regularidade, mas fui gostando, fazendo amizade com todo mundo e curtindo estar ali. (Rodrigo, 27 anos, 5 no Candomblé, grifo nosso)

O acolhimento e a “aceitação” são apontados como sendo um importante fator para permanecerem nesses espaços, mesmo com todas as contradições que possam surgir de alguns grupos dentro da própria estrutura religiosa. Quando questionado sobre qual a potencialidade que o Candomblé lhe oferecia frente às demais religiões pelas quais passou Renato, responde que para ele é a questão da aceitação: “[...] uma aceitação transparente.” (30 anos, 2 anos no Candomblé). Nesse mesmo sentido, outros entrevistados fazem alguns apontamentos sobre essa aceitação em outras religiões.

É o que eu acho desagradável no ensinamento das igrejas, as pessoas pregam: “venha como está! Deus não liga pra o que você faz”. Mas elas ligam, por conta do que tá escrito na Bíblia, ou seja, esse Deus liga pro que eu faço. E esse Deus acaba sendo um reflexo das pessoas que estão nessas igrejas. E, no Candomblé, você também tem algumas pessoas que ficam assim, viram a cara, ou fazem comentários, mas, no geral é ao contrário, são poucos que agem dessa forma. (Jonas, 36 anos, 10 no Candomblé).

Podemos entender esse acolhimento como sendo uma forma de aproximação das pessoas ao Candomblé, buscando romper com alguns estereótipos apregoados por outros contextos religiosos. Esses sujeitos passaram por situações em que foram obrigados a ocultar suas sexualidades dos demais, por temer reações negativas, em função dos dogmas da religião em que estavam, para Jonas “[...] era uma sensação muito desagradável, você ser o que você não é! Tentar aparentar ser alguma coisa que você não é! Ter que fingir! Eu me sentia um pouco frustrado pela situação.” (36 anos, 10 no Candomblé). Estar nos espaços do Candomblé proporcionou a eles uma sensação de liberdade, pois a estrutura religiosa já não os oprimia,

ainda que encontrem situações em que a opressão se evidenciava e tiveram que encontrar formas e estratégias para enfrentar tais situações, quando essas se evidenciaram.

Esse contexto de liberdade, de poder vivenciar sua sexualidade sem a necessidade de ocultá-la de sua comunidade religiosa, por receio de repressão, não está, contudo, livre de tensões e conflitos igualmente relativos à sexualidade, como já se viu no item anterior deste capítulo. Os sujeitos não se encontram totalmente livres de ataques a suas subjetividades e frente a isso elaboram formas de combater tais ações quando se evidenciam, seja diretamente contra eles ou contra outros de mesma orientação sexual. Essas estratégias não partem somente dos praticantes entrevistados, mas também dos dirigentes dos terreiros e dos *Oyês*, em alguns casos.

Outro fator que também chama atenção para que esses sujeitos se aproximem do Candomblé se refere aos aspectos “teatrais” que encontramos nos rituais abertos como, por exemplo, o ato de se vestir os Orixás, as danças, músicas e a forma de se preparar o terreiro para as festas. A aproximação, a partir desse ato, pode ser entendida como uma tática de escolha, por causa da distinção dos aspectos ritualísticos do Candomblé, frente às outras religiões, pode ser compreendido, em um primeiro momento, como um local aberto a acolher as distinções individuais, pois, por meio das danças e roupas dos Orixás, evidenciam-se a pluralidade de saberes e modos de ser e estar no mundo.

Renato narra um pouco sobre suas primeiras experiências no Candomblé e nelas notamos essa aproximação para com a experiência visual, os aspectos performáticos dos corpos, produzindo suas marcas no mundo como evidenciado por Careri (2013). Renato diz “[...] minhas experiências foram maravilhosas e tudo que eu vi até hoje foi muito bonito sabe? [...] tanto no visual, em como a casa e o terreiro se apresenta, como nos próprios rituais, eu achei lindo.” (30 anos, 2 anos no Candomblé). Renato seguiu dizendo que gostou muito do ambiente, da energia do lugar e das danças ritualísticas. Portanto, foi assim que começou a buscar mais informações sobre a história dos Orixás e dos cultos africanos. E ainda continua:

Uma coisa que me chamou muito atenção foram as danças, a forma com que se vestem os Orixás. Não Importa se é um homem ou uma mulher, mas, sim, se leva em consideração o orixá que a pessoa está recebendo né? [...] se é um homem. mas ele está recebendo um Orixá feminino e vai se vestir com as roupas próprias daquele Orixá. (Renato, 30 anos, 2 anos Candomblé)

Os aspectos ritualísticos para Renato evidenciaram que aquele ambiente poderia ser diferente no modo como entende a sexualidade bem como as identidades de gênero, pois uma das coisas que lhe chamou a atenção foi o fato de as roupas dos Orixás, em alguns casos, não seguirem os códigos de vestimentas, levando em consideração o sexo da pessoa que está em

transe, mas a divindade que se apossou daquele corpo. Já para Jonas e André, as músicas e as danças foram os elementos que mais atraíram sua atenção: “[...] quando os tambores batem parece que despertou alguma coisa dentro de mim.” (André, 42 anos, 13 anos no Candomblé). De acordo com os depoimentos, entendemos que as danças, as músicas e a forma de vestir os Orixás são aspectos artísticos como Fry (1982) evidencia. Esses aspectos são os que fazem com que as pessoas se aproximem do Candomblé, por ele apresentar elementos dinâmicos e esteticamente agradáveis, que destoam do que é comumente encontrado em templos cristãos. Ao adentrarem nesses locais, os elementos estéticos são acionados como campo de possibilidades, pois evidenciam possibilidades distintas das, até então, acessadas pelos sujeitos.

Como dito anteriormente, os entrevistados para essa pesquisa disseram nunca terem sido vítimas diretas de ataques homofóbicos nos terreiros, mas todos reconhecem que tais ações ocorrem nesses espaços; e podem se constituir de uma prática de exclusão de pessoas LGBTQIA+, adotada pelos líderes dos espaços bem como partindo de grupos isolados. Em ambos os terreiros, tal prática não parte de seus dirigentes, porém todos os entrevistados dizem que isso pode ocorrer em outros terreiros que seriam menos sérios ou de prestígio duvidoso, quando seus dirigentes estão envolvidos e restringem a associação de pessoas gays em suas casas de culto.

Sobre as ações que seu pai de santo toma, buscando diminuir ações preconceituosas, Jonas diz que há:

Conversa individualmente ou coletivamente. Porque, querendo ou não, a gente encontra pessoas preconceituosas em todos os lugares, mas o meu pai de santo tenta conversar pra poder diminuir isso nas pessoas [...] Ele fala que a gente não pode julgar ninguém, que antes de falar mal de alguma coisa, de alguém, que temos de olhar pra dentro de nós e nos perguntar do porquê tal coisa nos incomoda. (Jonas, 36 anos, 10 anos no Candomblé)

Seu pai de santo é heterossexual e sempre conta:

[...] coisas que os irmãos de santo dele, que eram gays, desabafavam com ele durante a feitura [...] E desde que eu passei a ter mais contato com ele, sempre ouvi dizer que na casa dele não era pra acontecer as coisas que ele vivenciou, quando jovem no Candomblé, que a casa de santo dele era pra todos que quisessem estar ali, não importa quem fosse. (Jonas, 36 anos, 10 anos no Candomblé)

Jonas diz ainda que, para ilustrar o motivo de não haver tais ações homofóbicas em seu terreiro, ele utiliza *itãs* para exemplificar assuntos relacionados à sexualidade. “Tem uma história dos Orixás que ele conta pra explicar temas relacionados à sexualidade [...]” (Jonas, 36 anos, 10 anos no Candomblé); se referindo ao *itãn* que sugere um envolvimento amoroso

entre dois Orixás masculinos. Sobre os *itans* que conhece, Jonas ainda diz que: “[...]então quando a gente conversa sobre alguma coisa ligada à sexualidade, eu nunca vi nenhum itan se referir à sexualidade, seja ela qual for, de forma negativa.” (Jonas, 36 anos, 10 anos no Candomblé).

No terreiro em São João de Meriti, a mãe de santo não realiza tais conversas, contudo os membros mais velhos ou ocupantes de postos hierárquicos altos buscam estar presentes nas rodas de conversa e, quando percebem alguma atitude que reproduza algum aspecto preconceituoso, repreendem o autor da ação. “Aqui dentro não tem lugar pra isso. Se você pensa assim pega suas coisas e pode procurar outro lugar!” (Conversas do cotidiano 8). Tal repreensão ocorreu durante uma discussão em que se apontava que em outra casa tem muitos “viados”, diferente dali.

Contudo, como os sujeitos alvos se manifestam frente a tais comportamentos? Entre os entrevistados, o comportamento assumido frente a tais ações é bem variado. Todos narram que vivenciaram, ou ouviram, atitudes preconceituosas, mas que essas nunca foram dirigidas a eles. Contudo, em certos momentos da entrevista, parece haver distorções quanto a serem alvos ou não de tais ataques. Como podemos notar nas falas a seguir: “Já! várias vezes. Não digo em relação a mim diretamente [...]. Eu acho que isso tem em todo lugar. É difícil não encontrar com um ou outro que faça esse tipo de coisa.” (André; 42, 13 anos no Candomblé). “Às vezes umas piadinhas pelos cantos, por mais que tentassem evitar, a gente sempre acabava ouvindo alguma coisa. Mas eu ignorava, porque as pessoas que são importantes pra mim não eram quem estava fazendo esses comentários”. (Paulo; 30 anos, 17 anos no Candomblé).

Já tive a oportunidade, o prazer e o desprazer de lidar com dirigentes de casas que eram tranquilos e outros que eram homofóbicos disfarçados. Cansei de lidar com homofóbicos disfarçados. Eles tentavam justificar certos comportamentos ruins deles, com passagens ou direcionamentos que atendiam aos seus interesses. Então, assim, depende muito da casa, depende muito é [...] tem dirigentes que aceitam essas questões numa boa, que são mais mente aberta. E tem uma galera [...] mais conservadora, é muito complicado. (Renato; 30 anos, 2 anos no Candomblé)

Como podemos observar, Renato já lidou com pessoas preconceituosas diretamente. Já André, ao ser questionado se já foi vítima de alguma ação homofóbica no terreiro, concorda e, posteriormente, diz que não foi diretamente com ele. Paulo revela que tenta se esquivar de tais comentários e sempre ouve “piadinhas”. Dessa maneira, entendemos que a homofobia está presente na vida religiosa de todos os sujeitos. Entretanto, há certo acanhamento em se revelar que foi alvo direto de tal atitude, o que me leva a crer que, mesmo estando em um ambiente aparentemente mais “acolhedor” a suas singularidades, esses sujeitos se recusam a narrar suas

próprias histórias não por medo de revelar seus agressores, mas como uma forma de se preservarem e de rememorar o ocorrido, buscando se esquivar de temas que sejam íntimos, pois o autor de tal atitude pode ainda estar presente no meio religioso. Além disso, a não revelação das violências simbólicas sofridas busca assegurar coerência, não apenas ao discurso, mas também a uma percepção concreta, em relação à narrativa de que o Candomblé é lugar de maior liberdade e garantias ao direito de ser o que se é. Revelar ser alvo de ações preconceituosas poderia colocar em xeque, aos ouvidos de qualquer interlocutor, a narrativa de maior liberdade. Entende-se que os lugares e as relações são sempre carregadas de contradições, mas o desejo de garantir integridade para si mesmo, coerência aos discursos e narrativas fazem com que se oculte fatos que revelem tais contradições.

As táticas que os sujeitos realizam para afirmarem seu lugar nesse ambiente religioso, são variadas. Jonas não relata nenhum acontecimento direto para com ele, mas sempre menciona que homens mais afeminados podem se tornar alvos de comentários preconceituosos. Sua postura frente aos comentários mostrou-se na rotina da casa, com certo incômodo, porém ele não busca um embate com as pessoas que os realizam, preferindo se afastar e permanecer em silêncio. Contudo, sempre se abre sobre esses acontecimentos, com seu companheiro Renato que, apesar de ser recém-chegado, estabelece uma relação distinta, quando presencia tais comentários, buscando explicar que o uso de algumas expressões pode ser encarado como machistas, homofóbicos e reproduzir outros tipos de opressões. Renato realiza tal movimento como um reflexo de sua formação. Por ter pertencido ao grupo de diversidade sexual de sua universidade, mostra domínio sobre as práticas de abordar e conduzir uma conversa, com a finalidade de elucidar suas ideias frente a tais comentários. Contudo, também realiza um embate mais direto, quando nota que a fala foi carregada de preconceitos, com a finalidade de ferir alguém. Sendo novo na casa, Renato busca sempre aprender sobre os preceitos que permeiam a religião, procurando sempre estar em contato com os membros que se mostram dispostos a ensiná-lo. Nesse movimento, também acaba por transmitir seus conhecimentos sobre questões sociais, botânicas e zoológicas estabelecendo um sistema de trocas de conhecimentos com todos à sua volta. Entretanto, os ensinamentos de Renato, quando dirigidos como uma tentativa de modificação da rotina do terreiro, em conversas informais, não surtiram muito efeito. Creio que isso ocorria, pois era recém chegado ao local, o que, na estrutura hierárquica, faz com que suas opiniões não sejam plenamente transformadas em ações, frustrando-o em certas ocasiões. Renato diz “poxa, parece que não adianta falar com algumas pessoas, sempre repetem a mesma coisa. Não entendem que homossexualismo não existe!” (30 anos, 2 anos no Candomblé).

Nesse aspecto, Jonas tem maior poder de influência, mas, por preferir se afastar, quando situações de preconceito acontecem, acaba não incidindo na promoção de transformações, pois Jonas não gosta de criar embates sobre assuntos polêmicos. Portanto, opta a se abrir, sobre tais temas, com pessoas que já possuem melhor entendimento sobre as questões de sexualidade e que fazem parte de seu círculo de amizades dentro do terreiro.

André, quando presencia algo, busca conversar, mas não vê muita efetividade em tal ação: “Eu chego e tento conversar, mas acho que não adianta” (42 anos, 13 anos no Candomblé). Para ele, estabelecer diálogo não causa mudança se a pessoa não estiver disposta a entender que há um problema em se reproduzir determinados conceitos e falas. Porém, enxerga que há uma diversidade de pessoas no Candomblé e que se tivesse contato com essa diversidade, desde pequeno, conseguiria lidar melhor com aspectos de sua sexualidade.

Olha, se eu tivesse crescido no Candomblé, eu acho que teria lidado melhor com esse aspecto, porque, como você tem o contato muito frequente com as pessoas, é uma diversidade muito grande [...]. Sem falar que no Candomblé você não tem alguma coisa que diga que você vai por inferno, por ser assim ou assado, na realidade, nem inferno existe na tradição do Candomblé; então, eu acho que nesse aspecto eu teria uma sensação de aceitação comigo mesmo muito maior. (André, 42 anos, 13 anos no Candomblé)

Mas ele reconhece que há uma problemática quanto à aceitação de uma identidade homossexual, mas vê essa questão como sendo um fator isolado, promovido por um pequeno grupo de pessoas. “Sim, porque como eu disse as pessoas fazem esses comentários, mas é uma coisa isolada. Às vezes você nem fica sabendo disso, e você não é excluído por conta da sua sexualidade de uma conversa ou algo assim” (André, 42 anos, 13 anos no Candomblé). Assim como Jonas, André opta por não confrontar, quando se depara com uma atitude que discorda e apenas dialoga com as pessoas das quais é próximo.

No caso de Paulo, ele busca dialogar com as pessoas, quando nota determinados aspectos nas falas, reconhecendo que pode resolver, se houver um diálogo direto sobre o assunto; mas aponta que só pensa dessa forma atualmente, pois, de início, optava por ignorar quando algo acontecia.

Eu ignorava, porque as pessoas que são importantes pra mim não eram quem estava fazendo esses comentários, então eu ligava [...]. Aqui em casa ela [mãe de santo] não gosta quando acontece essas coisas, chama atenção. Ela ou um outro mais velho que fica sabendo [...]. Mas eu sinto falta de uma conversa sobre isso. Às vezes você percebe que é só ignorância da pessoa, então uma conversa pode resolver. Eu só penso assim há pouco tempo, porque antes eu só ignorava mesmo.” (Paulo, 30 anos, 17 anos no Candomblé, grifo nosso)

Já Rodrigo diz que “[...] sempre tem aquilo de que *ogã* tem que ser macho, pegador de mulher, beber e tals. Mas quando vem com esse papinho eu mando logo calar a boca”. Nesse

sentido, como apontado por Landes (1967), os *ogãs* ocupam um posto hierárquico alto que está ligado, historicamente, à proteção dos terreiros durante as batidas policiais. A fala de Rodrigo revela o estereótipo do “macho” como ideal, pelo fato de Rodrigo ser gay, alguns membros do terreiro fazem piadas homofóbicas e, para evitar atritos, procura se manter afastado de algumas pessoas na rotina do terreiro. Para ele, o terreiro é um local de possibilidades que você pode optar por jogar com as pessoas ou não: “O que vale aqui é o que você vai fazer com as cartas que você tem na mão. Se você decidiu queimá-las pra fazer uma fogueira então faça. Se você quiser jogar o jogo com todo mundo, então jogue.” (Rodrigo, 27 anos, 5 no Candomblé).

Rodrigo não entra em muitos conflitos no terreiro, mas está sempre em diálogo com os mais velhos. Quando se reúne em um grupo, sempre expõe suas ideias sobre os temas debatidos, procurando abordar as questões de modo com que todos entendam. Em uma conversa, em que o tema sexualidade surgiu, ele buscou contar um pouco sobre si, não com a finalidade de se apresentar, mas de evidenciar que o local não é para reproduzir preconceitos, busca sempre afirmar como foi libertador para ele, em sua trajetória, ter entrado em contato com o Candomblé e como aquele espaço o auxiliou a se entender e se aceitar. Por sua posição no terreiro, todos o ouvem atentamente quando está presente, mesmo assim comentários sobre ocupar o cargo de *ogã* e ser gay sempre surgem e, quando ele está presente, busca retirar essas visões dos que o fazem.

Lucas, ao dizer sobre como as pessoas reproduzem discursos preconceituosos, referindo-se a um evento passado, faz um comparativo entre mercadorias e pessoas:

Os que fazem essa separação tratam as pessoas como mercadorias na prateleira, todas têm que ter um rótulo com as informações de como elas são; só que ninguém é assim. A gente muda todo dia, hoje eu penso de uma forma, amanhã pode ser que isso mude, e tudo bem, todos temos esse direito de mudar. Mas algumas pessoas acreditam que tudo deve seguir de uma só forma e é aí que tudo começa a dar ruim, porque quem disse que tem que ser todo mundo igual? Gostar das mesmas coisas? O Candomblé e a Umbanda dão mais liberdade pra você ser quem você é, ou quer ser. O que a gente cultua aqui são as forças da natureza. Você já tentou falar para o fogo ser água? Não vai acontecer. Assim como essas forças são livres, nós também somos, o fogo pode estar muito quente, com as chamas altas, ou pode estar um pouco mais brando, com as chamas mais fracas, mas sempre vai ser fogo. Ele não mudou a sua essência, apenas se adaptou a uma situação. Com a gente é a mesma coisa, a gente muda a toda hora, mas a nossa essência permanece. (Lucas, 32 anos, 15 no Candomblé)

Lucas se refere às possibilidades de transformação que o Candomblé oferece às pessoas. Em sua visão, as pessoas que reproduzem esses discursos podem mudar se assim desejarem. Nesse ponto, retomo a ideia de Hall (2006) a qual afirma que as identidades sofrem um constante intercâmbio com os mundos culturais que a rodeiam, estabelecendo,

assim, a possibilidade de haver diálogo entre núcleo formador do sujeito e as realidades que se apresentam a esse como possibilidades para compor sua identidade frente às transformações que o ambiente social propicia.

Assim como a religião se adaptou a uma nova realidade, todas as pessoas podem realizar o mesmo movimento de mudança. Lucas chama atenção para a necessidade de querer:

O meu pai de santo tenta combater essas coisas quando acontece. Mas é aquilo, se faz parte da essência da pessoa ser preconceituosa só ele pode querer mudar. Não adianta falar, ela tem que querer mudar. Mas aqui no terreiro sempre tem alguma coisa ou outra por conta disso. (Lucas, 32 anos, 15 anos no Candomblé).

Lucas, por entender que as pessoas precisam querer mudar, não realiza conversas ou confrontos com as pessoas que promovem discursos homofóbicos ou similares. Ele busca acolher, em seu meio, as pessoas que são alvos desses discursos.

Eu cheguei e tirei a pessoa de perto e aconselhei ela a não dar bola pra essas pessoas. E entrosei ela com as pessoas que estão sempre comigo no terreiro que não fazem esse tipo de coisa. Mas as pessoas que falam eu nem dou bola e passo a ignorar no meu dia-a-dia no terreiro. (Lucas, 32 anos, 15 anos no Candomblé)

Ele prefere acolher e aconselhar a pessoa vítima de tal ato do que confrontar o agressor, pois, conforme Lucas, as pessoas que promovem tais ataques não querem mudar sua forma de ver o mundo e ele prefere ignorar essas pessoas. São táticas diferentes que, nas palavras de Lucas, “[...] se adaptam às diferentes realidades [...]” (32 anos, 15 anos no Candomblé). Essas táticas garantem a esses sujeitos a permanência nesses espaços e, por meio de um movimento silencioso, promovem aproximação de uma diversidade de pessoas, em um local, fazendo com que as agressões homofóbicas não reflitam a realidade do todo socioreligioso em que esses sujeitos estão inseridos, o que garante-lhes a possibilidade de estar em um templo religioso onde suas subjetividades são acolhidas, pelos dogmas que regem a religião e também por grande parte da sociedade que compõe esse ambiente. Portanto, estando as ações preconceituosas restritas a grupos pontuais, ou indivíduos, que não refletem a realidade que esses sujeitos encontram em outros ambientes religiosos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse trabalho, abordamos pontos históricos importantes tanto para a constituição do Candomblé quanto para os estudos de gênero e sexualidades, que foram questões centrais para a pesquisa. Ao observarmos as considerações abordadas por Landes (2002), Fry (1982), Rio (1976) e outros pesquisadores do campo, notamos que suas posições frente ao tema ora caminham em concordância e ora divergem em diferentes pontos. É importante considerar que tais movimentos ocorrem, pois os estudos aqui apresentados não representam a realidade total dos cultos afro-brasileiros. Há modos diferentes de realização desses cultos, em diferentes regiões do Brasil, e, até mesmo em uma mesma cidade, as lógicas operacionais que movem esses cultos podem se distinguir.

As informações coletadas por meio do campo e dos estudos realizados anteriormente possibilitaram estabelecer articulações significativas entre sexualidades e religiões afro-brasileiras. Tal movimento se tornou possível porque pais e mães de santo deram espaço para estar nesses locais e também os filhos de santo concordaram em contar um pouco de seus percursos religiosos e as possibilidades que encontraram em cada um dos passos que desenvolveram até o presente momento. Estar em campo, não somente em dias de festas, mas participando da rotina dos terreiros, permitiu compreender as lógicas sociais que operam nesses espaços e como os sujeitos são atravessados por elas.

Nesses espaços, há uma constante disputa por poder que ocorrem entre a tradição e o moderno. Os autores utilizados, para o embasamento teórico, nos apresentam essas disputas e a adesão de homossexuais nesses cultos, dando uma percepção sobre diferentes lógicas e enfoques. Diante disso, é apresentado uma vasta diversidade de explicações a respeito da vinculação de homossexuais a esses espaços, apoiando-se em diferentes bases. Seja pelos aspectos estéticos e artísticos, que podem se apresentar, por exemplo, durante as festividades aos Orixás, ou pela a possessão ritual como forma de “atestar” a (homos)sexualidade masculina e sexualidade mítica como alicerce para as identidades sexuais. Dessa forma, a inexistência da noção de pecado (bem/mal), que garante maior liberdade moral e sexual frente às condutas pessoais, é um fato apontado pela literatura utilizada e confirmada pelos sujeitos entrevistados.

Landes (2002) faz apontamentos de que é nos Candomblés baianos mais antigos, os quais predominam o matriarcado, e a filiação de homens nesses espaços, era apenas permitida se esses fossem “passivos” e “femininos”. Esses seriam os únicos aptos a tratar dos Orixás, ao passo que os “homens mesmos” eram tidos como ato blasfemo para com as divindades. Ademais, Ribeiro (1969) se refere aos homossexuais que praticavam as religiões africanas no

Recife como sexualmente “desviante”, referindo-se ao padrão sexual dominante na sociedade brasileira da época. Considerava os fiéis com quem teve contato como desajustados sexuais, associando, inclusive, à homossexualidade a causas psicológicas, comportamentais e sociais, afirmando que os homens homossexuais eram estigmatizados dessa forma, por estabelecerem uma identificação com os deuses femininos, por exibirem maneirismos femininos ou ainda por ausência feminina em seu convívio.

Não é novidade que os cultos afro-brasileiros eram colocados em condição marginal, durante as primeiras décadas do século passado, e julgados pela sociedade em geral como sendo cultos libertinos, locais de prostituição e malandragem. Os cultos de matriz africana ou afro-brasileiros eram tidos como clandestinos perante a lei vigente da época, consequentemente perseguidos pela polícia. Acoplado a essa situação, a homossexualidade era classificada como doença, recebendo aval dos órgãos oficiais de saúde, sendo que essa definição caiu após a abertura política de 1985. É importante ressaltar que essa ideia ainda repercute no imaginário de alguns setores da sociedade. Landes (2002) e Ribeiro (1969) interpretam, de modo distorcido e tendencioso, o fenômeno que investigaram e suas conclusões se pautaram em valores morais da época, que atualmente ainda encontram espaço em diversos setores da sociedade. Nesse sentido, foi possível observar, no decorrer desse trabalho, essas ocorrências dentro dos espaços das comunidades de terreiro, evidenciando que os cultos afro-brasileiros, mesmo que vindos de grupos pontuais, reproduzem em seus espaços padrões normativos e morais.

Sendo construída culturalmente e historicamente, a homossexualidade se mostra muito anterior à criação e o estabelecimento de instituições religiosas, sejam afro-brasileiras ou não. Além disso, observamos que estratégias são criadas para a convivência diária, possibilitando aos homossexuais agenciar tanto o cotidiano religioso como fora dele. Dessa maneira, entendemos que a mitologia, os arquétipos dos orixás, a criação de categorias sexuais míticas, as estéticas das festas, danças, ritmos rituais, roupas e adereços dos Orixás garantem uma experiência única para todos os envolvidos, o que não ocorre com a mesma intensidade em outras designações religiosas.

Os sujeitos candomblecistas se constituem por meio de valores estabelecidos, ao longo de séculos da história humana, mas se fundamentam em tempos imemoráveis se analisados como valores ancestrais, para além dos valores presentes na modernidade, empregando em suas narrativas argumentos que transitam por diferentes formas de pensar, criando conflitos que ameaçam alguns aspectos sociais apresentados pelos próprios sujeitos, em suas interações sociais, dentro dos terreiros. Essas formas de pensar podem apresentar argumentos ou versões míticas sobre determinado aspecto social, e são revestidas de códigos de poder,

com influências vinculadas aos princípios cristãos, os quais sustentam a hierarquização entre sexo e gênero, vinculando as experiências dos sujeitos homossexuais como subalternas, quando esses são afeminados.

Contudo, deve-se considerar a autonomia que cada sacerdote tem sobre seu terreiro, estabelecendo formas diretas, a partir de conversas, quando há ocorrência de casos de que tomam conhecimento, ou indiretas, deixando a cargo dos mais velhos de santo estabelecer esse diálogo para com os envolvidos em tais ações. Dentro dos diálogos apresentados, notamos que há uma expectativa para que cada ator social (homem/mulher) desenvolva os papéis sociais esperados frente ao sexo que lhe é designado. Ou seja, é esperado que homens se enquadrem dentro de estereótipos ligados ao “macho”, à virilidade, não sendo visto com agrado quando esse não evidencia os comportamentos que lhe são socialmente esperados, principalmente, quando esse se encontra em uma posição hierárquica que historicamente reproduziu esses comportamentos, como é o caso do *ogã*. Portanto, essas situações levam assim como apontado pelos sujeitos entrevistados, que alguns pais/mãe de santo instituem regras que coíbam ou dificultem a expressão de sexualidades “desviantes” em suas casas de culto.

Nesse contexto, apesar de reconhecer que dentro dos terreiros ocorrem atos preconceituosos, em relação a sexualidades desviantes ou não heteronormativas, há dificuldade em se estabelecer um diálogo franco quanto ao tema, pois ele se restringe aos grupos específicos e não há uma postura socialmente aberta frente ao tema. Diante disso, há o reconhecimento da existência de tais práticas, dentro do ambiente ritual, mas essa é debatida somente entre aqueles que promovem tais práticas e aos seus opositores. Por consequência, criou-se uma imagem ou uma representação de que os espaços do Candomblé são absolutamente abertos e despossuídos de qualquer tipo de preconceito relativo às orientações sexuais de seus praticantes. Contudo, foram coletadas diversas narrativas e observados diversos momentos em que preconceitos direcionados aos homossexuais se revelaram por parte de praticantes do Candomblé. Portanto, entendemos que, ao não se realizar diálogo aberto e abrangente sobre as expressões desses preconceitos, torna-se mais difícil, ou ao menos mais demorado, o processo de enfrentamento e superação de tais preconceitos.

Não se pode constatar que a prática do preconceito aos homossexuais é explícita ou inexistente, pois os *itans* -histórias que ilustram uma situação- narram tais relações que não são diretamente sobre o tema, ficando abertos a interpretação de quem os conta e de quem os ouve. Além disso, também não se pode negar que esse preconceito se faz presente nesse meio, sendo que não se baseia nas estruturas religiosas, mas se institui como práticas de grupo de

pessoas que se vinculam a esses espaços; que promovem por meio de fofocas e cochichos pelos cantos do terreiro. Portanto, cada sujeito responsável por seus próprios atos.

Ainda que estejam claramente expressos, em narrativas, observações, tensões e conflitos, nas convivências entre sexualidades distintas nos terreiros, também é evidente, por meio dos seus depoimentos, que os participantes dessa pesquisa se sintam mais acolhidos e muito mais respeitados, em suas sexualidades, nos terreiros de Candomblé em relação às religiões cristãs que frequentaram anteriormente. Dos seis entrevistados, apenas um era “nativo” do Candomblé, levado ao terreiro pelos pais desde criança e tendo se iniciado ritualmente ainda na adolescência. Todos os demais entrevistados tiveram experiências em religiões cristãs – Católicas, Evangélicas, ou Kardecista – e contaram experiências de muito conflito entre princípios e práticas religiosas, que interpenetravam nas relações familiares e suas sexualidades em descoberta na adolescência e juventude. Portanto, entendemos que os conflitos e contradições dão vida e criam um ambiente de abertura de possibilidades de ser homossexual sem restrições programáticas da instituição religiosa. As pessoas homossexuais podem vivenciar suas sexualidades, sem a necessidade de estar em conflito direto com as bases religiosas que praticam, encontrando nesses ambientes a possibilidade de ser quem são e não ocultar isso de seu círculo social.

Para alguns dos homens participantes dessa pesquisa, a revelação da homossexualidade – para si próprios antes mesmo que para o mundo – significou rupturas com as religiões que praticavam e também rupturas familiares. Nesse sentido, observamos que a Igreja e família se articulam num arranjo que retroalimenta essas duas instituições e exclui sexualidades divergentes. Além disso, entendemos, a partir dos depoimentos dos entrevistados, que a igreja não tolera porque a família não o faz e vice versa. Para um dos entrevistados, a revelação de sua homossexualidade significou ruptura radical do convívio familiar e foi no Candomblé que encontrou abrigo, no sentido dos afetos que se realizariam em família e haviam se rompido. Os dois entrevistados que não experimentaram conflitos familiares maiores, em função de sua sexualidade, foram justamente aqueles cujas famílias já eram do Candomblé ou da família que já praticava um sincretismo religioso composta por experiências no catolicismo, na Umbanda e em tradições populares de benzimento.

As contradições encontradas nesses espaços se articulam para os sujeitos como possibilidades, pois se reconhecem códigos que possibilitam a abertura de fissuras que ampliem suas permanências nesses locais. Portanto, apresentando como campo criativo para a expressão de suas subjetividades frente à comunidade religiosa. Concluímos que essas possibilidades se apresentam pelas bases que fundamentam o Candomblé, a não existência de valores morais que permeiem as sexualidades dos sujeitos, permitindo que se estabeleçam

religiosamente, em um contexto social, sem a necessidade de ocultar sua sexualidade para se estar nesse local.

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, W. A concepção iorubá da personalidade humana. Tradução de Luiz L. Marins. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL PARA A NOÇÃO DE PESSOA NA ÁFRICA NEGRA, 1971, Paris. *Anais...* Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1981. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wande_abimbola__a_concep%C3%A7%C3%A3o_iorub%C3%A1_da_personalidade_humana.pdf>. Acesso em: 4 jun. 2019.

ALVES, N. Cultura e cotidiano escolar. *Rev. Bras. Educ.*, Rio de Janeiro, n. 23, p. 62-74, maio/ago. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782003000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 29 abr. 2019.

AUGRAS, M. A construção da pessoa no Candomblé. In: _____. *Psicologia e cultura*. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1995. p.55-79

BÂ, A. H. A. Tradição Viva. In: KI-ZERBO, J. (Edit.). *História geral da África I: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 168-212

BALANDIER, G. O sexual e o social. In: _____. *O contorno: poder e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p.33-58

BARRETTI FILHO, A. Òsòdì e Èsù, os Òrìsà Alakétu. In: BARRETTI FILHO, A. (Org.). *Dos Yorubá ao Candomblé Kétu: origens, tradições e continuidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. p.75-140.

BARROS, J. F. P. de.; TEIXEIRA, M. L. L. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, C. E. M. de. (Org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p.103-138.

BASCOM, W. R. Social Status, Wealth and Individual Differences among the Yoruba. *American Anthropologist*, Berkeley, v. 53, p. 490-505, 1951. Disponível em: <<https://escholarship.org/uc/item/8m2406fj>>. Acesso em: 22 abr. 2020.

BASTISDE, R. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BENISTE, J. *Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BENISTE, J. *Òrun – Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2014.

BERNARDO, T. *Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo*. São Paulo: Educ; Editora UNESP; Fapesp, 1998. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=ONr2CSPXiNwC&pg=PP1&hl=pt-BR&pg=PP1#v=onepage&q&f=true>>. Acesso em: 14 maio 2019.

BERNARDO, T. As religiões afro-brasileiras. In: TENÓRIO, W. (Org.). *O simbólico e o diabólico: dramas e tramas*. São Paulo: EDUC, 1999. p.48-82

BIAIS, Jean-Marc. As múltiplas faces de um monstro sagrado da antropologia. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 27 de outubro de 2001. p. 12-25.

BÍBLIA. A.T. Gênesis. Português. *Bíblia Sagrada*. 34. ed. São Paulo: Ed. Ave Maria, 1982. Cap. 1.

BIRMAN, P. *Fazer estilo, criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

BIRMAN, P. Relações de gênero, possessão e sexualidade. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 37-57, 1991. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73311991000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 07 jan. 2019.

BIRMAN, P. Identidade social e homossexualismo no Candomblé. *Relig. & Soc.*, Rio de Janeiro, vol. 12, n. 1, 1985.

BIRMAN, P. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403-414, maio/ago. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000200014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 07 jan. 2019.

BLOCH, O.; VON WATBURG, W. *Dictionnaire étymologique de la langue française*. 3ed Paris: PUF, 2018.

BORN, C. Gênero, trajetória de vida e biografia: desafios metodológicos e resultados empíricos. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 3, n. 5, p. 240-265, jan./jun. 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1517-45222001000100011&script=sci_abstract&tln g=pt>. Acesso em: 2 jan. 2019.

BOURDIEU, P. Modos de dominação. In: _____. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. 3. ed. Porto Alegre: Zouk, 2008. p. 191-219.

BOURDIEU, P. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BUTLER, J. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, G. L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p.151-167

CANDAU, J. *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

CARERI, F. *Walkscapes: o caminhar como prática estética*. São Paulo: Editora G. Gili, 2013.

CARNEIRO, É. *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Globo, 1950.

- CARNEIRO, É. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1978.
- CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano 1: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano 2: morar e cozinhar*. Campinas: Papirus, 1996
- CITELI, M. T. Fazendo diferenças: teorias sobre gênero, corpo e comportamento. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 131-145, 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2001000100007>. Acesso em: 8 ago. 2020.
- COSTA, J. F. *A face o verso: estudos sobre o homoerotismo II*. São Paulo: Ed. Escuta, 1995.
- COSTA, J. F. Introdução. In: COSTA, J. F. *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.
- DELORY-MOMBERGER, C. *A condição biográfica: ensaios sobre narrativa de si na modernidade avançada*. Tradução de Carlos Galvão Braga, Maria da Conceição Passeggi e Nelson Patriota. Natal: EDUFRN, 2012.
- DELORY-MOMBERGER, C. Abordagens metodológicas na a pesquisa biográfica. *Rev. Bras. Educ.*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 51, p. 523-538, set./dez. 2012. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rbedu/v17n51/02.pdf> >. Acesso em: 30 jul. 2020.
- DELORY-MOMBERGER, C. Narrativa de vida: origens religiosas, históricas e antropológicas. *Rev. Educ. Quest.*, Natal, v. 40, n. 26, p. 31-47, 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/view/4039>>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- DEMAZIERE, D.; DUBAR, C. (Org.). *L'insertion professionnelle des jeunes de bas niveau scolaire. Trajectories biographiques et contextes structurels*, CEREQ, document n° 91, Janvier, 1994.
- DOUGLAS, M. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- DUBAR, C. *A socialização: construção das identidades sociais e profissionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DUBAR, C. Trajetórias sociais e formas identitárias: alguns esclarecimentos conceituais e metodológicos. *Educ. & Soc.*, Campinas, v. 19, n. 62, p. 13-30, abr. 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73301998000100002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 13 maio 2020.
- ELIADE, M. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ELIADE, M. A estrutura dos mitos. In: ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2002. et préhistorieafricaine. Paris, JeuneAfrique/Unesco, 1980.
- ELER, Guilherme. O que é o pajubá, a linguagem criada pela comunidade LGBT. *Super Interessante*, São Paulo, [s.p.], 5 nov. 2008. Disponível em:

<<https://super.abril.com.br/cultura/o-que-e-o-pajuba-a-linguagem-criada-pela-comunidade-lgbt/>>. Acesso em: 28 ago. 2019.

FAUSTO-STERLING, A. Dualismos em duelo. *Cader. Pagu*, Campinas, n. 17-18, p. 9-79, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332002000100002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 4 abr. 2020.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade do saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRY, P. Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros. In: FRY, P. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 54-86.

FRY, P.; MACRAE, E. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

FRY, P.; MACRAE, E. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

GAMA, E. C. *Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este?* Trajetória de João da Goméia (1914-1971). 2012. 213 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012. Disponível em: <<https://www.historia.uff.br/stricto/td/1563.pdf>>. Acesso em: 26 set. 2020.

GARCIA, A.; SOUZA, E. M. de. Sexualidade e trabalho: estudo sobre a discriminação de homossexuais masculinos no setor bancário. *Rev. Adm. Públ. – RAP*, Rio de Janeiro, v. 44, n. 6, p. 1353-1377, nov./dez. 2010. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=241016589005>>. Acesso em: 25 nov. 2020.

GEERTZ, C. Ethos: visão de mundo e análise dos símbolos sagrados. In: GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1987.

GIMENO SACRISTÁN, J. *La transición a la educación secundaria*. Madrid: Morata, 1997.

GOLDMAN, M. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Relig. & Soc.*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985. Disponível em: <https://www.academia.edu/13330020/A_Constru%C3%A7%C3%A3o_Ritual_da_Pessoa_a_Possess%C3%A3o_no_Candombl%C3%A9>. Acesso em: 28 nov. 2020.

GROS, F. *Caminhar, uma filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2010.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. 2. ed. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HEILBORN, M. L. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social. In: PARKER, R.; BARBOSA, R. M. (Org.). *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996. p. 136-145.

HEILBORN, M. L.; BRANDÃO, E. R. Introdução: ciências sociais e sexualidade. In: HEILBORN, M. L. (Org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 7-17

HUBBARD, R.; WALD, E. *Exploding the Gene Myth: how genetic information is produced and manipulated by scientists, Physicians, Employers, Insurance Companies, Educators and Law Enforcers*. Boston: Beacon Press, 1999.

JANSA, T. *Candomblé: as origens, desenvolvimento, transformações e o seu papel no decorrer do tempo*. Olomouc: Univerzita Palackého V Olomouci, Filozofická Fakulta, 2010.

LANDES, R. *A cidade das mulheres*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LANGDON, E. J. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. *Horiz. Antrop.*, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 13-36, 1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71831999000300013&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 3 maio 2019.

LE GOFF, J. Memória. In: LE GOFF, J. *História e Memória*. 5. ed. Campinas: Ed. UNICAMP, 2003. p. 419-476.

LIMA, D. M. de. *Os homoeróticos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

LOURO, G. L. Gênero, história e educação: construção e desconstrução. *Educ. e Realid.*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 101-132, 1995. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71722/40669>>. Acesso em: 3 maio 2019.

LOURO, G. L. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MAIRESSE, D.; FONSECA, T. M. G. Dizer, escutar, escrever: redes de tradução impressas na arte de cartografar. *Psicol. Est.*, Maringá, v. 7, n. 2, p. 111-116, jul./dez. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722002000200013>. Acesso em: 5 ago. 2018.

MATORY, J. L. Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras. In: REIS, J. J. *Escravidão e invenção da liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 215-231.

MAYER, K. U.; MÜLLER, W. The state and structure of the course. In: SORENSEN, A. B.; WEINERT, F. E.; SHERROD, L. R. (Edit.). *Human development and the life course*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. 217-245.

MEAD, M. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MENEGON, V. Por que jogar conversa fora? Pesquisando no cotidiano. In: SPINK, M. J. (Org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. São Paulo: Cortez Editora, 1999. p. 188-214.

- MENEZES, M. S. de; et. al. LGBT e mercado de trabalho: uma trajetória de preconceitos e discriminações. In: I CONFERÊNCIA NACIONAL DE ESTUDOS QUEER, 2018, Aracaju. *Anais...* Aracaju: Realize, 2018. v. 1. Disponível em: <<http://www.editorarealize.com.br/revistas/conqueer/anais.php>>. Acesso em: 11 abr. 2018.
- NUNAM, A. *Homossexualidade: do preconceito aos padrões de consumo*. Rio de Janeiro: Ed. Caravansarai, 2003.
- OXALA, A. de. *Igbadu a cabaça da existência: mitos nagô revelados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
- PARÉS, L. N. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2. ed. rev. Campinas: Ed. UNICAMP, 2007.
- PARIZI, V. G. Algumas observações sobre a questão de gênero na pesquisa de religiões afro-brasileiras. *Últ. And.*, São Paulo n. 11, p. 67-86, dez. 2004.
- PARKER, R. Homens e mulheres. In: PARKER, R. *Corpos, prazeres e paixões*. São Paulo: Ed. Best Seller, 1991. p.28-67.
- PARKER, R. Cultura, economia política e construção social da sexualidade. In: LOURO, G. L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte, Autêntica, 2001. p. 125-150.
- POLLAK, Michael. “A homossexualidade masculina, ou: a felicidade do gueto?”. In: ARIÈS, Philippe (org.). *Sexualidades ocidentais*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.
- RAMOS, A. Pesquisas estrangeiras sobre o negro brasileiro. In: RAMOS, A. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: Companhia da Editora Nacional, 1942. p. 183- 195.
- RIO, J. do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976.
- RUBIN, G. The traffic in women: notes ou the “Political Economy“ of sex. In: REITER, R. (Org.). *Toward an anthropology of women*. New York: Monthly Review Press, 1975. p. 157-210.
- SALES JR., R. L. de. Políticas de ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública. *CAOS – Rev. Eletr. Ciênc. Soc.*, João Pessoa, v. 2, n. 14, p. 119-133, jul. 2009. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/caos/article/view/46957/28200>>. Acesso em: 17 nov. 2020.
- SANTOS, J. E. dos. *Os Nàgô e a morte: Pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 14. ed. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SANTOS, M. S. dos. Mito, possessão e sexualidade no Candomblé. *Rev. Nures*, São Paulo, n. 8, p. 1-9, jan./abr. 2018. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/nures/article/view/7216/5219>>. Acesso em: 27 ago. 2019.

SANTOS; N. A. dos. Relação de parentesco religioso dos terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix. In: LOBO, G. (Org.); PELLEGRINO FILHO, A. R. (Coord.). *Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix*. Salvador: Fundação Pedro Calmon; IPAC, 2015. p.

SCOTT, J. W. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review*, Oxford, v. 91, n. 5, p. 1053-1075, dez. 1988. Disponível em: <<http://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/SCOTTJoanGenero.pdf>>. Acesso em: 7 set. 2020.

SEGATO, R. L. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no xangô do Recife. In: SEGATO, R. L. *Santos e Daimones*. Brasília: Ed. UnB, 1995. p. 12-54.

SILVA, A. L. da. *Memoria, tradição oral e a afirmação da identidade étnica*. Caxambu (MG): 27ª Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação (ANPEd), 2004. 16 p. Relatório técnico. Disponível em: <27reuniao.anped.Org.br/gt21/t211.pdf>. Acesso em: 29 maio 2018.

SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, O. G. *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. p. 10-24.

SIQUEIRA, M. de L. Os fundamentos africanos da religiosidade brasileira. In: MUNANGA, K. (Org.). *História do negro no Brasil: o negro na sociedade brasileira: resistência, participação e contribuição*. Brasília: Fundação Cultural Palmares; Ministério da Cultura, 2004. p. 34-79. v. 1.

SOUZA, E. M. de. A teoria *queer* e os estudos organizacionais: revisando conceitos sobre identidade. *Rev. adm. contemp.*, Curitiba, v. 21, n. 3, p. 308-326, maio 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-65552017000300308&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 jan. 2021.

SOUZA, I. C. de. Homossexualismo, uma instituição reconhecida em duas grandes civilizações. In: INSTITUTO INTERDISCIPLINAR DE DIREITO DE FAMÍLIA – IDEF. *Homossexualidade: discussões jurídicas e psicológicas*. Curitiba: Juruá, 2001.

TEIXEIRA, M. L. L. Lorogum: identidades sexuais e poder no Candomblé. In: MOURA, C. E. M. de (Org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro, Pallas, 2000. p. 197-225.

TRALS (Grup de Recerca sobre Transicions Acadèmiques i Laborals). *El rendiment acadèmic i la trajectòria acadèmica en els dos primers anys de la universitat*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2002.

VANCE, C. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, 1995. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73311995000100001&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 30 nov. 2019.

VERGER, P. *Notícias da Bahia: 1850*. 2. ed. Salvador: Ed. Corrupio, 1999.

VERGER, P. *Sáida de iaô: cinco ensaios sobre a religião dos orixás*. 2 ed. São Paulo: Axis Mundi, 2002.

WEEKS, J. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, G. L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte, Autêntica, 2000. p. 35-82.

SUI GENERIS, Rio de Janeiro, s/d, p. 31-34.

GLOSSÁRIO

Abiã	Posição inferior da escala hierárquica dos Candomblés ocupada pelo candidato antes de seu noviciado.
Aborô	Orixá masculino.
Àgbà	Ancião.
Ara	Corpo; corpo físico.
Ayé; aiyé	Mundo, planeta.
Baàlè	Chefes de cidades/aldeias com menos status que o Oba.
Baálé	Chefes de família.
Babalorixá	Zelador do culto, pai do orixá; pai de santo.
Ebômin	Pessoa veterana no culto; título adquirido após a obrigação de sete anos.
Egbè	Comunidade/sociedade.
Ekede; ekejí	Cargo circunscrito às mulheres que servem os Orixás sem, entretanto, serem por eles possuídas.
Èmí	Espírito.
Griots	Trovadores ou menestréis.
Ilê	Casa, edifício, moradia.
Ilú	Tambor, atabaque.
Ìtàn	História, mito, lenda.
Ìyàwó	Esposa, pessoa recém-chegada.
Kalunga; Kalungangombe	Mar; Profundezas (além-túmulo); Cemitério.
Le	Pequeno.
Oba	Rei.
Obì	Noz-de-cola
Ogã	Cargo circunscrito a homens que servem os orixás sem, entretanto, serem por eles possuídos.
Omodé	Crianças e jovens.
Ori	Cabeça.
Orun	Céu, mundo espiritual.
Oyè	Título, cargo.
Rum	Grande.
Rumpi	Médio.
Yalorixá	Zeladora do culto, mãe do orixá; mãe de santo.

ANEXO



TERMO DE CONSENTIMENTO E LIVRE ESCLARECIDO

Eu _____, CPF _____, RG _____, depois de conhecer e entender os objetivos; procedimentos metodológicos; riscos à integridade da minha pessoa pela exposição de minha história de vida e do uso que possa a vir ser feito dela, a partir de meu depoimento; e benefícios da pesquisa "*Liberdade de ser nos terreiros: homens gays no Candomblé*", sendo desenvolvida por BRUNO BATISTA CASSIANO, aluno do curso de mestrado em educação – ProPEd da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Estou ciente da investigação por minha história, no que diz respeito a como me relaciono com minha religiosidade e sexualidade. Autorizo para isso o uso de meu depoimento gravado em áudio, especificado neste TERMO DE CONSENTIMENTO E LIVRE ESCLARECIDO (TCLE), como forma de contribuir com os objetivos da pesquisa, ciente de que minha privacidade será respeitada, ou seja meu nome ou qualquer outro dado ou elemento que possa, de qualquer forma, me identificar, será mantido em sigilo, e de que tudo que eu disser, mas não quiser expor, contará com o respeito à minha vontade, por parte do pesquisador. Esclareço, entretanto que poderei autorizar a quebra desse sigilo, pelo uso de gravação em áudio visual e de fotos que se façam necessário, sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes e neste caso, para o que assinarei outro Termo de Autorização de Uso de Imagem e depoimentos.

Também fui informado de que posso me recusar a responder quaisquer perguntas da entrevista que me cause desconforto ou constrangimento, ou retirar meu consentimento à realização da entrevista a qualquer momento, sem precisar justificar, sem sofrer qualquer prejuízo à assistência que recebi até então garantindo o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo, antes, durante e depois da minha participação.

Tendo sido orientado quanto ao teor de tudo o que foi aqui mencionado e compreendido a natureza e o objetivo do referido estudo, reafirmo meu livre consentimento em participar, estando totalmente ciente de que não há nenhum valor econômico a receber ou a pagar, por minha participação.

Em caso de reclamação ou qualquer tipo de denúncia sobre este estudo devo telefonar ou dirigir-me à comissão de Ética em Pesquisa da UERJ (COPE): Rua São Francisco Xavier, 542, sala 3018, bloco E, 3º andar, Maracanã – Rio de Janeiro, RJ, e-mail: etica@uerj.br – telefone (21) 2334-2180 ou (21) 2334-2026 UERJ; ou enviar e-mail para brunobcassiano@gmail.com.

_____, ____ de ____ de 2020.

Pesquisador entrevistador

Entrevistado