

**Sexo, gênero e homossexualidade:
o que diz o povo-de-santo paulista?***
*(Sex, gender and homosexuality: what do followers
of Afro-Brazilian religions in São Paulo say?)*

Milton Silva dos Santos**

Resumo

“O candomblé aceita o homossexualismo porque é uma religião que não tem pecado. Não interessa se você seja homem, mulher ou gay. Não importa a opção sexual. (...) Você pode ver. É uma religião de homossexuais”. É assim que um filho-de-santo responde a uma pergunta sobre a notável presença de homossexuais iniciados na religião dos orixás. Se comparadas a outras denominações hostis e indiferentes às orientações não-heterossexuais, o candomblé e outras devoções afro-brasileiras são, de fato, mais tolerantes à participação de homossexuais, permitindo-lhes ocupar todos os postos previstos na hierarquia ritual. Embora estejam entre as expressões religiosas que menos discriminam o indivíduo por razões de preferência sexual, percebemos por meio da literatura especializada e de uma pesquisa de campo, realizada na região metropolitana de São Paulo, que os candomblecistas também empregam em seus discursos argumentos ou narrativas míticas, certos princípios e valores seculares articulados à moralidade cristã e que dão sustentação à hierarquia de sexo/gênero – conforme alguns sacerdotes, as categorias homem/mulher e masculino/feminino devem corresponder às expectativas sociais esperadas para cada ser sexuado. Em virtude disso, tratar de homossexualidade nas comunidades-terreiro, ao contrário do que possa parecer, é um tema delicado, restrito e rodeado de tabus.

Palavras-chave: Candomblé; Gênero; Sexualidade; Homossexualidade.

Neste texto apresento alguns dados da minha dissertação de mestrado, defendida junto ao Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais

* Texto modificado e originalmente escrito para apresentação no Seminário Internacional Fazendo Gênero 8 – Gênero, Violência e Poder (Simpósio Temático: Religião, gênero e diversidade sexual), realizado na Universidade Federal de Santa Catarina, de 25 a 28 de agosto de 2008. Artigo recebido em 8 de setembro de 2008 e aprovado para publicação em 6 de outubro de 2008.

** Graduado e mestre em Ciências Sociais (Antropologia) pela PUC-SP, membro do Núcleo de Educação do Museu Afro Brasil (SP), desenvolve e coordena projetos de formação de professores nas seguintes áreas: cultura, arte e religiosidade afro-brasileiras nos currículos escolares, e-mail: miltonrpc@gmail.com

(Antropologia) da PUC-SP, onde busquei investigar a presença homossexual nas religiões afro-brasileiras e, mais especificamente, a relação entre “homossexualidade masculina” e “candomblé” (SANTOS, 2007). Embora esteja fora do recorte aqui pretendido, é oportuno antecipar que a homossexualidade nas comunidades-terreiro também se estende às mulheres, conforme demonstram os estudos realizados por Rita Laura Segato (1995) e Maria Lina Leão Teixeira (2000).

Além da leitura do material bibliográfico sobre gênero e sexualidade na Antropologia e nos estudos afro-brasileiros, frequentamos dez terreiros localizados na região metropolitana de São Paulo e ouvimos dezesseis praticantes – mães, pais e filhos-de-santo. Optamos, durante a pesquisa de campo, por um universo de pesquisa flexível, independente de orientação sexual e sem pretensões de realizar generalizações de teor estatístico. Portanto, estamos cientes de que o termo “amostra” não é mais adequado numa investigação de natureza qualitativa.

As entrevistas foram realizadas de modo a constatar e reunir as percepções dos entrevistados a respeito das seguintes questões discutidas no decorrer da pesquisa de campo:

A) Se a aliança entre pessoa e orixá pode ser traduzida em termos de parentesco ou identificação mítica confirmada por meio da possessão, por que então alguns sacerdotes rejeitam qualquer associação entre homo(sexualidade) e religiosidade afro-brasileira? Essa rejeição deve-se à influência dos valores e representações sociais dominantes na sociedade abrangente?

B) Apesar da anunciada *homoinclusão* religiosa (inclusão de homossexuais), o preconceito¹ de cunho sexual também tem seu lugar nos terreiros? Em caso afirmativo, trata-se de uma prática religiosamente consentida ou parte individualmente de cada membro?

Para efeito deste breve artigo, serão comentados os depoimentos de alguns informantes, cujas identidades e terreiros foram preservados conforme acordo firmado anteriormente. Assim, eles serão indicados por meio dos postos sacerdotais que ocupam na hierarquia religiosa ou citados através de pseudônimos.²

¹ A expressão “preconceito” é empregada aqui para se referir ao “conjunto de crenças e valores aprendidos” que levam um indivíduo ou um grupo de pessoas a nutrir opiniões desfavoráveis sobre os membros de outros grupos. Preconceito e discriminação reforçam-se reciprocamente, sendo a discriminação a “expressão ativa” do preconceito (CASHMORE, 2000, p. 438).

² Uma casa de candomblé é composta, essencialmente, por mãe, pai e filhos-de-santo. Além destes, existem os cargos auxiliares, ou seja, as *equedés*, mulheres que zelam pelos orixás e por seus pertences simbólicos, e os *ogãs*, homens encarregados da execução musical e dos sacrifícios rituais. Essas atividades são condizentes com os critérios e valores seculares de sexo e gênero observados na sociedade abrangente.

Ao propor este estudo partimos da premissa de que os orixás 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; LEÃO TEIXEIRA, 2000, p. 111). São deuses que personificam aspectos da natureza, relacionam-se com determinadas atividades humanas e comportam arquétipos que informam seus feitos, domínios, atributos, traços de comportamento e personalidade. Esses conteúdos simbólicos apreendidos por intermédio da experiência religiosa são empregados pelos fiéis para classificar, reconhecer ou integrar as pessoas de “dentro” e de “fora” na estrutura dos cultos.

Uma pessoa de *Iansã*, sendo homem, argumenta um filho-de-santo, 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 de *Oxumarê*, melhor ainda ser de *Exu*, 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; grifos da autora)

Enquanto saberes oriundos da imaginação humana, as (re)elaborações míticas não pressupõem autores, criadores e fronteiras, mas tão-somente narradores e intérpretes (BALANDIER, 1997). Mitos e arquétipos são saberes iniciáticos e referenciais para os membros dos cultos de matriz africana no Brasil. Eles são rememorados e acionados quando se deseja justificar atitudes, condutas ou comportamentos. Assim, um indivíduo poderá se valer de seu orixá feminino e/ou ambivalente para assumir sua sexualidade.

Ainda que as características divinas possam auxiliar na identificação do orixá ao qual pertence uma determinada pessoa, isso não pode ser tomado como infalível e inquestionável, pois as versões e interpretações míticas correntes nas comunidades-terreiro são inesgotáveis.³

Essa tese não condiz, argumenta um pai-de-santo. Associar homossexualidade com *iabá* [orixá feminino]. Conheço homens heterossexuais e filhos de Oxum... Oxum os escolheu para representá-la na terra independente do sexo deles. (...) Se há um grande número de homossexuais de orixá feminino... é porque há uma divulgação muito grande na religião de que todos os homossexuais têm que ser de *iabá*.

³ Mitos são relatos sagrados cuja função é narrar eventos ou feitos heróicos vividos pelos seres sobrenaturais, antepassados míticos, heróis culturais ou civilizadores. Enquanto saber prático e coletivo, o mito “é a expressão da busca difícil do segredo da origem, da primeira ordenação do mundo das coisas e dos homens” (CASSIRER *apud* BALANDIER, 1997, p. 19).

Da sua parte, comenta um filho-de-santo homossexual:

Não dá para falar que iabá não combina com homossexualidade. Mas uma coisa é o orixá lá atrás, no orun [mundo ancestral ou morada dos orixás] e outra coisa é você aqui na terra, na realidade. Pode acontecer de se conhecer os orixás pelo jeito das pessoas. Se o jeito do orixá ajuda a se assumir como homossexual é por pura ignorância. Ah, então eu sou assim por exigência do orixá? A culpa é do santo então? É fácil se assumir em cima do orixá, né?

Apesar das polêmicas corriqueiras entre os sacerdotes e sacerdotisas do candomblé, tanto nos discursos orais, nas definições sexuais encontradas no vocabulário religioso, como nas coreografias rituais, aparecem referências aos orixás como seres divinizados, porém sexualizados. Assim, é possível crer que a sexualidade mítica age como fator relevante na constituição da identidade e subjetividade dos fiéis.

Possessão, performance ritual e homossexualidade no terreiro

Assim como os mitos e arquétipos que informam as características gerais dos orixás e orientam a vida do povo-de-santo, a possessão tem um papel fundamental nas religiões afro-brasileiras. Trata-se de um fenômeno ritual que permite aproximar o *orun* (espaço sobrenatural, morada dos orixás) e o *aiê* (mundo terreno, morada dos homens). Diante do olhar atento de um público interessado, o iniciado se deixa conduzir por uma força arrebatadora e incontável. Anestesiado pelo efeito da possessão, ele é transportado para fora da realidade objetiva e cede o seu corpo para que o orixá possa manifestar sua porção divina. O orixá “desce” para desempenhar um conjunto de gestos e passos ritmados ao som dos atabaques *rum*, *rumpi* e *lé*. Orquestra sagrada que possibilita a comunicação com os deuses, permitindo-lhes revelarem-se em coreografias litúrgicas que evocam narrativas míticas.

Além de possibilitar a aproximação entre dois mundos distintos e distantes (mundo visível e mundo invisível), a possessão é um eficaz operador de alteridade. Em outras palavras, um homem, independentemente de sua orientação sexual, pode ser consagrado às deusas Iansã, Iemanjá ou Oxum e *rodar-no-santo* paramentado com roupas e acessórios tipicamente femininos. Os corpos se transformam, portanto. Daí o temor entre os homens heterossexuais quando se descobrem filhos de orixás femininos. Mesmo que ninguém confirme a possibilidade de uma identificação plena ou absoluta entre pessoa e orixá, muitos receiam que as divindades femininas possam interferir na sexualidade de seus filhos “homens”.

Convém sublinhar que no transcorrer da possessão prevalece a natureza sagrada e não biológica da relação contraída entre o fiel e o seu orixá. Um homem iniciado não é um *ser sexuado* durante a possessão. O “gênero de uma pessoa não se altera nem antes, nem durante nem depois do transe, porque naquele momento ela não está ali, mas o orixá”, explica um pai-de-santo. De acordo com essa explicação, o indivíduo não perde sua masculinidade, porque, naquele momento, não é ele quem está presente, mas o orixá para o qual foi consagrado. Portanto, insiste Vicente Galvão Parizi (2004), é preciso cautela em relação às interpretações que apontam a possessão como causadora da desvirilização dos fiéis de sexo masculino.

Indiferentes aos supostos efeitos causados pela possessão ritual, mulheres e homossexuais estão entre os que mais se adaptam à vida religiosa afro-brasileira, conforme comprovam os estudos realizados desde Ruth Landes (1967). Para mencionar apenas um exemplo, o candomblé não só atrai, mas a bem dizer propicia a filiação de homossexuais interessados na religião dos orixás. Lá encontram um território de sociabilidade onde é possível “fazer estilo criando gêneros” (BIRMAN, 1995), bem como o acesso a uma experiência religiosa não encontrada em outras denominações. Daí a corrida *gay* em direção aos templos afro-brasileiros localizados nas periferias das cidades brasileiras (FRY, 1982; TEIXEIRA, 2000; SANTIAGO, 2001; RIOS, 2002 e outros). Notada nas festas, cerimônias e outros rituais, sobretudo do candomblé, a presença homossexual nos terreiros é realidade conhecida não só dos estudiosos e adeptos, mas também dos meios de comunicação de massa. Quem não se recorda de “Painho”, pergunta Magnani (1996, p. 7), caricata figura humorística construída nos anos 1980 a partir do estereótipo do pai-de-santo efeminado?

Não pretendemos provar, nem tampouco afirmar mediante esses argumentos que as devoções afro-brasileiras são as únicas procuradas pelos homossexuais, haja vista duas pesquisas relativamente recentes. Uma delas, realizada pelo Instituto Datafolha com participantes da Parada do Orgulho Gay de São Paulo em 2005, revela que do total de 303 entrevistados (apenas gays e lésbicas), 36% se disseram católicos; 19% espíritas; 18% sem religião; 4% evangélicos pentecostais. Juntas, candomblé, umbanda e “outras devo-

⁴ Sobre a pesquisa realizada pelo Instituto Datafolha, cf. **Folha de S. Paulo**, Caderno Mais!, 19 de junho de 2005.

ções afro-brasileiras” totalizaram 6% dos participantes (apenas *gays* e *lésbicas*) da Parada paulista.⁴

Já a pesquisa realizada com 600 participantes da 9ª Parada do Orgulho GLBT-Rio 2004 (*Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros*) mostra que o número de católicos decresce para 26% e o de evangélicos, para 5,2%. O número de espíritas e dos frequentadores do candomblé ou da umbanda tende a aumentar, chegando a 12,7%, no primeiro caso, e a 10,2%, no segundo (CAR-RARA, 2005, p. 29).

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

O candomblé, diz pai-de-santo Fernando, é uma religião que apoia os homossexuais. Mas apoia entre aspas. Existe preconceito, sim! Dependendo da situação financeira... O preconceito existe até hoje... Principalmente se for negro, de condição social mais baixa, se for muito afeminado. Se for muito afeminado, a maioria dos zeladores não quer nem fazer o santo [iniciar a pessoa]. Nem aceitam na casa. Que vá procurar outra casa!

“O candomblé é feito de seres humanos”, lembra outro pai-de-santo. “Nós temos cinco dedos numa mesma mão e cada um deles é diferente do outro. Quem dirá o ser humano! Nossa religião não pode exterminar todos os preconceitos lá de fora”.

Preconceito e discriminação se encontram disseminados, explícita ou dissimuladamente, em todos os lugares e religiões. Contudo, se comparado com outras crenças, o candomblé tem se mostrado mais aberto aos homossexuais, permitindo-lhes ocupar todos os postos previstos na hierarquia ritual. Embora estejam entre os que menos discriminam o indivíduo por razões de preferência sexual, os candomblecistas reproduzem certos discursos articulados à moralidade cristã e que dão sustentação à hierarquia de sexo/gênero. A base do candomblé *nagô*⁵ praticado no Brasil só prevê – explica *ogã* Cláudio – o “masculino” e o “feminino”. “A gênese iorubá – acrescenta – pensa no homem

⁵ *Nagô* era como os franceses designavam os Iorubá da faixa litorânea da Nigéria e Benin.

e nas diversas coisas que o homem pode ser. Ele pode ser branco, preto ou amarelo. Ela só não contempla o terceiro sexo”.

Ao enaltecer o mundo conforme sua gênese, onde a dualidade homem/mulher é posta como “natural” e incontornável, parte dos informantes reiterou, em seus discursos, argumentos e narrativas míticas, os significados sociais que definem os papéis sexuais. Qualquer orientação que vise contrariar a heterossexualidade não poderia ser considerada como um “fenômeno religioso e ancestral”, pois ser homossexual “não é o melhor caminho, já que todo ser humano tem o compromisso de deixar descendentes no mundo dos homens”, escreve o pai-de-santo paulista Celso de Oxagiyan (2002, p. 8). Nota-se certa resistência a encarar a sexualidade como fonte de prazer, necessitando justificá-la por meio da procriação.

As definições binárias masculino/feminino e homem/mulher devem, se possível, corresponder às expectativas sociais esperadas para cada ser sexuado. Como prova disso, as atribuições femininas observadas nas comunidades-terreiro “consistem na execução ritualizada de tarefas domésticas” (SEGATO, 2000, p. 71). Mulheres não devem sacrificar os animais ofertados aos deuses e tampouco tocar os atabaques, outra tarefa exclusivamente masculina, pois, disseram-nos, em virtude de terem “regras” (menstruais), elas ficam expostas, eliminando “impurezas” e poderiam “macular” os tambores sagrados. Essas normas, sustentadas por algum fundamento mítico, são flexibilizadas segundo as necessidades engendradas por fatores alheios. A título de exemplo, confirmou-nos uma filha-de-santo, pais e mães-de-santo sabem que as mulheres não devem realizar sacrifícios animais, entretanto, na “falta de tu [homem], vai tu mesmo [mulher]”.

A despeito dessa divisão sexual do trabalho ritual, questionada de acordo com a experiência e percepção de cada praticante, a farta literatura especializada sobre corpo e sexualidade chama a atenção para a necessária *desnaturalização* dos termos masculino/feminino, homossexualidade/heterossexualidade etc., visto que esses marcadores de identidade não são fixos, mas móveis e fluidos. Papéis e atributos que nos distinguem como homens e mulheres foram e continuam sendo socialmente determinados. Sem negar a “natureza sexual” que diferencia os indivíduos, acredita-se que a construção das identidades e subjetividades encontra-se intimamente vinculada às dimensões histórica, social, cultural e linguística.

Ainda assim, os valores seculares de sexo e gênero observados em diversos setores da sociedade abrangente norteiam a vida religiosa do povo-de-

santo, estruturam a hierarquia sacerdotal e regulam, ao menos no espaço reservado às práticas rituais, os papéis e comportamentos dos adeptos. Tanto o candomblé como as demais variações de culto afro-brasileiro não possuem autonomia e poder simbólico capaz de gerar aos seus praticantes “um sistema que dê conta de suas múltiplas inserções na sociedade”; tampouco se constituem como religiões de salvação, “ao estilo protestante, que institui para os seus fiéis uma ética que dê conta de suas formas de ser no mundo” (BIRMAN, 1985, p. 5).

Ao percorrer os terreiros localizados na periferia de São Paulo, também observamos que os candomblecistas heterossexuais e homossexuais empregavam representações negativas a respeito da homossexualidade, sobretudo a masculina, porque mais visível e quase sempre apontada como uma ameaça à credibilidade do terreiro. Um deles, o *ogã* João, diz ter “boas relações” com os filhos-de-santo homossexuais. É preciso que eles respeitem os “critérios da casa” impostos por ele e pela mãe-de-santo, sua esposa e codirigente do terreiro.

Aqui dentro [templo] existe um estatuto, uma determinação, acrescenta João. Em nenhum momento o homem ou a mulher de opção oposta pode extrapolar as suas vontades. Desde que ele mantenha a ética e a postura na casa, observe as regras da casa, tudo bem. Se não cumprir, não fica! E tem uma coisa: homem de divindade feminina aqui não veste saia... Em nenhum momento eu o visto de baiana. Baiana é coisa para mulher mesmo.

“Minha casa é de família, então eu tenho que impor respeito”, diz uma mãe-de-santo. “Uma casa de pai-de-santo heterossexual mesmo, eles [os homens homossexuais] não têm tanta liberdade. Não podem mostrar todo o lado que eles têm nessa parte... do espetáculo. A coisa fica mais restrita”, acrescenta o pai-de-santo codirigente do terreiro.

Existem casas que não se dão ao respeito, afirma o pai-de-santo Geraldo. Aqui, por exemplo, a mulher que tem a opção sexual dela de ser lésbica... É opção dela, divergência sexual dela, ninguém tem nada a ver com isso. (...) Homem não usa nem brinco! Nem homem, quem dirá viado. Nem brinco! Se os homens têm de dar exemplo, os adés [homens homossexuais] também. Senão começam com brincinhos, depois vem a maquiagem, pulseiras, argolas, penduricalhos. Fica feio dançar para o orixá.

Há o receio de que eles não correspondam aos papéis de homem e mulher?, indagamos.

Nem é isso. É a respeitabilidade mesmo, explica Geraldo. Se você permite que ele se sinta aqui como se estivesse numa boate gay, a essência de igreja vai se perder. Ele vai se balançar, mexer com outras pessoas, arriscando a tomar um murro na cara, eu

vou precisar intervir, me incomodar. Se eu quisesse abrir um local de libertinagem, eu colocaria uma luz vermelha na porta e não uma bandeira branca. Existe uma postura a ser cumprida.

Preocupados em manter o “respeito”, a “seriedade” e preservar a “tradição”, parte dos sacerdotes entrevistados costuma impor “regras severas” em suas respectivas casas de culto; dependendo da interpretação, pode parecer paradoxal, pois certas medidas visam retardar ou evitar a iniciação ritual de homossexuais identificados por meio de gestos, posturas ou atitudes consideradas femininas.

Não se pode afirmar que práticas dessa natureza são generalizadas e institucionalizadas. Aliás, ao contrário das religiões universais, as afro-brasileiras não têm um livro sagrado que condene a homossexualidade ou outras práticas sexuais desvinculadas da heterossexualidade paradigmática. Mesmo as referências encontradas nos textos de Ifá⁶ citadas por dois fiéis podem ser interpretadas conforme a subjetividade e o repertório religioso e intelectual de cada leitor. Por certo, o perfil do sacerdote-leitor poderá interferir no seu modo de ver o mundo, incluindo a homossexualidade no terreiro. Num desses textos narrado pelo ogã Cláudio, aparece a seguinte interrogação:

“É melhor deitar-se com uma mulher do que dormir com um homem?”. É uma metáfora. Os textos de Ifá são metafóricos, nada é explícito. Ocidentalmente falando, deitar é praticar o intercuro sexual, correto? Dormir não. Dormir você dorme com um amigo, com um irmão... Deitar pressupõe intercuro. Agora, eu posso analisar de uma forma e você de outra.

A união “normal” é entre homem e mulher? O fragmento citado logo acima sugere a procriação?, perguntamos ao Cláudio.

Pode ser também. (...) Eu como heterossexual posso interpretar de uma forma e você de outra. (...) O iorubá, apesar de machista ao extremo, deixa bem claro que tem que existir um equilíbrio entre o masculino e o feminino. Agora o recorte homossexual dessa coisa é impraticável. Lá [Nigéria] é impraticável. O indivíduo homossexual, quando é pego em flagrante, é punido segundo o pensamento iorubá. Aí eu não discuto muito se é um pensamento religioso... Há uma preocupação muito grande com a (...) homossexualidade masculina.

O sexo, o gênero ou a orientação sexual do adepto pode interferir na leitura e interpretação dos textos de Ifá? Cada um poderá interpretá-los conforme lhe convém?

⁶ No candomblé *nagô*, também conhecido como candomblé *queto*, praticado no Brasil, Ifá é considerado o deus da adivinhação, do destino e patrono do oráculo de mesmo nome.

Claro! Cada qual vai puxar a sardinha pra sua brasa, com certeza! A mim, Cláudio, interessa que a minha visão seja imposta... Não adianta, ninguém vai ser imparcial. (...) Mas eu não sou efetivamente contra nenhum tipo de prática sexual e quando eu digo nenhuma, não é só o homossexualismo, não. Existem outras práticas. Acho que em termos de sexo, cada um deve fazer aquilo que gosta, da forma que gosta. Só deve ter cuidado. Essa prática não precisa estar pregada na testa.

Mesmo considerando os depoimentos destacados, durante nossa investigação, nenhum entrevistado se manifestou explicitamente contrário à homossexualidade. Entretanto, ao percorrermos os terreiros em dias de festas aos orixás, pudemos notar certas manifestações contrárias à aceitação plena da homossexualidade. Talvez por isso não haja um discurso articulado em defesa das minorias sexuais mesmo em terreiros chefiados por lideranças homossexuais. Não há um discurso favorável, mas também não há um discurso contrário à homossexualidade nos terreiros. Tolerar-se, acolher-se e aceitar-se, mas com reservas e controles.

Tradição, contradição e tabu compõem o diversificado painel religioso afro-brasileiro, sendo que a “regra do orixá” não prevê, como vimos, a regulação das condutas humanas nem tampouco rejeita o mundo profano e secular (PRANDI, 1991). Essa é a realidade cultural vivida pelo povo-de-santo paulista. Povo composto por seguidores de um misto de crenças afro-luso-ameríndias pautadas sobretudo na oralidade. Crenças que não pressupõem verdades, dogmas ou algo parecido. Quando se trata de sexo e gênero, tudo é, até certo limite, negociável.

Abstract

“*Candomblé* accepts homosexuality because it is a religion where sin does not exist. It does not matter whether you are a man, a woman or gay. Your sexual choice does not matter. [...] You can see it. It is a religion of homosexuals.” This is how a *filho-de-santo* answers a question about the remarkable presence of homosexuals initiated into the *orixás*’ religion. If compared to other denominations, hostile or indifferent to non-heterosexual orientations, *candomblé* and other Afro-Brazilian religions are indeed more tolerant to the participation of homosexuals, allowing them to hold all positions in the ritual hierarchy. However, based on the literature and on a field research carried out in the São Paulo metropolitan region, we realized that those affiliated to *candomblé*, although following one of the religions with the lowest degree of prejudice against individuals due to their sexual preference, also employ in their discourse arguments or mythical narratives, secular principles and values articulated with Christian morality, which support the sex/gender hierarchy: according to some priests, man/woman and male/female categories must correspond to the social expectations of each sexual being. Thus,

on the contrary, approaching homosexuality in Afro-Brazilian religious communities is a delicate and restricted matter, surrounded by taboos.

Key words: *Candomblé*; Gender; Sexuality; Homosexuality.

Referências

- BALANDIER, G. **A desordem**: elogio do movimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 17-41.
- BARROS, J. F. P. de; TEIXEIRA, M. L. L. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, C. E. M. (Org.). **Candomblé**: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 103-138.
- BERNARDO, T. **Negras, mulheres e mães**: lembranças de Olga do Alaketu. São Paulo: Educ; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- BIRMAN, P. Identidade social e homossexualismo no candomblé. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 2-21, ago. 1985.
- BIRMAN, P. **Fazer estilo criando gêneros**: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ/Relume Dumará, 1995.
- CARRARA, S; RAMOS, S. Diferentes identidades, diferentes perfis sociais. In: **Política, direitos, violência e homossexualidade**: pesquisa 9ª Parada do Orgulho GLBT – Rio 2004. Rio de Janeiro, Cepesc, 2005. p. 33-41.
- CASHMORE, E. Preconceito. In: **Dicionário de relações étnicas e raciais**. São Paulo: Selo Negro, 2000. p. 438-444.
- LANDES, R. Matriarcado cultural e homossexualidade masculina. In: **A cidades das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. p. 283-296.
- LODY, R.; SILVA, V. G. da. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé. In: SILVA, V. G. da (Org.). **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2002. p. 153-181.
- MAGNANI, J. G. C. Sexualidade no terreiro. Resenha da obra: BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gêneros**: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ/Relume Dumará, 1995. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 1 jan. 1996. Caderno Especial, p. 7.
- OXAGIYAN, C. R. de. Religião, homossexualidade, postura e que tais – Parte 1. **Informativo Tambor**. Guararema-SP, n. 31, p. 8, mar. 2002.
- OXAGIYAN, C. R. de. Religião, homossexualidade, postura e que tais – Parte 2. **Informativo Tambor**. Guararema, n. 32, p. 8, abr. 2002.
- OXAGIYAN, C. R. de. Religião, homossexualidade, postura e que tais – **Final. Informativo Tambor**. Guararema, n. 33, p. 8, maio 2002.

PARIZI, V. G. Algumas observações sobre a questão de gênero na pesquisa de religiões afro-brasileiras. **Último Andar**. Caderno de Pesquisa em Ciências da Religião. São Paulo, n. 11, dez. 2004. p. 67-86.

PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.

RIOS, L. F. Em busca da tradicionalidade: geração, gênero e sexualidade no candomblé baiano-carioca. **Boletim Sexualidade, Gênero e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 17, p 1-8, jul. 2002.

SANTIAGO, I. M. F. L. **O jogo de gênero e da sexualidade nos terreiros de umbanda cruzada com jurema na Grande João Pessoa/PB**. São Paulo, 2001. 293 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais: Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

SANTOS, M. S. **Tradição e tabu**: um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras. 2007. 116 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais: Antropologia) – Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

SANTOS, M. S. Mito, possessão e sexualidade no candomblé. **Revista Nures**, São Paulo, n. 8, p. 1-9, jan./abr. 2008.

SEGATO, R. L. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no xangô do Recife. In: **Santos e daimones**: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995. p. 419-465.

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.