

RETROSPECTIVA ANTROPOLÓGICA SOBRE A HOMOSSEXUALIDADE NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS¹

*AN ANTHROPOLOGICAL RETROSPECTIVE
ON THE HOMOSEXUALITY IN AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS*

Milton Silva dos Santos^()*

“O homossexualismo está presente mesmo nas casas mais tradicionais do país, só não viu quem não quis...”.

(Reginaldo Prandi)

RESUMO

Este artigo analisa a relação entre religiosidade afro-brasileira e homossexualidade masculina. Percorrer-se-á algumas contribuições antropológicas que focalizaram a participação ritual de homens homossexuais no candomblé baiano, nas “religiões africanas” do Recife, na “macumba” paraense e na umbanda carioca. A partir da leitura do material bibliográfico, percebeu-se que há um semelhante leque de explicações a respeito da adesão homossexual aos cultos afro-brasileiros. Dentre elas, pode-se destacar a minimização do preconceito sexual no interior das comunidades-terreiro; o fascínio despertado graças aos aspectos estéticos, lúdicos e festivos inerentes às festas de orixá; a associação entre homossexualidade masculina e possessão ritual e, por fim, a sexualidade mítica agindo como modelo na construção de identidades sexuais e de gênero.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia Brasileira. Religiões afro-brasileiras. Homossexualidade masculina.

(*) Mestre em Ciências Sociais – Antropologia - pela PUC SP. Membro do Núcleo de Educação do Museu Afro Brasil (2004-2008). Integrante da equipe de criação do Núcleo de Pesquisa e Documentação da mesma instituição, onde desenvolve, atualmente, uma pesquisa biográfica/iconográfica sobre os artistas da exposição permanente. E-mail: miltonrnc@bol.com.br

¹ Agradeço as leituras e observações pertinentes de Alexandre Araújo Bispo e Jorge Lima e também dos pareceristas deste artigo.

ABSTRACT

This work analyzes the relationship between afro-Brazilian religiosity and masculine homosexuality. To discuss it were considered the anthropological contributions that focused the membership of gay men to afro-Brazilian beliefs, from the candomblé in Bahia to “african religions” in Recife, from the “macumba” in the state of Pará to the umbanda of Rio de Janeiro. The comparative reading of bibliographic material showed that there is a broad yet similar range of explanations on the topic. Among them we can highlight the minimization of sexual bias within the afro-Brazilian religious communities, the fascination aroused by the aesthetic and festive aspects of the orixá celebrations; the connection between male homosexuality and possession ritual, and finally the mythical sexuality acting as model in the construction of sexual and gender identities.

KEYWORDS: *Brazilian anthropology. Afro-brazilian religions. Male homosexuality.*

A perseguição às identidades sexuais e de gênero desvinculadas da heterossexualidade paradigmática baseia-se, freqüentemente, no essencialismo biológico. Este modelo, presente em muitas denominações religiosas, caracteriza os comportamentos individuais de acordo com o sexo biológico de cada pessoa. Assinala, ainda, que as diferenças entre homens e mulheres são explicáveis (e justificáveis) em virtude dos caracteres anatômicos, biológicos e fisiológicos, sendo que as atitudes, qualidades, personalidades ou sentimentos humanos seriam determinados por fatores naturais. Orientadas por esse pensamento, três alternativas religiosas universalmente conhecidas – judaísmo, islamismo e cristianismo – compõem o grupo das religiões histórica e explicitamente hostis às identidades e comportamentos homossexuais² (MOTT, 1999; TORRÃO FILHO, 2000).

Interessado nesse velho debate envolvendo religiosos, historiadores, cientistas da religião e outros pesquisadores, o padre Daniel A. Helminiak buscou na Bíblia os textos nos quais ela supostamente menciona a homossexualidade. Daí nasceu o livro *What the Bible really says about homosexuality* (*O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade*). Contrariando muitas igrejas fundamentalistas, Helminiak procurou realizar uma leitura não literal da Bíblia e entender o contexto no qual ela foi escrita. Sua principal conclusão, segundo Amílcar Torrão Filho (2000, p. 265), “é a de que a Bíblia é indiferente à homossexualidade, fazendo pouquíssimas referências a ela”. Aliás, as palavras

² Jeffrey Weeks, citado por Parker (2001, p. 130), propõe uma “mudança teórica no estudo da homossexualidade, defendendo o argumento de que o comportamento sexual deveria ser considerado separadamente da identidade”. De acordo com essa distinção operacional, um indivíduo do sexo masculino pode praticar atos homossexuais sem se *identificar* como homossexual.

homossexual e homossexualidade não são citadas na Bíblia. Se forem mencionadas em alguma tradução, tratar-se-á de um uso historicamente equivocado, pois elas foram criadas no século XIX e a Bíblia foi escrita muito antes, entre dois mil e quatro mil anos atrás.³

É preciso ponderar, todavia, que as religiões existentes no mundo têm posturas e posições discordantes a respeito das orientações contrárias à normatividade heterossexual. Comparadas com outras devoções (catolicismo, pentecostalismo, neopentecostalismo, entre outras), as afro-brasileiras ocupam lugar de destaque, visto que tendem a se afastar das denominações citadas em virtude da ausência da noção de culpa e pecado. O candomblé, por exemplo, tem sido uma escolha corriqueiramente procurada por homens e mulheres homossexuais interessados na religião dos orixás.⁴ Tanto na Bahia quanto na região metropolitana do Rio de Janeiro, “não é temerário dizer”, escreveu Delcio Monteiro de Lima (1983, p. 182) há mais de duas décadas, que os homossexuais dividem com os heterossexuais uma presença quantitativa de caráter permanente na umbanda e no candomblé, sendo que na região de Salvador chegam a predominar.⁵

Num período mais recente, Luis Nicolau Parés (2006) notou que o *Seja Humê*, antigo templo fundado por africanos jejes na região do Recôncavo Baiano, teve, no passado, uma maioria de mulheres negras iniciadas no próprio terreiro e residentes em Cachoeira ou imediações. Porém, nos últimos anos, aumentou o número de homens, constituído por homossexuais, relativamente jovens, brancos e iniciados no sudeste do país. “No ciclo de festas em janeiro de 2000, por exemplo, dançaram três homens do Rio, um de São Paulo, outros dois visitantes locais, acompanhados por apenas uma mulher da casa” (PARÉS, 2006, p. 246).

Essa participação não se restringe aos candomblés da Bahia, Rio de Ja-

³ Luiz Mott. O que todo cristão deve saber sobre homossexualidade. Disponível em: <<http://www.ggb.org.br/cristao.html>>. Acesso em: 14 de jun.2008.

⁴ Os homossexuais frequentadores dos candomblés são, geralmente, jovens rapazes facilmente notados através dos trejeitos considerados femininos e das vistosas performances rituais nos dias de festas aos orixás. São mais visíveis nas casas de culto. Essa foi uma das razões para justificar o recorte (teórico e empírico) do estudo que originou este artigo. Assim, a participação, mais tímida e nem sempre perceptível, de mulheres homossexuais nas religiões afro-brasileiras não será abordada neste momento (ver os estudos realizados por Rita Laura Segato (1995) e Maria Lina Leão Teixeira (2000)).

⁵ Dados recentes revelam que o número de terreiros localizados na capital baiana subiu para 1.123. As mulheres ainda predominam, mas aumentou o número de lideranças masculinas (SANTOS, 2007).

neiro ou São Paulo, mas também se estende a outras variações regionais de culto afro-brasileiro menos conhecidas. Como mostra Idalina Santiago (2001), na *umbanda cruzada com jurema*⁶, por ela estudada na Grande João Pessoa/PA, a situação é parecida. Conforme uma mãe-de-santo entrevistada, sua casa de culto enche de homossexuais...

... tem que só a molesta. (...) É quase tudo menina!?! É muito, mulé!?! É muito, esse povo é a maioria. Se você chegar aqui você fica assim, ó!?! Num dia de toque. Você fica de boca aberta, num dia de toque mesmo, né? Uns homens tudo bonito, tudo novo, você fica de boca aberta, como é que pode uma desgraça daquela? (Risos) Tanta mulé no meio do mundo! (Risos) Os pestes num olha as mulé... (Risos) Eu num quero nem entender nada agora disso, viche! (SANTIAGO, 2001, p. 272).

A risonha e aparentemente inconformada mãe-de-santo ressalta que a “maioria” do público presente em dias de “toque mesmo” (festas públicas) é composta por jovens homossexuais que recusam as tantas mulheres disponíveis “no meio do mundo”. Outros estudos afro-brasileiros também confirmam, como veremos, que os homossexuais são “maioria” em muitos cantos e terreiros deste imenso Brasil. Mas, neste balanço bibliográfico, priorizamos as contribuições pioneiras de Ruth Landes (1967) e René Ribeiro (1982). Suas conclusões a respeito da homossexualidade dos praticantes dos cultos afro-brasileiros são claramente influenciadas por valores morais e *patologizantes* correntes na época em que lançaram seus escritos (originalmente publicados entre 1930 e 1960). Valores posteriormente refutados por Peter Fry (1982), Patrícia Birman (1985) e J.Lorand Matory (1988).⁷ Antropólogos que, na segunda parte deste texto, retomam esse assunto, procurando compreender/rever

⁶ Santiago (2000, p. 67-86) explica que a *umbanda cruzada com jurema* existente em João Pessoa (PB) é resultado do sincretismo entre crenças indígenas, católicas e negras. Seus rituais são destinados aos *caboclos*, *mestres juremeiros*, *pretos-velhos* e aos orixás introduzidos na cultura religiosa paraibana através de pais-de-santo iniciados em Pernambuco e Bahia.

⁷ A modesta literatura sobre homossexualidade masculina nos terreiros selecionada aqui é fundamental para a compreensão de outros desdobramentos temáticos. Partindo de uma percepção – isto é, os cultos afro-brasileiros abrigam homossexuais –, confirmada pelos estudiosos que os precederam, Rita Segato (1995) abordou as interfaces entre família, sexo e gênero no xangô do Recife (PE); Luis Felipe Rios do Nascimento (1997) estudou os sistemas de gênero e sexualidade no xangô-umbandizado do Recife (PE); Maria Lina Leão Teixeira (2001) tratou da relação entre identidades sexuais e poder no candomblé; Idalina Santiago (2001) investigou o “jogo de gênero e da sexualidade nos terreiros de umbanda cruzada com jurema na Grande João Pessoa/PB”; mais recentemente, Nascimento (2004) realizou “um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens jovens candomblesistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro”; Hippolyte Brice Sogbossi (2008) analisou a concepção de gênero no candomblé e no culto aos *voduns* (deuses) cultuados no Benin (África).

os motivos da adesão homossexual às religiões afro-brasileiras.

‘HOMOSSEXUAIS’, ‘MALANDROS’, ‘PROSCRITOS’ E ‘DESVIANTES’: INTERPRETAÇÕES MÉDICO-ANTROPOLÓGICAS

Desde o século XIX existem registros a respeito da associação entre homossexualidade masculina e religiões afro-brasileiras. O jornal baiano *O Alabama* referia-se, em sua edição de 29 de outubro de 1870, a um “*affeminado*” que dizia ir para a escola “com os bolsos cheios de pomada, pó de arroz, escovinha de dentes e espelho para se mirar ante a casa de curandeiros” – provavelmente casa ou terreiro, visto que mães e pais-de-santo eram qualificados como “curandeiros” ou “feiticeiros”. O referido rapaz contava com a “proteção de um bambu” (bengala) do curandeiro R. S., não ia às sabatinas, não era chamado à lição e esperava ser aprovado. “Esse fato é deveras interessante, pois revela a inserção de homossexuais em um terreiro de candomblé na cidade de Salvador” (SANTOS, 1997, p. 163-164).

Também no século XIX, Raimundo Nina Rodrigues já chamava atenção para a concepção “andrógina” dos nagôs no Brasil, pois tanto os orixás femininos quanto masculinos vestiam saias. Embora tenha ressaltado a suposta bissexualidade de alguns orixás, não se encontra nas obras do mestre maranhense nenhuma referência à homossexualidade nos candomblés da Bahia (SANTOS, 2006).

Discípulo de Nina Rodrigues, em *O Negro brasileiro*, Arthur Ramos (1951) transcreve algumas reportagens sobre o “fetichismo afro-brasileiro” publicadas em jornais da Bahia, Alagoas e Rio de Janeiro. Uma delas traz a seguinte manchete: “Em plena macumba – “Pai Quinquim” está no xadrez – Com roupas femininas, o feiticeiro dançava e cantava num círculo de mulheres seminuas”.

Eram 24 horas quando o tenente Vergne, policial da 2ª delegacia auxiliar, seguido de agentes, chegou ao ponto referido. De dentro de uma casinha, escondida entre matos, ouvia-se o som de uma música estranha e dissonante. Era o terreiro de “Pai Quinquim”. Transposta a cancela, foram vistas negras quase desnudas, de joelhos em terra, formando um círculo em torno de uma outra, de cor mestiça, que cantarolava (...). Mal terminavam elas a desconchavada cantarola, a voz da autoridade se fez ouvir. Estavam todos presos. A mulher de cor mestiça fingia-se acometida de uma síncope. O tenente Vergne foi ao seu encontro. E, com espanto, notou que era um homem vestido de mulher! O “Pai Quinquim” [Joaquim Paterno] havia se transformado [...]. (Jornal A Tarde, Salvador (BA), 22 de março de 1929, in RAMOS, 1951, p. 125-126).

O tom jocoso perceptível na redação do jornalista sugere que *Pai Quin-*

quim liderava uma cerimônia deliberadamente (tra)vestido de mulher – a “outra de cor mestiça” ocupada com uma “desconchavada cantarola”. Ramos nada comenta a respeito, pois lhe interessa apenas o sincretismo religioso presente nas “macumbas”, candomblés de caboclo e catimbós.

Apesar dessa e quicá outras reportagens da época, e mesmo diante do silêncio de Nina Rodrigues e Ramos, desde então, a participação de homens homossexuais nos cultos afro-brasileiros cresceu. Um novo sacerdócio surgiu, transformando o candomblé, para citar apenas um exemplo, em *ofício de homem* – para Edson Carneiro (1978) candomblé era “ofício de mulher”.

Pioneira nos estudos sobre homossexualidade e candomblé, Ruth Landes (1967) publicou um artigo intitulado “Matriarcado cultural e homossexualidade masculina”, fruto de suas pesquisas etnográficas realizadas em Salvador, entre 1938 e 1939. Ainda que não tenha mencionado uma “relação estática e perene” entre feminilidade e liderança religiosa, aponta uma tendência, um gradual aumento do número de homossexuais no candomblé de caboclo – modelo ritual que agrega elementos indígenas e da tradição negra banto. Para ela, a explicação “mais fácil” sobre o porquê dos candomblés abrigarem homossexuais “é a de que os homens que desempenham o papel de sacerdotes se esforçam pela unidade com a figura da mãe”. Além disso, eles “desejam uma coisa, para qual o candomblé oferece as mais amplas oportunidades, desejam ser mulheres” (LANDES, 1967, p. 292).

Argumenta que os terreiros onde se cultuavam “espíritos caboclos” relaxaram as restrições que cercavam as sacerdotisas das antigas casas nagôs, pois, ao se afastarem da tradição, autorizavam homens a tornarem-se chefes de culto. Mesmo que as barreiras tenham caído a ponto de permitir a participação masculina nos rituais, preservava-se o princípio fundamental de que somente o feminino podia servir aos deuses. “Todos os homens considerados normais [heterossexuais] na Bahia continuavam, pois, excluídos”. Apenas os “homossexuais passivos” preenchiam os requisitos necessários à possessão ritual que, a despeito do seu *status*, eram os únicos homens “femininos” (LANDES, 1967, p. 291).

Segundo Vicente Galvão Parizi (2004), Landes não foi muito original em suas conclusões. Antes dela, Carneiro já havia escrito seguinte passagem a respeito da relação entre orixás femininos e homossexualidade masculina:

Os candomblés mais antigos da Bahia não fazem santo de homem, e se porventura algum homem cai no santo, não tem licença para dançar. Esses filhos apresentam, em sua maioria esmagadora, inequívoca tendência para a feminilização. É difícil que não sejam

cavalos de Yansã, *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. [...] Engomam o cabelo, pintam as unhas, empoam o rosto, estão sempre cercadas de mulheres, a conversar com volubilidade tipicamente feminina.* (CARNEIRO, 1978, p. 115, *grifos do autor*).

Landes era filha de judeus russos, pai comunista e educada num círculo progressista. Mesmo assim, não se preocupou em disfarçar seus preconceitos em relação aos pais-de-santo que conheceu. Eram “cerca de dez”, todos eles recrutados entre os “prostituídos, delinquentes juvenis e malandros da cidade da Bahia” (LANDES, 1967, p. 294). Via a transposição de barreiras e a chegada desses indivíduos à chefia dos terreiros como ascensão social de “proscritos homossexuais do submundo baiano”. Todavia, ela reconhece que alguns pais-de-santo alcançaram papel de destaque junto ao seletivo e prestigiado círculo das “mães nagôs”.

Convém sublinhar que nem todos os candomblés existentes no período estudado por Landes eram chefiados por mulheres. Os “velhos tios” baianos fundaram ou participaram da fundação de importantes candomblés que se encontram em pleno funcionamento. Aliás, em seu levantamento sobre os candomblés matriculados na União de Cultos Afro-brasileiros (Bahia), o próprio Carneiro (1978, p. 104) constata que dos 67 terreiros registrados, 37 eram dirigidos por pais e 30 por mães-de-santo. A diferença é mínima, porém é fundamental destacar a proporção entre ambos. Tio Firmo, Eduardo Mangabeira, Procópio de Ogunjá, Bernardino, por exemplo, se destacaram tanto quanto as ialorixás Aninha, Senhora, Menininha do Gantois, Olga do Alaqueto. Na atualidade, bastaria citar o *Ilê Aganjú*, candomblé dirigido por Balbino Daniel de Paula, babalorixá iniciado pela falecida Mãe Senhora, ex-dirigente do famoso *Axé Opó Afonjá*.

Há que se acrescentar que os argumentos de Landes sobre a suposta homossexualidade dos pais-de-santo baianos incomodaram Arthur Ramos. Este considerou suas afirmações apressadas, seus conceitos falseados e suas interpretações fantasiosas. Negou a tese de que a chefia dos candomblés fosse uma prerrogativa feminina e que houvesse um “homossexualismo” ritual entre os negros ligados aos cultos afro-baianos. Existia, sim, um papel neutro e que podia ser preenchido por homens ou mulheres. Tanto nos candomblés de matriz iorubana como nos cultos de caboclo havia sacerdotes que não tinham tendência à “inversão”. Era mera coincidência alguns sacerdotes homossexuais serem líderes religiosos (RAMOS *apud* TEIXEIRA, 1986, p. 43-44).

Carneiro defende Landes dessa “falseta” lançada por Ramos. Este podia

até rejeitar suas interpretações, mas não torcê-las ou insinuar “vulgaridades nas entrelinhas”. Sem querer subscrever, mas apenas explicar as interpretações de sua parceira de campo, Carneiro afirma não ter encontrado em parte alguma do livro *A cidade das mulheres*:

[...] a afirmativa de que a homossexualidade dos pais fosse “ritual”. Em vez disso, [Landes] procura demonstrar que, para vencer a repugnância do mundo do candomblé em aceitar um homem como chefe, o pai-de-santo reage psicologicamente, à sua maneira, no sentido de uma adaptação ao tipo “ideal” da mãe, respeitada, prestigiada, grande senhora, verdadeira matriarca. Na esmagadora maioria dos casos, essa reação psicológica leva à homossexualidade (CARNEIRO, 1967, p. 226).

Apesar desse argumento em defesa de Landes, convém assinalar que em sua etnografia sobre a hierarquia dos *Candomblés da Bahia*, Carneiro desconsidera o posto de filho-de-santo, “uma excrescência – há mesmo quem diga uma imoralidade – dentro do sistema por si mesmo tão coerente do candomblé”. Para ele, o candomblé era um ofício feminino, “essencialmente doméstico, familiar, intramuros, longe das lutas em que se debatem os homens, à caça do pão de cada dia” (CARNEIRO, 1978, p. 117).

Já o médico e etnólogo René Ribeiro (1982) não teve a pretensão de defender as religiões afro-brasileiras no Recife (equivalentes ao candomblé baiano) como espaços religiosos restritos às mulheres, nem procurou negar a participação ritual de homens homossexuais em tais religiões. À sua época, ele se interessou pelos estudos de personalidade e cultura, exatamente no período em que essa problemática surge entre antropólogos culturais norte-americanos (MOTTA, 1978). Seu artigo intitulado “Personalidade e ajustamento psicosssexual dos fiéis dos cultos afro-brasileiros” foi publicado em 1969 e posteriormente incluído em seu livro *Antropologia das religiões e outros estudos*.

Ribeiro (1982, p. 217) aponta que os homossexuais, ou “indivíduos sexualmente desajustados”, oriundos das camadas mais pobres, encontravam nos cultos afro-brasileiros um ambiente onde podiam conviver com as mulheres, aproveitando-se para exibir seus maneirismos, dançar e assumir outros papéis quando incorporados por entidades femininas. Para ele, a tolerância à homossexualidade e outras práticas “desviantes” podia variar conforme a cultura considerada.

Crente que a homossexualidade era culturalmente determinada, Ribeiro não viu nenhuma contradição entre esse ponto de vista e as categorias fornecidas pela psicologia. Categorias que aplicou em seu estudo etno-psicológico realizado com 60 homens praticantes das “religiões africanas” do Recife (quatro deles eram

“francos” homossexuais). Caracterizou esses fiéis como agressivos, inseguros, confusos (quanto à identificação sexual), narcisistas, egocêntricos, introvertidos, com tendências à homossexualidade e dificuldade no relacionamento com a imagem feminina, portadores de “graus variados de desequilíbrio emocional e conduta desviada, desde o homossexualismo aberto ou disfarçado a problemas de adequação sexual aí incluído o alcoolismo” (RIBEIRO, 1982, p. 211). Seus testes e conclusões “constituem um exemplo assombroso dessas teorias psicológicas cuja metodologia faz delas nada mais do que profecias que se cumprem” (FRY, 1982, p. 64).

DO ESTIGMA SOCIAL AO PRESTÍGIO RELIGIOSO

Ao abordarem as razões da elevada proporção de homossexuais nos cultos afro-brasileiros, Fry (1982) observa que Landes e Ribeiro pouco acrescentaram às sugestões corriqueiras de que os terreiros são espaços religiosos onde os homossexuais podem expressar sua “feminilidade” por meio da possessão ritual e do convívio com grupos predominantemente femininos (FRY, 1982, p. 55-56). Mesmo criticando-os, os estudiosos do tema reconhecem suas abordagens pioneiras.

Em posse da monografia realizada por Seth e Ruth Leacock, na mesma região, mas a fim de obter novas interpretações e relatar suas experiências de campo, Fry (1982, p. 56) salienta que, nos terreiros de “candomblé, minas ou macumbas” de Belém do Pará:

[...] certos homens que reivindicam a preferência pela companhia sexual de outros homens, aos quais é atribuído o status de bicha, são atraídos aos cultos não somente porque estes são popularmente definidos como nichos de homossexualidade masculina, mas por outras duas razões importantes. Primeiro, tanto a homossexualidade quanto os cultos de possessão são definidos como comportamentos desviantes em relação aos valores dominantes brasileiros. Segundo, de acordo com as idéias teóricas de [Mary] Douglas (...) e [Victor] Turner (...), verificamos que ser definido pela sociedade como sujo e perigoso é freqüentemente uma vantagem positiva para aqueles que exercem uma profissão ligada aos poderes mágicos. Pessoas que são definidas e se definem a si mesmas “homossexuais” encontram-se classificadas como “pervertidas” e “desviantes”, e, portanto, permanecem nas margens da estrutura social formal. “Ter estado” à margem, escreve Douglas [...], é ter estado em contato com o perigo, é ter estado na fonte de poder.

Fry (1982) observa que a presença de “bichas” nos terreiros de Belém era um fato normal e pouco tinha a ver com a experiência propriamente religiosa. Essa interpretação propõe a separação entre vida religiosa e mundana. As

causas da homossexualidade, quando apontadas, seriam exteriores aos cultos. Um de seus informantes declara que alguns homens recebiam espíritos femininos, pois queriam deixar de ser homens, mas não tinham coragem de fazê-lo. Daí as acusações dirigidas aos “bichas” que aderiam aos cultos para dar vazão a sua feminilidade durante a possessão ritual. Em razão disso, algumas mães-de-santo proibiam a participação de homens na roda ritual, pois temiam pela reputação de seus filhos (“homens mesmos”) e de suas casas de culto.

Conforme estudos realizados por Patrícia Birman (1985) em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro, existem controvérsias relativas à participação de homens homossexuais nos cultos afro-brasileiros. A primeira delas é de natureza estatística. Existe uma crença, entre leigos e religiosos, de que no candomblé, entre outras variações regionais tem muita “bicha”, a ponto de ser arriscado para um “homem mesmo” aderir aos cultos afro-brasileiros. 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. 6).

A segunda, sinalizada anteriormente, diz respeito ao caráter dessa associação. De outra forma, a maioria dos fiéis nega a sugestão de que os orixás, as entidades ou espíritos femininos possam interferir na identidade sexual dos adeptos homens. Não admitem que os cultos afro-brasileiros possam conduzir seus praticantes à homossexualidade.

Ninguém entra homem no ronco [quarto sagrado reservado à iniciação ritual] e sai viado. Se sair assim, pontifica um membro do terreiro, 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).

A última controvérsia refere-se à atribuição de certas habilidades – como se elas fossem “naturais” – aos pais-de-santo homossexuais, entre as quais, destacam-se: a criatividade, a alegria e a sensibilidade artística. Os aspectos estéticos, lúdicos e festivos inerentes às festas rituais, de fato, são apreciados e cultivados pelos participantes das comunidades-terreiro. Entre outros fatores, são esses atrativos que conduzem muitos indivíduos para as crenças afro-brasileiras.

Apesar de não ter encontrado, em campo, uma explicação estritamente religiosa para justificar o fato de certos homens serem “bichas” e outros não, Fry (1982) assinala que os próprios “bichas” das “macumbas” paraenses explicavam sua sexualidade com conotações religiosas, isto é, como “missão” ou “cruz” a ser carregada. Tais explicações baseiam-se, ao que parece, no espiri-

tismo kardecista, segundo o qual a reencarnação é vista como missão e meio para alcançar a perfeição. Com o peso da “cruz nas costas”, mas portadores de poderes mágicos, eles souberam combinar os papéis de gêneros feminino e masculino em suas trajetórias dentro do culto. A ambigüidade transforma-se em fonte de criatividade.

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 do trabalho. Cozinhar e bordar, por exemplo, são habilidades importantes para a vida diária dos terreiros; atribuídas às mulheres e aos “bichas”, elas constituem tabu para os homens. Enquanto os adeptos “bichas” compartilham com as mulheres certas vantagens negadas aos homens, “também compartilham com os homens outras vantagens que por sua vez são negadas às mulheres” – por exemplo, realizar sacrifícios rituais (FRY, 1982, p. 76).⁸

Acredita-se, ainda, que os pais-de-santo homossexuais sejam mais habilidosos, eficazes e sensíveis como médiuns do que os pais e mães-de-santo “normais”. Especialmente as mulheres, mesmo não-devotas, preferem procurá-los para consultar os búzios e realizar outros serviços mágico-religiosos. Ser babalorixá compensa-lhes a frustração causada pelas rejeições familiar e cristã (LIMA, 1983). Isso revela que os cultos afro-brasileiros oferecem “a possibilidade de um jovem rapaz ou menina homossexual transformar seu estigma social em vantagem” (FRY; MACRAE, 1991, p. 54).

No rol de identidades de gênero reconhecidas nos candomblés, os *adés*, também identificados como “bichas”, se destacam. O indivíduo identificado como tal transcende a designação apoiada exclusivamente na prática sexual. Ele “é o especialista maior em explorar, através da possessão, o seu duplo sentido sexual e, assim, *o seu sentido enquanto feminilidade*” (BIRMAN, 1995, p. 111, grifos da autora). Contudo, os *adés* geralmente são responsabilizados pela imagem, para muitos, negativa, que associa cultos afros e homossexualidade.

Retomando parte dos estudos aqui apresentados, J.Lorand Matory (1988, p. 231)⁹ argumenta que mediante a articulação “entre as concepções populares

⁸ Em virtude da hierarquização dos papéis rituais legitimados pelo povo-de-santo não ocorre uma inversão nas relações de poder. Tendo em vista suas respectivas forças de trabalho, Teixeira (2000) aponta que as vantagens, benefícios, prestígio e obtenção de poder são concebidos aos adeptos homossexuais, biologicamente homens, em prejuízo das mulheres, inclusive as homossexuais. Essa relação de forças tende a aumentar o poderio dos homens, quer sejam hetero ou homossexuais.

⁹ Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Harvard. Matory tem pesqui-

brasileiras de gênero e o abrangente simbolismo iorubá de relações cósmicas, os homens denominados como “bichas” e as mulheres são depositários *normais* do poder divino” (grifo do autor). Nesse simbolismo, a feminilidade não é vista como “desviante”; ao contrário, ela complementa o masculino. O divino, “ser estruturalmente masculino”, penetra, monta ou cavalga o “vaso estruturalmente feminino” representado pelo corpo do fiel. Independente do sexo biológico, mulheres e homens homossexuais seriam, portanto, os mais dispostos à possessão ritual.¹⁰ Segundo este raciocínio, os mais ortodoxos e tradicionais candomblés da Bahia “deveriam ser os mais tolerantes à presença de filhos femininos quando de fato é o oposto que ocorre”, rebate Fry (2002, p. 27).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se considerado o nascimento da antropologia brasileira, esta retrospectiva percorreu um período relevante de sua história, pois abrangeu importantes investigações sobre homossexualidade masculina e religiosidade afro-brasileira. De Landes aos estudos mais recentes, as fontes disponíveis sobre o tema referem-se a pesquisas etnográficas realizadas em regiões que abrigam variadas denominações de culto afro-brasileiro. Uma vez reunidas, vimos que as posições dos autores ora são convergentes, ora divergentes.

Para Landes, os mais antigos candomblés da Bahia, onde até hoje predomina o “matriarcado cultural”, permitiam a filiação de “homossexuais passivos”, pois eram os únicos “femininos” e aptos a receber os deuses. Essa conclusão é raramente aceita pelo povo-de-santo e as interpretações a respeito são polêmicas. Uma das mais corriqueiras refere-se à coincidência dos homens homossexuais serem consagrados aos orixás femininos, como Iansã, Oxum ou Iemanjá. Psicologicamente, a situação é esclarecedora, acreditou Landes, pois Iansã é mulher, mas também guerreira, associada ao feminino e ao masculino.

Ribeiro descreve os homossexuais participantes das “religiões africanas” do Recife como “desviantes” em relação ao padrão sexual dominante na sociedade brasileira. Baseado em suas experiências como médico, ele via os fiéis que entrevistou como sexualmente desajustados. Associava homossexualidade às

sado as religiões africanas (Nigéria) e afro-brasileiras (candomblé, umbanda, batuque e xangô).

¹⁰ “A dimensão da corporalidade presente [nos cultos afro-brasileiros] ressalta a relação hierárquica entre o penetrador e o penetrado, simbolismo condizente com boa parte dos significados sociais atribuídos à homossexualidade no Brasil” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2007, p. 269-270).

causas psicológicas (identificação com os deuses femininos), comportamentais (exibição de maneirismos femininos) e sociais (ausência feminina).

Precusores nas investigações a respeito da presença de “homens femininos” nos cultos afro-brasileiros das primeiras décadas do século XX, Landes e Ribeiro interpretaram de modo um tanto distorcido o fenômeno que estudaram. Suas conclusões negativas a respeito da homossexualidade são pontuadas por valores e julgamentos morais correntes ainda hoje em diversos segmentos sociais. É preciso ponderar, entretanto, que ambos realizaram seus estudos na primeira metade do século passado. Antes mesmo daquele período, e até recentemente, os templos afro-brasileiros eram julgados como antros de libertinagem, prostituição e malandragem, sendo enquadrados como clandestinos, e seus praticantes eram freqüentemente perseguidos pela polícia. Concomitantemente a esse quadro de acusação e perseguição religiosa legalmente autorizada, os homossexuais eram classificados como “doentes” ou “desviantes mentais” pelos órgãos oficiais de saúde.

Os demais antropólogos mencionados propõem outras conclusões sobre a conexão entre religiosidade afro-brasileira e homossexualidade. Das quais destacam-se o apreço homossexual aos aspectos estéticos, lúdicos e festivos perceptíveis nas festas em homenagens aos orixás; a sexualidade mítica (orixás masculinos, femininos e ambivalentes) enquanto modelo para a construção de identidades sociais, sexuais e de gênero; a conexão entre feminilidade, homossexualidade masculina e possessão ritual; a inexistência da noção de culpa/pecado e, conseqüentemente, uma certa flexibilidade moral e liberalidade sexual em termos de condutas pessoais.

Para além das divergências encontradas entre os autores citados, as religiões afro-brasileiras são, inegavelmente, mais abertas aos homossexuais. Embora não sejam o “paraíso” das minorias sexuais – dada a impossibilidade de se abolir todas as formas de preconceito observadas na sociedade extramuros –, ao se converterem, sobretudo ao candomblé, significa dizer que os homossexuais visualizam as manifestações afro-religiosas como caminho para o poder. Lá podem criar laços, estabelecer diálogos com outros âmbitos da sociedade, ter proximidades com intelectuais, políticos, etc., e vir a público reivindicar seus direitos, como atesta o protesto noticiado pelo jornal *O Estado de S. Paulo*, de 22 de fevereiro de 2005. Em forma de oferenda para *Exu Tranca Ruas*, ao som de atabaques de candomblé, o manifesto público organizado pelo pai-de-santo Carlos, no Recife, teve como propósito “quebrar a força da resistência” do ex-

presidente da Câmara, o pernambucano Severino Cavalcanti (PP), aos direitos civis dos homossexuais. São indivíduos assim, devotos de santos, caboclos, orixás, etc., que nos levaram a estudar a *delicada relação* entre gênero, homossexualidade e religiosidade afro-brasileira.

REFERÊNCIAS

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

_____. *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.

CARNEIRO, Edson. Uma 'falseta' de Arthur Ramos. In: _____ *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964. p. 223-227.

_____. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1978.

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

_____. Apresentação. In: LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. p. 23-30.

FRY, Peter & MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1991.

LANDES, Ruth. Matriarcado cultural e homossexualidade masculina. In: _____ *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. p. 283-296.

LIMA, Delcio Monteiro de. A religiosidade dos homossexuais. In: _____ *Os homoeróticos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983. p. 180-182.

MATORY, J.Lorand. Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras. In: REIS, João José. *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. p. 215-231.

MOTT, Luiz. A igreja e a questão homossexual no Brasil. *Mandrágora*. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo (Umesp), ano 5, n. 5, p. 37-41, 1999.

MOTTA, Roberto. Prefácio. In: RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco, 1978. p. VII-XXI.

NASCIMENTO, Luis Felipe Rios do. *Loce Loce Metá Ré Lê! Homossexualidade e transe(tividade) de gênero no candomblé-de-nação*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Pernambuco, 1997.

_____. Um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens

jovens candomblesistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2004.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. Religião e intolerância à homossexualidade: tendências contemporâneas no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. *Intolerância religiosa*. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 261-302.

PARÉS, Luis Nicolau. Do calundu ao candomblé: o processo formativo da religião afro-brasileira. In: _____. *A formação do candomblé: história e ritual jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006. p. 101-123.

PARIZI, Vicente Galvão. Algumas observações sobre a questão de gênero na pesquisa de religiões afro-brasileiras. Último Andar. *Caderno de Pesquisa em Ciências da Religião*. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião/PUC-SP, (11), p. 67-86, dez. 2004.

PARKER, Richard. Cultura, economia política e construção social da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte, Autêntica, 2001. p. 125-150.

PRANDI, Reginaldo. Deuses africanos no Brasil. In: _____. *Herdeiras do axé*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1996. p. 11-49.

RAMOS, Arthur. O sincretismo religioso. In: _____. *O negro brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1951. p. 120-161.

RIBEIRO, René. Personalidade e ajustamento psicosssexual dos fiéis dos cultos afro-brasileiros. In: _____. *Antropologia da religião e outros estudos*. Recife: Editora Massangana, 1982. p. 207-218.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. *O jogo de gênero e da sexualidade nos terreiros de umbanda cruzada com jurema na Grande João Pessoa/PB*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais: Antropologia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001.

_____. Aspectos míticos da jurema indígena presentes no complexo umbanda cruzada com jurema na grande João Pessoa/PB. *Revista da APG*. Associação dos Pós-Graduandos da PUC-SP, ano IX, n. 22, p. 67-86, 2000.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Terreiros de candomblé e política pública. *Jornal Irohìn*. Disponível em <<http://www.irohìn.org.br>>. Acesso em: 01 dez. 2007.

_____. *Homossexualidade e candomblé*. Disponível em: <<http://www.midia independente.org>> Acesso em: 02 out. 2006.

_____. Incorrígíveis, afeminados, desenfreiados: indumentária e travestismo na Bahia do século XIX. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 40, n. 2, p. 145-182, 1997.

SANTOS, Milton Silva dos. Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista? *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p.145-156, jun. 2008

_____. Mito, possessão e sexualidade no candomblé. *Revista Nures*. Publicação Eletrônica do Núcleo de Estudos da Religião e Sociedade, PUC-SP, nº 8, p. 1-9, jan./abr. 2008.

SEGATO, Rita Laura. 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 Unb, 1995.

SOGBOSSI, Hippolyte Brice. O gênero no vodum e no candomblé. In: CUNHA BEZERRA, Cícero (Org.). *Temas de Ciências da Religião*. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2008, v. 1, p. 1-120.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. *Transas de um povo-de-santo: um estudo sobre identidades sexuais*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1986.

_____. Lorogum: identidades sexuais e poder no candomblé. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Candomblé: religião do corpo e da alma*. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 197-225.

TORRÃO FILHO, Amílcar. A religião e a homossexualidade ao longo da história. In: _____. *Tribades galantes, fanchonos e militantes: homossexuais que fizeram história*. São Paulo: GLS/Summus, 2000. p. 264-277.

Recebido em 10/06/2009

Aprovado em 16/07/2009