

ALGUMAS NOTAS SOBRE AS CATEGORIAS NOMINATIVAS  
DA SEXUALIDADE DOS DEUSES, HOMENS E MULHERES,  
NO CANDOMBLÉ NAGÔ-KETU

*Milton Silva dos Santos<sup>1</sup>*

**Resumo:** Partindo das contribuições teóricas sobre gênero e sexualidade nas Ciências Sociais, este texto trata das categorias da sexualidade mítica e humana correntes no candomblé nagô-ketu. Recorrendo à mitologia dos orixás e às explicações concedidas por membros do candomblé paulista, pôde-se perceber que as comunidades religiosas afro-brasileiras, apesar de incluir minorias sexuais em seus quadros sacerdotais, não possuem um *poder simbólico* capaz de subverter os valores seculares de sexo e gênero. Tais valores não só espelham, mas também regulam a distribuição dos papéis rituais baseada na oposição masculino/feminino.

**Palavras-chave:** Candomblé nagô-ketu, orixás, gênero, sexualidade

**Abstract:** Starting from the theoretical contributions about gender and sexuality in Social Sciences, this text is about the categories of mythical and human sexuality present in candomblé nago-ketu. Using the mythology of the *orixás* and the explanations given by the members of the candomblé of São Paulo, it was possible to perceive that the Afro-Brazilian religious communities, although they include sexual minorities in their sacerdotal setting, do not have a *symbolic power* that is able to subvert the secular values related to sex and gender. These values not only reflect, but also regulate the distribution of ritual roles based on the opposition masculine/feminine.

**Keywords:** Candomblé nagô-ketu, orixás, gender, sexuality.

## INTRODUÇÃO

Para tratar das categorias da sexualidade mítica e humana relativas ao universo do candomblé, convém, antes, traçar algumas linhas introdutórias sobre duas noções operacionais que distinguem o sexo do gênero, e de que

---

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia Social (IFCH-UNICAMP). Membro do Núcleo de Pesquisa/Museu Afro Brasil (SP).

maneira elas auxiliam na ampliação da questão central aqui proposta. Quando trata-se de sexualidade humana, há pelo menos duas abordagens interpretativas: uma essencialista (biológica) e outra construtivista (sociocultural).

Segundo estudos especializados, o essencialismo biológico baseia-se na crença de que o *sexo*, por ser classificado como fisiológico e propriedade de indivíduos, antecede a vida social. As atitudes, personalidades ou sentimentos humanos seriam, portanto, determinados por fatores *naturais*. Tal paradigma classificatório enfatiza os caracteres físicos e anatômicos que distinguem os *machos* e as *fêmeas* da espécie humana. Aqui, o sexo é concebido como associal, não-histórico e “inscrito nos corpos na forma de um instinto ou energia sexual”. Como resultado, a sexualidade é limitada ora “a um mecanismo fisiológico, a serviço da reprodução da espécie, ora à manifestação de uma pulsão, de ordem psíquica, que busca se extravasar” (Heilborn; Brandão, 1999, p. 9).

Teóricas feministas e pesquisadores associados aos estudos gays e lésbicos já destacaram exaustivamente o quanto os conteúdos simbólicos relativos ao gênero e à sexualidade estão intimamente vinculados às dimensões socialmente determinadas. De outro modo, ideias, representações, hierarquizações, práticas ou padrões voltados ao controle das sexualidades são construções históricas, políticas, culturais, linguísticas, profundamente ligadas à sociedade mais ampla.

Se o sexo biológico visa a informar as diferenças internas e externas ao corpo humano, o *gênero* refere-se à diferenciação social entre homens e mulheres. Ele informa que as aparências e as identidades podem divergir dos comportamentos tradicionalmente vinculados ao sexo biológico. Trata-se de um conceito dinâmico, relacional, socialmente produzido. Nessa direção, os sentidos, saberes e as convenções referentes à feminilidade e à masculinidade podem ser modificados, subvertidos, recriados, variar ou diferir de uma cultura para outra ou mesmo no interior dos variados grupos sociais, religiosos, etários, étnico-raciais.

Para as abordagens antropológicas, a sexualidade não é adjacente, nem equivalente à reprodução biológica, pois representa apenas uma fração do universo sexual mais amplo. O próprio desejo sexual é um produto da

cultura (Vance, 1995). Os significados culturais que revestem as diferenças biológicas não são fixos nem tampouco estáveis: são construídos mediante circunstâncias históricas complexas (Weeks, 2001). Isso significa que o gênero não reflete e nem produz...

[...] diferenças físicas e naturais entre mulheres e homens; mais propriamente, o gênero é o conhecimento que estabelece significados para diferenças corporais. [...] Não podemos ver as 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)

Ao empregar o termo *gênero* como “categoria útil de análise”, os teóricos associados aos estudos de gênero e sexualidade recusam as “bases” naturais que tendem a reforçar e perpetuar a dicotomia, a opressão sexual e a desigualdade entre homens e mulheres. Embora concordemos com esse argumento, não queremos, entretanto, dimensionar a força da cultura e minimizar a importância dos mecanismos biológicos e psicológicos na constituição dos indivíduos. Afinal, o *gênero* não exclui o *sexo biológico*; ao contrário, investe-o dos valores culturais que definem certas sociedades. Sem perder de vista que as práticas socioculturais se dirigem aos corpos sexuados, apenas destacamos alguns conteúdos simbólicos que visam a diferenciar homens e mulheres.

Isto posto, cabe-nos perguntar e prosseguir com o tema-título deste texto: De que maneira o sistema sexo/gênero, delineado acima e corrente na cultura brasileira, é reproduzido e manifesto no cotidiano dos adeptos do candomblé? Quais são os meios de significação compartilhados que terminam por reiterar, no âmbito dos terreiros, o antagonismo entre sexo e gênero? Os aspectos diacríticos que singularizam os orixás teriam alguma relação com essas interrogações?

## OS SEXOS DOS DEUSES

Aspectos e representações referentes à sexualidade dos orixás podem ser conferidos numa infinita quantidade de passagens míticas que descrevem suas histórias e características particulares. Os deuses afro-brasileiros relacionam-se a determinados elementos da natureza (água, terra, fogo, ar); locais de culto ou moradias (mar, lagos, cachoeiras, matas, montanhas, florestas); reúnem atributos, comportamentos e personalidades que visam a classificá-los como *iabás* (orixás femininos), *aborós* (masculinos) ou *metás* (liminares/ambíguos); desempenham certas atividades culturais (caça, guerra, justiça, maternidade, cura/doença etc.) coerentes com suas idiossincrasias; distinguem-se através de cores, vestimentas e emblemas rituais masculinos ou femininos; são sincretizados com santos católicos correspondentes, que podem variar conforme a região geográfica onde se professam as diferentes religiões afro-brasileiras.

A começar pelo primogênito Exu, as narrativas protagonizadas pelos orixás são marcadas por conflitos e rivalidades causados por ímpetos, feitiços, desejos e paixões, disputas sexuais. Como veremos, alguns aspectos desses enredos dramáticos podem contrariar certos padrões morais predominantes na sociedade brasileira.

Exu é o mensageiro dos orixás e o primeiro a ser louvado e reverenciado nos *atos* rituais que antecedem todas as cerimônias públicas. Ele é o deus do preto e do vermelho, cores que representam potência e vida. É associado ao movimento e aos caminhos. Ora é lembrado por meio de um *ogó*, falo de madeira; ora por um ferro verticalizado, em forma de tridente.<sup>2</sup> Exu está ligado à *triade* sexualidade, comunicação e multiplicação. Ele não se vincula necessariamente à reprodução humana, mas ao prazer. Daí ser apontado como o mais humano de todos os deuses afro-brasileiros: um *duplo* do homem residindo no *orun*, espaço infinito ou morada dos orixás. Deus a

---

<sup>2</sup> O aspecto fálico peculiar a Exu pode ser conferido na produção de alguns artistas populares, especialmente nas esculturas do carioca Chico Tabibuia. Cf. a Enciclopédia Itaú Cultural de Artes Visuais, disponível em <http://www.itaucultural.org.br>. Acesso em 07 de maio 2010.

quem tudo pertence: do sêmen ao vinho de palma. No antigo Daomé, atual Benin, Exu recebe o nome de *Legba* e é representado por um gigantesco falo localizado nas encruzilhadas (sua moradia), onde seus fiéis zeladores depositam suas oferendas. Por conta da sua característica explicitamente fálica, foi, dentre outras razões, confundido com o diabo. Todavia, ele não é diabo nem santo. Ele é Exu!

Ogum, irmão do primogênito do parágrafo anterior, é apontado como o herói civilizador do povo Ioruba, na medida em que domina os segredos da metalurgia, essenciais para a fabricação de ferramentas agrícolas e de guerra. Seu emblema simbólico é composto por um arco de ferro que reúne espada, enxada, facão, pá e outros objetos metálicos. Orixá de personalidade forte, *sangue agitado*, Ogum trava longa disputa com o vaidoso Xangô, orixá do raio, do fogo e do trovão, pois este lhe tomou Iansã e Oxum.

Xangô teve três mulheres: Obá, Oxum e Iansã, sendo esta última também conhecida como Oyá. A primeira é a deusa do rio Níger e apresenta aspecto guerreiro, por isso carrega uma espada de cobre. Das três, ela é a menos desejada pelo orixá do fogo. Oxum é a deusa da água doce, a mais bela e disputada entre todas as divindades femininas. Esposa preferida de Xangô, ela mira-se incansavelmente em seu leque espelhado que simboliza sua vaidade. É tida como deusa do ouro, da fecundidade e do amor. Iansã é a divindade dos ventos, raios e tempestades. Conforme suas “mitobiografias”, ela é sexualmente impetuosa, pois, além de Xangô, também foi esposa de Ogum e Oxóssi. Iansã é altiva, corajosa e destemida. Linda, atraente e elegante, deixou-se levar e acabou seduzida pela ardilosa Oxum (Prandi, 2001, p. 325-326).

Oxóssi é o orixá da mata, da caça e protetor dos caçadores. Na África, onde foi rei, era cultuado pelas realezas de Keto, região localizada no atual Benin. Está sempre munido de seu arco e flecha e de seu espanta mosca, emblema da realeza feito com pelos de rabo de boi ou de cavalo. Embora descrito como solitário, independente, preferindo as matas e florestas ao convívio humano, em alguns mitos, Oxóssi é esposo de Iansã. Em outros, é marido de Oxum, com a qual teve Logun-Edé, orixá-menino que velho respeita. Este deus reúne em si a natureza do pai e da mãe: durante seis

meses, mora na mata com Oxóssi e se alimenta de caça; na outra metade do ano, mora no rio com Oxum e se alimenta de peixe. Essa característica dual encontra-se representada em seus dois emblemas simbólicos: um *ofá* (arco e flecha) e um *abebé* (leque espelhado).

Na floresta também mora Ossaim, orixá das ervas e dos preparados rituais usados nos cultos afro-brasileiros. Nenhuma cerimônia pode ser feita sem a sua presença. Daí o provérbio ioruba *Kossi euê kossi orixá*, sem folhas não há orixá. O verde, associado à clorofila, é a sua cor essencial. Ele é lembrado por um ferro de seis ou sete pontas que sinteticamente representa uma árvore, tendo um pássaro no meio. Alguns mitos lhe caracterizam como orixá de vida solitária e sem descendentes. Outros narram que ele teve uma relação homossexual com o caçador Oxóssi. Este, ao rejeitar os apelos de sua mãe Iemanjá, seguiu para a floresta e acabou raptado por Ossaim. Ao beber uma poção mágica oferecida por Ossaim, Oxóssi perde a memória. Ossaim banha-o com *abôs*<sup>3</sup> misteriosos e desde então eles passam a compartilhar as matas e florestas.<sup>4</sup>

Iemanjá é a divindade dos mares e oceanos. É representada com seios volumosos, simbolizando a maternidade. Seu leque *arredondado* e prateado (cor de espuma marítima) remete-nos diretamente ao ventre simbólico. É tida como mãe de Exu, Ogum, Oxóssi e Xangô; ou melhor, dizem que ela é a mãe de quase todos os orixás, exceto Obaluaiê e Oxumarê. Estes são filhos de Nanã, a mais velha das divindades femininas cultuadas nos candomblés, associada à terra, aos pântanos, à agricultura e à morte.

<sup>3</sup> Preparado ritual à base de folhas empregado durante a iniciação de novos adeptos no candomblé.

<sup>4</sup> Cf. o mito registrado por Prandi (2001, p. 120-121). O mesmo inspirou o episódio dedicado ao orixá Ossaim na minissérie *Mãe de Santo* exibida pela extinta TV Manchete. Essa releitura ainda hoje gera protestos entre os candomblecistas. Durante nossa pesquisa de campo, realizada em terreiros sediados na capital paulista, algumas lideranças lembravam da minissérie para atacar a conotação homossexual conferida ao mito. Conforme uma mãe de santo, Ossaim não queria um amante (Oxóssi). Ao sentir-se solitário, ele desejou alguém para dividir seu vasto domínio (matas e florestas) e lhe fazer companhia.

Obaluaiê é o orixá associado às doenças de pele, mas sua principal ação é a cura. Quando dança, varre as moléstias do mudo com sua vassoura feita de palha e búzios. Mas, curiosamente, durante sua estadia no mundo dos homens, ele...

[...] era conhecido [...] como o “visitador de esteiras”. Era um grande artista sexual que satisfazia todos os tipos de mulheres. Numa noite ele visitava quatro, cinco, seis, dez esteiras. Ele ia de uma para outra. As mulheres andavam muito felizes.<sup>5</sup>

Oxumarê é o orixá da chuva, sendo que numa parte do ano mora no céu em forma de arco-íris e noutra reside na terra em forma de serpente – por isso é representado por duas cobras de ferro entrelaçadas. Apontado como um deus mutável e ambivalente (alguns preferem andrógino ou bissexual!), Oxumarê transita, periodicamente a cada seis meses, de um modelo a outro de sexo e gênero.

Euá, divindade confundida com Oxumarê, em algumas passagens míticas, é apontada como filha de Nanã. Deusa das minas de água, Euá é descrita como uma jovem bela e virgem. Ora é mãe dos filhos de Orumilá – orixá patrono do oráculo, associado ao destino e ao futuro.

Oxalá é o pai de todos os orixás e responsável pela criação dos homens e de todos os seres vivos que habitam a terra. Foi esposo de Iemanjá e Nanã. Seu alimento ritual é o *igbin*, caracol comestível cuja gosma deixada pelo molusco é símbolo de esperma – manifestação do princípio genitor masculino. Quando jovem, guerreiro e viril, recebe o nome de Oxaguiã, orixá que traz nas mãos uma espada ou alfanje, um pequeno escudo prateado e uma *mão de pilão* – o inhame pilado é o seu alimento predileto.

Entre outros aspectos, esse conjunto descritivo revela que os orixás apresentam traços diacríticos pautados na distinção biológica enunciada nas primeiras linhas deste texto. Os deuses *machos* possuem *ocâni* (pênis), as deusas têm *amapôa* (vagina) e os liminares transitam entre o feminino e o masculino. A partir daí, como já dito, eles são classificados em três categorias:

---

<sup>5</sup> Trecho de uma longa história protagonizada por Obaluaiê narrada por uma mãe de santo paulista.

*iabá*, *aboró* e *metá-metá*, respectivamente, orixás femininos, masculinos e ambivalentes.

Obá, Oxum, Iansã, Nanã, Iemanjá e Euá são *iabás* e reiteram aspectos do *eterno* feminino. Exu, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Obaluaiê, Xangô e Oxalá são *aborós* – Ogum é visto como o exemplo máximo de virilidade – e se associam ao “eterno” masculino (Rios, 2000).

Já os orixás *metá-metá*, vão do masculino ao feminino, como Logun-Edé e Oxumarê. De acordo com a oposição binária masculino/feminino, numa parte do ano, Logun-Edé é valente, caçador e associado à masculinidade. Na outra, ele é doce, manso e associado ao feminino. Vejamos o trecho de uma narrativa mítica:

Oxum vivia na terra de Ijexá e tinha relações amorosas com um pescador chamado Erinlé de Edé [um dos nomes de Oxóssi]. Dessa união nasceu um filho a quem deram o nome de Ologun-Edé, o qual ao nascer, recebeu de seu pai um encantamento que lhe permitia ser seis meses homem e seis meses mulher. Nunca ninguém soube desse segredo, pois, seus pais, para evitar esse transtorno, viajavam de um lugar para outro. Assim, os que o conheciam como mulher não o conheciam como homem e vice-versa. Dessa forma, Ologun-Edé foi crescendo, e já adulto, era conhecido em toda a terra ioruba, em cada lugar com uma de suas naturezas [...]. (Lopes, 2002, p. 165-166)

A controvertida ambiguidade atribuída aos orixás *metás* – curiosamente interpretada como bissexualidade, hermafroditismo ou androginia – não se restringe aos estudiosos do tema, mas também se estende aos iniciados. Isto não é consensual. Muitos adeptos rejeitam, frequentemente, toda e qualquer associação entre homossexualidade, bissexualidade e candomblé. Na prática religiosa, os orixás Logun-Edé e Oxumarê são identificados como orixás *aborós*, isto é, prevalece em ambos o aspecto masculino. Essa prevalência pode ser observada nos emblemas que compõem as indumentárias rituais desses orixás: quando dança nos terreiros, Logun, possuído por um filho ou filha de santo, carrega uma arma de caçador; Oxumarê apresenta-se com duas serpentes de ferro, uma em cada mão. São *ferros* rituais forjados

em formato de setas: sinal de direção, força, verticalidade fálica e simbólica associada ao princípio genitor masculino.

Para além das interpretações que vinculam Logun-Edé e Oxumarê à bipolaridade masculino/feminino, o desejo homossexual vai aparecer, de fato, nas narrativas míticas de outros orixás. Basta mencionar um exemplo. Xangô, o rei da cidade Oyó, persegue um rapaz cujas vestes imitavam as cores do arco-íris e suas joias brilhavam intensamente. Homens e mulheres queriam se aproximar do belo e solitário Oxumarê. Todos “queriam seduzi-lo e com ele se casar”. Xangô sabia que ele era esquivo e decidiu preparar-lhe uma armadilha com a ajuda dos seus soldados. Oxumarê é aprisionado no palácio de Xangô. Desesperado, ele procura fugir, mas...

[...] todas as saídas estavam trancadas pelo lado de fora.

Xangô tentava tomar Oxumarê nos braços e Oxumarê escapava, correndo de um lado para outro.

Não vendo como se livrar, Oxumarê pediu ajuda a Olorum e Olorum ouviu sua súplica.

No momento em que Xangô imobiliza Oxumarê, Oxumarê fora transformado numa cobra, que Xangô largou com nojo e medo.

A cobra deslizou pelo chão em movimentos rápidos e sinuosos.

Havia uma pequena fresta entre a porta e o chão da sala e foi por ali que escapou a cobra, foi por ali que escapou Oxumarê.

Assim livrou-se Oxumarê do assédio de Xangô.

Quando Oxumarê e Xangô foram feitos orixás, Oxumarê foi encarregado de levar água da Terra para o palácio de Xangô no Orum, mas Xangô não pode nunca aproximar-se de Oxumarê. (Prandi, 2001, p. 226-227)

Tal relato revela que o cambiante Oxumarê rejeita o assédio de Xangô. Aliás, conforme demonstram os mitos repetidos pelos adeptos e reproduzidos numa infinidade de escritos sobre a religião dos orixás, a relação mítico-sexual entre deuses do mesmo sexo é praticamente nula e raramente ocorre espontaneamente. Quando ocorre, ela é fruto de algum acidente, como mostra outra passagem mítica vivida por Logun-Edé. Este, disposto a comparecer

a uma festa exclusiva das *iabás*, divindades femininas, resolve furtar e (tra) vestir-se com as roupas de sua mãe Oxum. Resultado: acabou confundido, perseguido e possuído por Oxóssi.

### HOMENS, MULHERES E ORIXÁS

Se, como detalhado anteriormente, as características sexuais dos orixás resumem-se em três categorias, a sexualidade humana nos terreiros se divide em cinco: *okó* (homem heterossexual), *mona* (mulher heterossexual), *monocó* (mulher homossexual), *adé* (homem homossexual) e a citada categoria *metá*, agora empregada para nomear os homens *giletas*, o *quinto sexo* do candomblé. Estes são *malvistos* nos terreiros. *Ficar em cima do muro* é contra a moral do povo de santo, pois a oposição masculino/feminino visa a organizar a hierarquia sacerdotal e distribuir os papéis rituais. Independentemente da sua orientação sexual, um iniciado não é (ou não costuma ser) liberado da sua condição biológica de homem (Teixeira, 2000).

A categoria *adé*, sobre a qual nos debruçamos mais demoradamente num estudo anterior, aproxima-se do ioruba *adè*, cujo significado é mole, indolente, algo próximo do inglês *soft*. Acentuada de modo diferente nos dicionários especializados, o povo de santo utiliza-a para se referir aos *homens efeminados*, apontados em piadas e discursos como *bichas* e *viados*. Deste termo derivam outros, porém esquecidos ou raramente conhecidos, como *adefantô*, *adefunto*, *adofuró* e *adéfro*. *Adofuró* é um “elemento [pessoa] que aparece muito nos candomblés”, arremata Olga Gudolle Cacciatore (1988, p. 39) em seu *Dicionário dos Cultos Afro-brasileiros*.

Embora as explicações das Ciências Sociais salientem que “o indivíduo é classificado como sendo de determinado orixá *porque* é homossexual” (Amaral, 2002, p. 84, grifo da autora), os praticantes do candomblé tendem a afirmar o contrário: esse mesmo indivíduo poderá ser classificado, rotulado ou categorizado como sendo homossexual por ser filho deste ou daquele orixá feminino ou ambíguo.

Todavia, argumenta um sacerdote paulista:

Os deuses não se manifestam com essas propostas de sexualidade. [...] Se há uma coincidência, um grande número de homossexuais filhos de orixás feminino, é porque há uma divulgação muito grande de que todo homossexual tem que ser de orixá feminino. Isso não é verdade. [...] As pessoas acabam inserindo conceitos na sua vida pessoal... É por isso que a tradição, os mitos e os arquétipos caem em descrédito. [...] Eu não sei da veracidade de certas lendas, por exemplo, que falam que Logun-Edé é seis meses homem e seis meses mulher. Ifá ensina que Logun convivia seis meses com a mãe e seis meses com o pai... Isso é o que chega mais perto dessa loucura!<sup>6</sup>

Nas palavras de outro pai de santo, esse argumento poderia ser traduzido como *muleta*. Tal apoio é usado por...

[...] pessoas fracas, que sabem o que são, mas entram e usam o perfil do orixá como muleta. É um direito que elas têm? Pode até ser. Mas, a meu ver, isso é errado pela minha família. [...] Eles [os homossexuais] usam o orixá como muleta e acabam denegrindo a imagem do candomblé. E aí todo mundo diz: “Ah, mas candomblé não é religião de viado?”

Ao que parece, reprovam-se os usos (ou abusos?) ilegítimos do *perfil* caracterizador dos orixás. Estes não devem, ou não deveriam, servir como *muleta* para um filho de santo assumir a própria homossexualidade nos âmbitos religioso e social. Como visto no relato abaixo, é aceitável que os orixás comportem aspectos sexuais, mas rejeita-se a crença de que eles possam interferir na sexualidade humana.

Os homossexuais buscam amparo nessas histórias... Às vezes, a pessoa associa a vida do orixá Oxum, Iansã, Iemanjá, a alguns aspectos mal resolvidos da vida dela e tenta transformar tudo... Para se resolver como homossexual. Isso baseado na tal mitologia que muitos contam e encontram por aí. A pessoa usa isso como

---

<sup>6</sup> Depoimentos extraídos das entrevistas e conversas informais realizadas com membros (pais, mães e filhos de santo) do candomblé paulista (Santos, 2008; 2009).

mecanismo. Tem muitos homossexuais que ainda não têm estrutura... Não são definidos. Não se encontraram. Isso tudo por conta da falta de conhecimento. Isso causa a confusão toda. Essa mistura de orixá com sexualidade.

Outra liderança paulista argumentou que o princípio ioruba, base do candomblé nagô-queto praticado no Brasil, prevê apenas dois gêneros: o masculino e o feminino. “A gênese ioruba pensa no homem e nas diversas coisas que o homem pode ser. Ele pode ser branco, preto ou amarelo. Ela só não contempla o terceiro sexo” (pai de santo). Por conseguinte, *justificar* a homossexualidade *via* candomblé é uma escolha da *cabeça da pessoa*, assinala outro adepto:

O ser humano vive de uma fraqueza muito grande, principalmente os homossexuais. Tem toda aquela história de não ser bem visto na sociedade... O cara tem problemas lá fora. É carente [...] na parte emocional. De repente, ele vai para o candomblé e sabe que lá tem a oportunidade de botar uma saia [...].

Filiados aos candomblés, os praticantes rotulados como *adés*, ou seja, *bichas* ou *viados*, são, de fato, facilmente identificáveis por meio do comportamento *fchativo* – uso de gestos, atitudes ou modos de falar que os denunciam como efeminados. Eles se assumem publicamente, nas esferas social e religiosa, como filhos de santo que se relacionam sexualmente com pessoas do mesmo sexo.

Entretanto, a categoria *adé* ultrapassa a definição pautada essencialmente na prática ou na identidade sexual. O indivíduo identificado como tal “é o especialista maior em explorar, por meio da possessão, o seu duplo sentido e, assim, o seu sentido enquanto feminilidade” (Birman, 1995, p. 111). Isto é notório principalmente nas festas em homenagem aos orixás, no domínio de cânticos, coreografias litúrgicas e no exagero estético perceptível nas vestimentas e nos adornos que enfeitam as divindades in(corpo)radas em seus filhos (ou *cavalos*, diriam os umbandistas) homossexuais. Este desempenho, se vinculado à linguagem do sexo ou da diferença sexual, é a linguagem dos *adés* – seres biologicamente homens cujo comportamento e orientação destoam da heteronormatividade.

## CONCLUSÃO

Como assinalado no início desta reflexão, as noções de masculinidade/feminilidade, entre outras derivadas dessa dualidade, são questionáveis, na medida em que, além dos caracteres anatômicos e fisiológicos, os papéis e atributos que distinguem homens e mulheres estão intimamente vinculados às circunstâncias socioculturais. Embora questionáveis, os valores seculares de sexo e gênero norteiam visivelmente a vida religiosa dos candomblécistas. Tais valores norteiam e regulam, ao menos no espaço reservado às práticas rituais, os papéis e comportamentos dos seus membros. Como prova disso, as atribuições femininas consistem, muitas vezes, na execução ritualizada de atividades domésticas (Segato, 2000). Mulheres não devem sacrificar os animais ofertados aos deuses e tampouco tocar os atabaques, tarefa exclusivamente masculina – por conta das *regras* menstruais periódicas, explicaram-nos, elas ficam *abertas* (expostas), eliminando *impurezas* orgânicas e assim poderiam *macular* os tambores sagrados.

Apesar da divisão sexual do trabalho ritual – praticada, resignificada ou mesmo improvisada, de acordo com o interesse, repertório e experiência religiosa de cada liderança –, as normas vigentes nos terreiros, sustentadas por algum fundamento mítico, são flexibilizadas segundo as vicissitudes engendradas por fatores alheios. A título de exemplo, segredou-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]!”.

Ao enaltecer o mundo conforme sua gênese cosmogônica, na qual a união homem-mulher é posta como *natural* e incontornável, a visão de mundo ioruba corrente nos candomblés reitera os significados sociais que demarcam os papéis sexuais. Qualquer orientação que vise a contrariar a heterossexualidade paradigmática não poderia ser considerada como um *fenômeno religioso e ancestral*. Ser homossexual, afirma o pai de santo Celso de Oxagiyan (2002, p. 8), “[...] não é o melhor caminho, já que todo ser humano tem o compromisso de deixar descendentes no mundo dos homens”.

Afirmações como essas parecem indicar que o candomblé e quiçá outras devoções afro-brasileiras não possuem um *poder simbólico* que permita

*desseñcializar* as dualidades homem/mulher, masculinidade/feminilidade, e gerar para os seus praticantes um sistema autônomo que dê conta de suas múltiplas inserções e identificações na sociedade *extramuros*; mas elas tampouco se assemelham às denominações protestantes, pentecostais ou neopentecostais, que ordenam aos seus praticantes uma conduta religiosa que visa a ajustar, controlar e vigiar suas escolhas no mundo profano.

#### REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita. *Xirê!* O modo de crer e de viver no candomblé. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002.

BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros: posseção e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Relume Dumará, 1995.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

HEILBORN, Maria Luiza; BRANDÃO, Elaine Reis. Introdução: ciências sociais e sexualidade. In: HEILBORN, Maria Luiza (org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LOPES, Nei. *Logunedé: "santo menino que velho respeita"*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. *Revista Estudos feministas*, v. 8, n. 2, CFH/CCE/UFSC, p. 9-41, 2000.

OXAGIYAN, Celso Ricardo de. Religião, homossexualidade, postura e que tais. *Informativo Tambor*. Guararema: São Paulo, n. 31, 32 e 33, Partes I, II e III, 2002.

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

RIOS, Luís Felipe. O imaginário do gênero na mitologia afro-brasileira: uma mito-análise do orixá Logun-Edé. *XXII REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA*, Brasília, 2000 [CD-ROM].

SANTOS, Milton Silva dos. Retrospectiva antropológica sobre a homossexualidade nas religiões afro-brasileiras. Dossiê Religião e religiosidade: o olhar antropológico. *Interações: Cultura e Comunidade*. Faculdade Católica de Uberlândia, v. 4, p. 65-80, 2009.

\_\_\_\_\_. Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista? *Horizonte*. Revista de Estudos de Teologia e Ciências das Religião. PUC Minas, v. 6, n. 12, p. 145-156, jun. 2008.

\_\_\_\_\_. Mito, possessão e sexualidade no candomblé. *Revista Nures*. Publicação Eletrônica do Núcleo de Estudos Religião e Sociedade, PUC-SP, n. 8, p. 1-9, 2008.

SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no xangô do Recife. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2000.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. *Lorogum: identidades sexuais e poder no candomblé*. In: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). *Candomblé: religião do corpo e da alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2000.

VANCE, Carole. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. *Physis. Revista de Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, IMS/UERJ: Relume-Dumará, v. 5, n. 1, p. 7-31, 1995.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.