



O rapaz na festa de candomblé e seu pano de cabeça: reflexões sobre homossexualidades (in)desejáveis

The boy at the Candomblé ceremony and his headscarf: reflections on (un)desirable homosexualities

Diogo Coutinho Iendrick¹

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3211-3459>

[resumo] Em uma festa de candomblé de um terreiro considerado tradicional entre as comunidades afro-religiosas — com mais de cinquenta anos de fundação —, um jovem visitante com um pano de cabeça azul, ao perceber que era o único homem usando aquele tipo de indumentária, retira-o e passa o restante da festa sem a peça. A partir desse episódio, proponho uma análise sobre a luta semântica no aspecto discursivo das identidades de gênero, em que se disputam formas mais ou menos masculinas/femininas de se vestir. Embora as performances de gênero no candomblé não sejam vistas sob uma ótica exclusiva da moralidade cristã, estão influenciadas por esta. De toda forma, as ideias circulantes sobre gênero operam sua influência nos terreiros, onde se encontram encobertas pela tradição. A masculinidade — estruturada por relações de poder e estruturante destas — torna-se invisível aos privilegiados por seus constructos, que adquirem ainda certo status de inquestionabilidade ao se subsumirem à tradição no que diz respeito aos papéis religiosos, operando uma distinção entre “candomblés tradicionais” e “candomblés de veadeiro”. Ainda que a homossexualidade masculina seja estrutural e estruturante do campo religioso afro-brasileiro e que a flexibilidade desse campo frente à homossexualidade seja reconhecida, nem todos os terreiros se mostram receptivos às diversas expressões da homossexualidade e, sob a égide da tradição, não se questionam práticas excludentes.

[palavras-chave] **Candomblé. Gênero. Homossexualidade. Moda. Vestuário.**

[abstract] At a Candomblé ceremony in a terreiro considered traditional among Afro-religious communities — more than fifty years old — a young male visitor, wearing a blue headscarf, upon realizing that he was the only man wearing that type of clothing, removes it and spends the rest of the party without the head accessory. From this episode, I propose a reflection on the semantic struggle in the discursive aspect of gender identities, in which more or less masculine/feminine ways of dressing are disputed. Although gender performances in Candomblé are not seen from an exclusive perspective of Christian morality, they are influenced by it. In any case, the circulating ideas about gender exert their influence in candomblé temples, where they are hidden by tradition. Masculinity — structured by and structuring power relations — becomes invisible to those privileged by its constructs, who also acquire a certain status of unquestionability by subsuming themselves into tradition with regard to religious roles, operating a distinction between “traditional candomblés” and “fagot candomblés”. Even though male homosexuality is structural and structuring of the Afro-Brazilian religious field and the flexibility of this field in the face of homosexuality is recognized, not all temples are receptive to the different expressions of homosexuality, and, under the aegis of tradition, exclusionary practices are not questioned.

[keywords] **Candomblé. Gender. Homosexuality. Fashion. Clothing.**

Recebido em: 26-10-2023

Aprovado em: 15-04-2024

¹ Mestre e doutorando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: iendrick@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1738240435228812>.

Se eu tivesse um adé lá no terreiro, ele estaria lá todo dia para brilhar e tudo andaria bem. Mas eu não gosto. Aí a casa fica do jeito que está.
(Mãe Elza)²

Chegando ao terreiro

Na noite de 17 de junho de 2017, um sábado, compareci à reabertura do Ilê Fí Orô Sakapata, terreiro de candomblé fundado em 1965 e situado em Mesquita, Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro. Após 18 anos fechado devido ao falecimento de seu fundador e dirigente, o babalorixá (pai de santo) Joaquim Motta de Omolu, Ana de Oxum foi apresentada ao público como a nova ialorixá (mãe de santo) em uma festa homenageando Oxóssi, patrono da nação de Queto³. Neste dia, usando um pano de cabeça azul, cor do referido orixá festejado, um visitante me pareceu compelido, logo no início da cerimônia, a retirar e guardar sua peça de vestuário.

Cursando o período final da graduação em Ciências Sociais, já me interessava as dinâmicas sociais em torno do vestuário de candomblé, porém ainda não sabia que iniciaria um mestrado em Antropologia no ano seguinte, cujo *locus* empírico de maior relevância seria o terreiro Ilê Aganju Ixolá, localizado em Itaipu, cidade de Niterói (Rio de Janeiro), e descendente direto do terreiro que eu visitava naquela noite de sábado. As reflexões que proponho neste trabalho são o encontro desse episódio de 2017 com meu trabalho de campo nos anos seguintes (2018-2020) e mesmo leituras posteriores no doutorado (2022).

Saindo de Copacabana, seguimos de carro até Mesquita em pouco mais de uma hora de viagem; éramos cinco pessoas, incluindo meu irmão de santo⁴. Chegamos pouco após o horário marcado para início da cerimônia pública, o xirê, porém antes de seu início efetivo. Os muros brancos externos recém-pintados em nada se pareciam com o registro de decadência da foto do Google Maps, aplicativo usado para auxiliar no trajeto até o local. Meu irmão de santo, que frequentara aquele terreiro na infância, acompanhando o tio, garantiu que pouco havia mudado em termos de estrutura. As paredes do salão revestidas de lambri de madeira, o piso antigo e mesmo um cheiro de ambiente fechado há algum tempo declaravam a solenidade do

² BIRMAN, Patrícia. Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará; EdUERJ, 1995.

³ Os diferentes grupos étnicos africanos traficados para o Brasil se reuniram inicialmente a partir do reconhecimento de suas línguas. Esse agrupamento deu origem às chamadas nações de candomblé. Raul Lody identifica como soluções étnicas o arranjo do candomblé em nações: “são expressões e cargas culturais de certos grupos que viveram encontros aculturativos intra- e interétnicos, tanto nas regiões de origem quanto na acelerada dinâmica de formação da chamada cultura afro-brasileira” (Lody, 2008, p. XVI). Outras nações bastante conhecidas são Jeje e Angola.

⁴ A família de santo, conforme Vivaldo da Costa Lima (2003), é o grupo religioso do candomblé, apropriando-se do valor semântico do termo ‘família’ e produzindo categorias classificatórias próprias e, antropologicamente, análogas em termos de solidariedade familiar e expectativas de papéis.

local, muito diferente dos terreiros mais recentes com seus resplandecentes porcelanatos e acabamentos luxuosos.

O xirê público é a coroação de dias ou mesmo semanas de rituais internos cansativos, dos quais nem todos os membros do terreiro podem participar. O candomblé é uma religião de hierarquia e segredos: os seus adeptos, após a iniciação, vão galgando degraus na escada hierárquica com tempo e participação.

Um terreiro de candomblé, em dia de festa, é um local de abertura, como propõem Arno Vogel e Marco Antonio da Silva Mello (1985). É o momento em que este espaço privado funcionará ‘como se fosse público’ e servirá a um conjunto de performances não mais privadas. Momento também em que os códigos de comportamento e vestuário são ainda mais rígidos, sujeitos à avaliação de dignitários, atestando ou reprovando as práticas do local. Os ritos de candomblé, sempre reservados e intimistas, ganham outra atmosfera em um dia de xirê: são voltados ao público.

Abrir as portas de um terreiro, ainda mais após tantos anos, é coletivizar um espaço privado e estar sujeito a seus usos por indivíduos diversos que não necessariamente estão alinhados aos códigos de funcionamento daquele espaço. E na noite de 17 de junho de 2017, especificamente, observei um pequeno conflito entre diferentes performances do vestir. Ou, como pude elaborar alguns anos depois, diferentes moralidades.

Logo que chegamos ao terreiro, ainda antes de entrarmos no salão, um dos amigos que me acompanhava, ciente de minha pesquisa e observação ao vestuário, comentou que havia um homem usando um pano cobrindo a cabeça: “Você disse que aqui homens não usam pano de cabeça, mas usam. Acabei de ver.” O homem em questão já não estava ao alcance da minha visão quando entramos no salão e tomamos nossos lugares. Respondi que não deveria se tratar de um membro daquele terreiro.

E realmente não se tratava. O rapaz, com seu pano de cabeça⁵ azul claro — cor consagrada ao orixá festejado, Oxóssi —, entrou e tomou lugar na assistência, assim como eu, meus amigos e tantas outras pessoas já presentes. Alguns membros do terreiro circulavam pela propriedade e também pelo salão. Todos os homens, inclusive os outros visitantes, tinham a cabeça descoberta ou coberta com uma pequena peça de tecido, espécie de gorro, chamada equeté ou filá⁶.

Cobrir a cabeça é ato recorrente no candomblé, especialmente como forma de proteção:

Diante de Oxalá [...] é necessário cobrir a cabeça. Já perante Xangô, todos ficam com a cabeça descoberta, pois este orixá gosta de sentir a quentura — vida — da cabeça dos filhos e filhas. Durante os cânticos a este orixá, no xirê, todos descobrem a cabeça, em reverência. Ipadê e axexê também requerem a cabeça obrigatoriamente coberta, assim como a entrada de homens no Ilê Ibó Aku. Da mesma forma, é desrespeito colocar a cabeça no chão para orixá ou autoridade do culto com a cabeça coberta; é possível entender que a pessoa quer evitar exposição àquela energia. Cobrir a cabeça não é obrigatório durante todo o período de função, embora o ojá ou equeté devam estar sempre à mão. (Iendrick, 2020, p. 89).

⁵ Faixa de tecido que costuma medir em torno de 2,30m por 0,25m. Enrolado na cabeça, o pano cobre os cabelos em diferentes arranjos.

⁶ Significa *chapéu*, *gorro* ou *boné*, no idioma iorubá.

A cabeça coberta é indispensável às mulheres de um terreiro no dia de xirê, mas facultativo aos homens, fruto da posterior absorção destes no candomblé na categoria de rodantes⁷, uma vez que inicialmente apenas as mulheres eram admitidas nessa condição nas casas matrizes baianas. O uso do pano de cabeça ou de qualquer peça cobrindo a cabeça, porém, não é requerido dos visitantes — homens ou mulheres — em termos rituais. É uma opção estética.

O rapaz, após curto período de tempo, retirou discretamente o pano de cabeça, guardou e ajeitou o cabelo. Meu irmão de santo acompanhou o momento — acreditando, inclusive, ter colaborado para tal, pois lançou ao rapaz olhares de reprovação, conforme me contou posteriormente. E disse também não ter sido o único. Ao longo de toda a cerimônia religiosa a peça de vestuário ficou guardada. O episódio atesta a proposição de Gilmar Rocha, de que o vestuário “[...] estimula as emoções, induz a modos de pensamento, provoca mudanças comportamentais [...]” (Rocha, 2014, p. 8).

De fato, os homens iniciados nas casas consideradas tradicionais entre as comunidades afro-brasileiras e — em boa parte de — sua descendência não usam o pano de cabeça como parte da vestimenta. O uso da peça por homens é constante tema de debates acalorados nas redes sociais. Dias depois, inclusive, enquanto pesquisava outro assunto na página virtual do Ilê Axé Fí Orô Sakapata, encontrei uma publicação⁸ antiga ratificando a questão, reencaminhada de um terreiro também tradicional da Bahia, o Ilê Oxumarê Araká Axé Ogodô (Casa de Oxumarê)⁹.

É possível que o episódio do pano de cabeça, peça também conhecida pelos adeptos como *ojá*, não tenha chamado a atenção da maioria dos presentes, mas não pude deixar de pensar sobre a reação do rapaz e a declaração implícita no ocultamento da peça. O que a retirada do pano de cabeça significou naquele ambiente? O que declarava aquela atitude?

Costurando religião e gênero

Tradição e moralidades

As pessoas escolhem suas vestimentas de acordo com as normas estabelecidas em suas comunidades, aderindo a padrões sociais comuns e refletindo os valores morais partilhados (Abu-Lughod, 2012). A vestimenta não é algo superficial. As roupas “[...] são o que faz de nós o que pensamos ser” (Miller, 2013, p. 22-23). A roupa é uma declaração identitária, faz afirmações e negações: “[...] vestir uma roupa é investir-se de uma performance [...]. Assim, quando vestimos uma roupa somos investidos de expectativas, subjetividades, pensamentos, enfim, ‘agência’” (Rocha, 2014, p. 10-11, grifo do autor).

O xirê em homenagem a Oxóssi, colocou em contato dois grupos sociais com moralidades distintas ao abrir suas portas ao público. O rapaz com seu pano de cabeça representava

⁷ Indivíduo sujeito ao transe de orixá.

⁸ <https://www.facebook.com/ilefiorosakapata/posts/736370356544377>.

⁹ A mesma postagem redirecionada da Casa de Oxumarê atesta que seus terreiros descendentes onde os homens fazem uso do pano de cabeça estão em desacordo com a matriz.

um grupo cujo uso dessa peça por homens era aceito e considerado correto; já o terreiro visitado, seus membros e visitantes, em consonância, declaravam outra identidade — rejeitando a peça —, ali apoiada pela legitimidade conferida pelo lugar, inaugurado há mais de cinquenta anos, e sua ascendência remontando ao Ilê Axé Opô Afonjá, fundado no Rio de Janeiro em 1886 e na Bahia em 1910.

Conforme Howard Becker,

todos os grupos sociais fazem regras e tentam, em alguns momentos e em algumas circunstâncias, fazer com que elas sejam seguidas. Regras sociais definem situações sociais e os tipos de comportamento apropriados a elas, especificando algumas ações como “certas” e proibindo outras como “erradas”. (Becker, 1977, p. 53, grifos do autor).

Não existia no terreiro uma lista afixada — especialmente por se tratar de uma religião baseada na oralidade — em qualquer lugar a respeito das regras de vestimenta, mas, se afirmamos que as roupas têm agência, elas declaravam essas regras em uníssono. Cada homem ali cuja cabeça estava descoberta ou usando o filá, reforçava o comportamento desviante do rapaz. Para tanto, entendo desvio como uma categoria relacional, pois se coloca em relação a uma moralidade específica. De acordo com Howard Becker (1977), não existe um ato desviante em si.

De maneira semelhante, faço uso do termo ‘moralidades’ para evidenciar o caráter plural dos engajamentos morais em que se envolvem os indivíduos, manifestados na criatividade de discursos e práticas. Monica Heintz (2009) define moralidade como “[...] um conjunto de princípios e julgamentos baseados em conceitos e crenças culturais a partir das quais os humanos determinam se dadas ações são certas ou erradas” (Heintz, 2009, p. 3, tradução nossa)¹⁰.

Nesse sentido, a força da moralidade — enquanto conjunto de valores prescritivos do terreiro visitado — era tal que o rapaz retirou o pano de cabeça ao entender o custo para acionar uma identidade outra naquele espaço, identidade essa entendida ali como desviante. Permanecer com o pano de cabeça seria declarar sua identidade, sua pertença a outro grupo, entendido como não tradicional pelos demais, causando constrangimento e possível desrespeito ao terreiro visitado.

Estabelecer limites rígidos em relação ao vestuário tradicional dentro do terreiro também implica na criação de distinções e separações. Segundo Mary Douglas (2014), a principal função dessa separação é organizar uma experiência inerentemente desordenada; ao exagerar nas diferenças, busca-se criar uma aparência de ordem que promova uma sensação de coesão. Ao direcionar o vestuário em direção a um ideal de tradição, busca-se unificar e aproximar a experiência dos membros de um terreiro entre si e também com os terreiros com que se quer ter e manter afinidade, em especial com o terreiro Ilê Axé Opô

¹⁰ Tradução nossa para: “[...] a set of principles and judgements based on cultural concepts and beliefs by which humans determine whether given actions are right or wrong” (Heintz, 2009, p 3).

Afonjá. Essa manutenção produz legitimidade, reunindo sentimentos idealizados e servindo como autenticação de patrimônio (Lody, 2008).

A querela entre tradicional e não tradicional é fundante do campo de pesquisas acerca do candomblé. Embora saibamos que toda religião “[...] se compõe da tradição de gestos estereotipados e de imagens mentais, ritos e mitos” (Bastide, 1971, p. 333), abordar tradição é parte intrínseca de qualquer estudo aprofundado sobre as religiões de matriz africana.

O termo tradição é usado para legitimar ou desqualificar a validade das práticas de um terreiro. Há uma ideia de pureza — algumas vezes implícita, outras explícita — ao abordar tradição no candomblé. Mary Douglas (2014) afirma que as categorias de puro e impuro sustentam uma produção de separações, regras de interdições e moralidades, construindo uma ordem normativa para a vida social. Dessa forma, construiu-se a ideia — inclusive com apoio da antropologia, de acordo com Stefania Capone (2018) — de que alguns formatos de culto seriam mais puros que outros, conforme certa fidelidade a um passado imaginado africano: “A fidelidade ao passado, em um primeiro momento, definiria o que é mais tradicional; quanto mais referenciado a esse passado, mais puro o terreiro se constitui, sobretudo os de origem nagô”¹¹ (Iendrick, 2020, p. 114), onde haveria ordem, moralidade — esta empregada no sentido universal do senso comum — e pureza ritual (Birman, 1995).

A tradição não se constitui apenas enquanto reservatório de elementos culturais, mas é, principalmente, um modelo de interação social (Capone, 2018), um conjunto de representações coletivas elaborado por um determinado grupo, enquanto sistema, caracterizando uma forma de organização social. Além disso, a tradição no candomblé é forma de controle do corpo, da experiência e da pessoa.

Debora Diniz (2001) destaca que o corpo, em diversas culturas, se torna um documento vivo, uma evidência da existência de regras e um meio de trazer o passado à tona, no presente. De maneira geral, a vestimenta é um território de expressão da identidade vivenciada através do corpo; é através dela que se marca e revela o sentido espacial do indivíduo (Lody, 2015). O vestuário é também uma forma legítima de controle do corpo e da experiência deste e neste; sendo o corpo um objeto técnico, lugar de investimento simbólico (Mauss, 1974). E os corpos, como afirma Judith Butler (2018), não têm existência anterior à marca de gênero.

A socióloga Oyèrónké Oyěwùmí (2021) afirma que a própria ideia de sociedade ocidental surge a partir de uma constituição de corpos: “corpos masculinos, corpos femininos, corpos judaicos, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres” (Oyěwùmí, 2021, p. 27). Essas classificações evidenciam a fisicalidade a partir da qual se categorizam seres humanos e se produzem estereótipos e localizadores sociais.

A diferença entre os estereótipos ocidentais de masculino e feminino, em relação ao vestuário, é imprescindível para se pensar a dinâmica das relações sociais dentro de um terreiro de candomblé enquanto constitutivo e articulador de identidades. O candomblé não está apartado da sociedade e, em grande medida, reproduz e reinterpreta os modelos classificatórios patriarcais.

¹¹Vale destacar a forte influência das ciências sociais na construção da ideia de que os cultos de formato nagô estariam mais próximos de um ideal de pureza e proximidade com as práticas africanas, tornando-se sinônimos de tradição e cultura baiana (Capone, 2018).

O pano de cabeça, variando em arranjos de acordo com comprimento, goma e tipo de tecido, resultando entre estilos discretos ou mais volumosos, é, sobretudo, associado ao universo feminino, usado exclusivamente por mulheres nas chamadas casas-matrizes¹² nagô. As práticas sexuais, conforme Michel Foucault (2009), e aqui estendendo às práticas categorizadas em nossa sociedade como masculinas ou femininas, são aspectos constitutivos da identidade dos sujeitos, lugares privilegiados para análise do indivíduo e deste nas relações sociais. Para compreender os valores morais de uma comunidade específica, é essencial analisar as normas sociais aceitas ou rejeitadas pelos diferentes grupos em suas interações sociais. Monica Heintz (2009) ressalta a importância desse princípio metodológico para nos aproximarmos o máximo possível dos valores morais de uma comunidade.

Nos candomblés antigos, a tradição exerce um papel regulador, entretanto, religião e gênero estão intrinsecamente entrelaçados, operando de forma interconectada e unificada. Esse entrelaçamento é fundamental para as relações de poder em um terreiro de candomblé, influenciando até mesmo a definição do que é considerado “tradicional” ou “correto”. Dessa forma, retirar o pano de cabeça não se constitui apenas como adequação a certa tradição religiosa, mas sobretudo conformidade a noções específicas de como determinados corpos e identidades de gênero devem se apresentar.

Gênero, roupa e performances (in)desejáveis

A partir do século XIX, de acordo com Gilda de Mello e Souza (1987), as roupas passaram a aumentar a distinção entre os gêneros — especialmente considerando a perspectiva da elite da época —, conferindo-lhes formas, cores e tecidos distintos. Os homens passam a se caracterizar pelo despojamento completo: suas vestimentas se tornam mais minimalistas e uniformes, perdendo a ornamentação que antes tinham. Por outro lado, o vestuário feminino tornou-se abundante. Essa constatação também pode ser observada no candomblé, onde os homens usam blusa, calça e opcionalmente o filá cobrindo a cabeça, enquanto a vestimenta das mulheres é composta por, pelo menos, cinco peças obrigatórias: saia, camisu, pano da costa, laço de peito e pano de cabeça. As anáguas, usadas em dia de festa, podem variar de uma a cinco em quantidade.

No âmbito dos terreiros Ilê Fí Orô Sakapata e Ilê Aganju Ixolá — o primeiro inaugurado e dirigido por Joaquim Motta durante 34 anos e o segundo inaugurado em 2002 e chefiado por Maurício Morais — o vestuário é bastante rígido, especialmente o das mulheres que possuem maior quantidade de roupas e menos flexibilidade. As regras estabelecidas remontam à consolidação dos terreiros Ilê Axé Opô Afonjá¹³, tanto o localizado no Rio de Janeiro quanto o localizado na Bahia.

¹²Terreiros mais antigos do Brasil, de onde teriam derivado todos os outros.

¹³Há uma disputa de antiguidade e legitimidade entre os dois terreiros, ambos fundados por Eugênia Anna dos Santos, a lendária mãe de santo Iyá Obá Biyi. Embora admita-se que o terreiro carioca tenha sido inaugurado primeiro — 1886 —, a mãe de santo dedicou mais tempo ao terreiro baiano — inaugurado em 1910.

Apesar de rígidas, há certa flexibilidade nas roupas utilizadas por homens. Enquanto todas as peças femininas são confeccionadas com exclusividade para o uso do terreiro, os homens podem usar blusas brancas comuns ou mesmo calças de brim. Não há, no entanto, flexibilização no que diz respeito aos aviamentos e detalhes das roupas masculinas:

[os homens] se beneficiam, por assim dizer, de um privilégio da masculinidade hegemônica (Almeida, 1996) e seu deslizamento para o terreiro. O corpo masculino no terreiro, assim como fora dele, não é regulado como o feminino. Da mesma forma, a masculinidade hegemônica e seus valores cristalizados pela tradição caracterizam como indesejáveis para os homens do terreiro o uso de bordados, rendas ou qualquer material têxtil considerado delicado. Flores, brilhos, bordados finos e rendas transparentes, embora amplamente comercializados para homens no grande mercado do candomblé e empregados em muitos terreiros, não compõem as roupas masculinas do Ilê Axé Aganju Ixolá. (Iendrick, 2020, p. 49).

A masculinidade hegemônica atua como uma espécie de tipo ideal de masculinidade (Almeida, 1996), cristalizada de diferentes formas em diferentes grupos sociais. São as ideias coletivas de que os indivíduos participam e de que não há dúvidas quando se opõem de maneira binária, por exemplo, características como fraqueza, força, coragem e covardia. Qualquer indivíduo socializado em nossos valores culturais sabe destacar quais dos termos elencados são desejáveis a um comportamento entendido como masculino, especialmente ao se tratar do candomblé, religião constituída enquanto negra e em que se espera do homem negro, em particular, um papel de virilidade e masculinidade exacerbadas. Esse modelo hegemônico é hierarquizante, incluindo até mesmo o espectro da feminilidade em suas disputas (Almeida, 1996), nas quais *os outros* são feminizados. Há também no candomblé, assim como na ampla sociedade, manutenção das hierarquias naturalizadas entre as identidades de gênero (Bourdieu, 2010).

Para fins analíticos, é pertinente considerar a existência de diferentes masculinidades, como afirmado por Michael S. Kimmel (1998). Essas manifestações podem variar de acordo com a cultura, o contexto temporal, uma variedade de fatores e até mesmo ao longo da vida de um homem, em nível individual. Nesse sentido, as masculinidades são construídas relacionalmente, considerando homens e mulheres, mas também homens e homens, tendo como elementos constitutivos o sexismo e a homofobia (Kimmel, 1998).

Miguel Vale de Almeida (1996) caracteriza como luta semântica o aspecto discursivo das identidades de gênero em que se disputam, por exemplo, formas mais ou menos masculinas/femininas de se vestir. Almeida endossa a crítica de Marilyn Strathern (1988) ao foco excessivo em sexualidade e na dicotomia masculino/feminino como divisão homens/mulheres, desconsiderando outras variáveis. Para esse autor e essa autora:

[...] a sociedade não é constituída independentemente do gênero e não pode por isso ser um contexto explicativo para ele. As relações de gênero não são nem mais nem menos autônomas que todas as outras relações sociais (Strathern, 1988) (Almeida, 1996, p. 166).

O constrangimento do rapaz em usar o pano de cabeça não é puramente receio de ser reconhecido como religiosamente não tradicional, mas também o de assumir uma performance de gênero desaprovada naquele terreiro, uma vez que as duas dimensões, religiosa e de gênero, no *candomblé*, não se descolam — se constituem e se alimentam mutuamente. A categorização “*candomblé não tradicional*”, atravessada pelo gênero, ganha outro nome, conforme tendências sugeridas por Luís Felipe Rios¹⁴ (apud Natividade; Oliveira, 2007): *candomblé de veadeiro* — este em oposição ao *candomblé tradicional*:

Nos *candomblés de veadeiro*, a modernização se faz acompanhar de uma visibilização da homossexualidade masculina. Em terreiros desse tipo a homossexualidade tem valor positivo: é possível expressar orientações sexuais através das *coisas do santo* (adereços, roupas e performance corporal na dança). Já nos cultos que se apresentam como *tradicionais* há menos possibilidade de expressão de preferências eróticas através da performance, ocorrendo às vezes sua censura. (Natividade; Oliveira, 2007, p. 271, grifos dos autores).

O imbricamento entre identidades religiosas, identidades de gênero e mesmo possessão já foi abordado por autoras e autores como Ruth Landes (1967), Edison Carneiro (2008), Peter Fry (1982) e Patrícia Birman (1995). Identificado como ofício feminino em seu início (Teixeira, 2000), os terreiros de *candomblé* dirigidos por homens ou que abrigavam homens que entravam em transe, eram considerados de segunda categoria, degenerados:

O caráter feminino da possessão no *candomblé*, ao se apresentar em pessoas do gênero masculino, constitui, sem sombra de dúvida, uma dimensão transgressora, que, desde sempre, foi condenada, tanto por intelectuais quanto por religiosos. Condenada, mas não abolida. A transgressão que se insinua no *candomblé* praticado por homens articula inapelavelmente sexualidades desviantes, possessão, competência estética e ritual. (Birman, 1995, p. 47).

A categoria nativa *adé*, identificada por Patrícia Birman em trabalho de campo como a “*bicha de candomblé*”, gênero criado, segundo a autora, pela possessão — caracterizando-se para classificar “[...] sujeitos com uma suposta orientação sexual homoerótica, ou que exibem algumas formas estereotipadas de comportamento” (Mesquita, 2004, p. 101) — não coincide inteiramente com o conceito de homossexual. O *candomblé*, afirmam Marcelo Natividade e Leandro de Oliveira, “[...] explora uma linguagem sexual que articula o religioso ao prazer e ao erotismo, principalmente por intermédio da performance dos *adés*” (Natividade; Oliveira, 2007, p. 268).

Ainda que um homem não desempenhe os trejeitos que o caracterizem como *adé*, ser admitido no *candomblé* enquanto *rodante*, isto é, indivíduo sujeito à possessão, faz com que paire sobre ele a suspeita de homossexualidade, o que não acontece com os *ogãs* — homens

¹⁴RIOS, Luís Felipe. O feitiço de Exu: um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre jovens *candomblecistas* e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, IMS/UERJ (tese de doutorado), 2002.

que não entram em transe —, considerados o polo masculino: tocadores de instrumentos de percussão nos rituais e guardiões do terreiro. Luís Felipe Rios, no entanto, propõe outros termos para a análise de Patrícia Birman:

Em minha compreensão, embora a possessão tenha papel chave na configuração de gênero, ela é insuficiente como operador de gênero, pois precisa estar articulada às atribuições religiosas a ser desempenhadas pelos homens quando ingressam na hierarquia religiosa. A possibilidade de possessão não causa representações de feminilidade, são as performances de gênero das pessoas que, ao ser lidas, indicam, dentre outras coisas, possibilidades de localização no terreiro. (Rios, 2012, p. 69).

Compreendo, a partir de Birman e Rios, que estamos falando de expressões da homossexualidade: formas outras de ser homem homossexual¹⁵ e que se colocam como desviantes em relação à masculinidade hegemônica. Quando a autora menciona a categoria *adé*, está tratando de uma maneira específica de ser homossexual que comporta maneirismos relacionados ao cotidiano de *candomblé*, com gírias próprias, adereços e expressividades característicos.

O termo *adé* encontra-se atualmente em relativo desuso, porém a expressão “*kossi adé, kossi candomblé*” — “sem bicha não existe *candomblé*” — ainda mantém um significado emblemático e ocasionalmente é evocada, inclusive nos *candomblés* tradicionais. Essa expressão faz referência a uma competência específica para os aspectos relacionados às *coisas do santo*, especialmente em relação a uma habilidade estética essencialista associada aos homossexuais.

Estamos, então, tratando de duas maneiras bem demarcadas de expressão da homossexualidade nos terreiros de *candomblé*. Em uma delas, característica dos *candomblés de veadeiro*, os maneirismos considerados femininos e afetações são permitidos; nos *candomblés tradicionais*, são evitados.

Se nos primeiros estudos sobre a homossexualidade no *candomblé* existia um foco excessivo na sexualidade e possessão — em que homossexuais sexualmente passivos necessariamente eram afeminados e também rodantes — as pesquisas atuais buscam se desvincular desses atrelamentos deterministas.

O que está em jogo, ao final das contas, é a “[...] visibilidade ou não da expressão homossexual tomada como elemento central de referência do próprio campo” (Mesquita, 2004, p. 107), ou seja, importa menos a orientação do desejo sexual do indivíduo — se sexualmente ativo ou passivo — do que a expressão de traços femininos. A questão que se mostra central, então, é a explicitação e visibilidade de determinadas identidades sexuais (Teixeira, 2000).

Parece haver nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, desde Ruth Landes (1967), uma insistência em se relacionar desejo sexual com um determinado tipo de performance de gênero — o que não é uma exclusividade do *candomblé*. A distinção determinista da homossexualidade, abordada inicialmente por Landes, em que afeminados são sexualmente passivos e os *discretos* sexualmente ativos, não se sustenta, especialmente na

¹⁵Para estudo aprofundado de diferentes classificações e identidades homossexuais bem como disputas de poder entre estas, cf. Perlongher, 1987.

contemporaneidade, em que esses desempenhos se apresentam mais borrados e sem limites do que nunca; em uma época de drag queens barbadadas, casais homossexuais afeminados e casais de *machos*, nada é dado — não que em algum momento tenha sido — no campo das performances da homossexualidade e do desejo sexual. Um indivíduo sexualmente passivo não necessariamente apresentará performances afeminadas ou mesmo será *rodante* no candomblé, como constatou Luís Felipe Rios (2012), ao relatar o caso de um ogã afeminado que teve seu status hierárquico questionado devido à expressão de sua suposta homossexualidade. Em artigo de 2004, Ralph Mesquita já identificava a necessidade de revisão dos lugares de sexos e gêneros no universo religioso afro-brasileiro, considerando as muitas transformações da contemporaneidade.

Embora as orientações sexuais no candomblé não sejam vistas sob uma ótica exclusiva da moralidade cristã, estão influenciadas por esta (Silva; Lody, 2002), e de toda forma, as ideias circulantes sobre gênero (Almeida, 1996) operam sua influência nos terreiros, onde se encontram encobertas pela tradição. A noção de masculinidade, por se encontrar imersa em relações de poder — estruturando e sendo estruturada por estas — se torna invisível aos privilegiados por seus constructos (Kimmel, 1998), que adquirem ainda certo status de inquestionabilidade ao se subsumirem à tradição no que diz respeito aos papéis religiosos: “O exame de situações de interação criadoras e apresentadoras de noções de masculinidade permite, pois, perceber a relação entre múltiplas identidades de gênero e o poder” (Almeida, 1996, p. 184). É a masculinidade hegemônica, enquanto consenso vivido (Almeida, 1996) que sustenta os referenciais de performance homossexual nos candomblés entendidos — e que se querem — tradicionais; a ideia de que “[...] na sociedade brasileira, um homem feminino é tudo o que um ‘macho de verdade’ não deve ser ou se tornar” (Rios, 2012, p. 70, grifo do autor) condiciona esses candomblés, ainda que, de maneira geral, o candomblé seja portador de uma moralidade mais flexível, fundada em uma noção de pessoa que comporta ambiguidades e posições intermediárias de sexualidade (Natividade; Oliveira, 2007).

Ainda que a homossexualidade masculina, como afirma Ralph Mesquita (2004), seja estrutural e estruturante do campo religioso afro-brasileiro e que a flexibilidade desse campo frente à homossexualidade seja reconhecida (Natividade; Oliveira, 2007), os mesmos indivíduos homossexuais que afirmam em coro “kossi adé, kossi candomblé” não se mostram receptivos a todas as expressões da homossexualidade e, sob a égide da tradição, não se questionam práticas excludentes. Como propõe Maria Lina Leão Teixeira (2000, p. 217): “o mundo do candomblé não constitui inversão, mas uma reinterpretação e uma reprodução parcial do modelo classificatório vigente na sociedade brasileira mais ampla”.

Considerações finais

Os olhares de reprovação que o rapaz recebeu e que influenciaram em sua decisão de retirar o pano de cabeça azul, num primeiro momento, demonstram uma rejeição a normas de vestuário divergentes que remetem a grupos de candomblé considerados não tradicionais. Em uma segunda análise, no entanto, traz à reflexão elementos encobertos pelo discurso em defesa da tradição.

O pano de cabeça, naquele local, destacava-se como uma expressão diacrítica de certo tipo de performance de homossexualidade considerada indesejável e, por que não, ameaçadora àquele ambiente. Uma ameaça à ordem vigente da masculinidade hegemônica, que hierarquiza homens, mesmo dentro de uma categoria já subalternizada como a de homossexuais.

A questão, então, não é a homossexualidade em si, mas sim a externalização de gestos estereotipados que a denunciem. Ou seja, é o deslizamento da bicha do cotidiano, afeminada, para dentro do terreiro, que se transforma no *adé*, a bicha de candomblé, ao agregar à sua performance os maneirismos da rotina do candomblé.

Da mesma forma que a masculinidade hegemônica rejeita a bicha afeminada, seus pressupostos adaptados e ressignificados no terreiro produzem a rejeição ao *adé*. A questão é deslocada da tradição ritual para o gênero. Ou, de maneira mais assertiva, a questão colocada é como a tradição e o gênero se imbricam no controle das identidades e suas expressões.

É apenas em uma breve competência para as “coisas de santo” que se permite vislumbrar, nos terreiros tradicionais, algum elogio à expressividade da homossexualidade. No mais, deve permanecer velada. O problema do rapaz e seu pano de cabeça, então, era menos o pertencimento a um grupo não tradicional do que apresentar um adereço que o identificava, naquele espaço, como bicha, ameaçando a masculinidade hegemônica naturalizada como pureza de tradição.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre relativismo cultural e seus Outros. Tradução: João Henrique Amorim. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, maio-ago., 2012, p. 451-470.

ALMEIDA, Miguel Vale de. Gênero, masculinidade e poder: revendo um caso do sul de Portugal. In: **Anuário antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Segundo Volume. Tradução: Maria Eloisa Capellato e Olivia Krähenbühl. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

BECKER, Howard. **Uma teoria da ação coletiva**. Tradução: Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gêneros**: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará; EduERJ, 1995.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução: Maria Helena Kühner. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 9. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

DINIZ, Debora. In: NOVAES, Regina Reyes; LIMA, Roberto Kant de. (Org.). **Antropologia e direitos humanos**. Niterói: EDUFF, 2001.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Tradução: Mônica Siqueira Leite de Barros e Zilda Zakia Pinto. São Paulo: Perspectiva, 2014.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: 1: a vontade de saber**. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal 2009.

FRY, Peter. **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

HEINTZ, Monica. Introduction: why there should be an anthropology of moralities. In: HEINTZ, Monica. **The anthropology of moralities**. New York: Berghahn Books, 2009.

IENDRICK, Diogo Coutinho. **Do camisu à bata, as roupas contam a história: as tramas do vestuário no candomblé**. 2020. 132 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020).

KIMMEL, Michael S. A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. Tradução: Andréa Fachel Leal. In: **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 103-117, out. 1998.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Tradução: Maria Lúcia Eirado Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

LODY, Raul. Apresentação. In: CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 9. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**, com uma introdução à obra de Marcel Mauss, de Claude Lévi-Strauss. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: EPU, 1974.

MESQUITA, Ralph Ribeiro. Entre homens, mulheres e deuses: identidade, gênero e (homo)sexualidade no contexto religioso afro-brasileiro. **Revista Gênero**, Niterói, v. 4, n. 2, p. 95-117, 2004. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31034/18123>>. Acesso em: 7 dez. 2021.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**: estudos antropológicos sobre a cultura material. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

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

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PERLONGHER, Néstor. **O negócio do michê**: a prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

RIOS, Luís Felipe. O paradoxo dos prazeres: trabalho, homossexualidade e estilos de ser homem no candomblé queto fluminense. In: **Etnográfica**, vol. 16 (1), mar., 2012. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/etnografica/1382>>. Acesso em: 05 jan. 2022.

ROCHA, Gilmar. A roupa animada: persona e performance na jornada dos santos reis. In: **Cronos**: R. Pós-Grad. Ci Soc. UFRN, Natal, v. 15, n. 2, p. 8-34, jul./dez. 2014.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nãgô e a morte**: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da; LODY, Raul. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé. In: SILVA, Vagner Gonçalves. **Caminhos da alma**. Coleção memória afro-brasileira, vol. I. São Paulo: Selo Negro, 2002.

SOUZA, Gilda de Mello e. **O espírito das roupas**: a moda no século dezenove. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

STRATHERN, Marilyn. **The gender of the gift**: problems with women and problems with society in Melanesia studies in Melanesian anthropology. Berkeley: University of California Press, 1988.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. 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.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antonio da Silva. Objetivos. In: SANTOS, Carlos Nelson Ferreira dos; VOGEL, Arno. (Coord.). **Quando a rua vira casa**: a apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro. 3. ed. São Paulo: Projeto, 1985.

Revisora do texto: Layana Izabel Aguiar Silva. Mestra em Direito (UFRJ)
Email: layanacorrigeABNT@gmail.com