

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
CAMPUS DE AQUIDAUANA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS CULTURAIS
CURSO DE MESTRADO

RAFAEL MASCARENHAS MATOS



**NAS ENCRUZILHADAS DO AXÉ:
EXPERIÊNCIAS E REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO E SEXUALIDADE EM UM
TERREIRO DE CANDOMBLÉ ANGOLA NO CENTRO-OESTE BRASILEIRO**

AQUIDAUANA - MS
FEVEREIRO DE 2022

RAFAEL MASCARENHAS MATOS

**NAS ENCRUZILHADAS DO AXÉ:
EXPERIÊNCIAS E REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO E SEXUALIDADE EM UM
TERREIRO DE CANDOMBLÉ ANGOLA NO CENTRO-OESTE BRASILEIRO**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais do Campus de Aquidauana da Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Estudos Culturais.

Orientador: Miguel Rodrigues de Sousa Neto.

AQUIDAUANA - MS

FEVEREIRO DE 2022

MATOS, Rafael Mascarenhas. **Nas encruzilhadas do axé**: experiências e representações de gênero e sexualidade em um terreiro de Candomblé Angola no Centro-Oeste brasileiro. 2022. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais). Campus de Aquidauana, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Aquidauana, 2022.

BANCA EXAMINADORA

Miguel Rodrigues de Sousa Neto
Presidente, PPGCult/UFMS

Jaqueline Gomes de Jesus
Arguidora, Instituto Federal de Educação,
Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ)

Murilo Sebe Bon Meihy
Arguidor, PPGCult/UFMS; UFRJ

Aguinaldo Rodrigues Gomes
Arguidor, PPGCult/UFMS

Dedico este trabalho para a mulher que me inspira desde o primeiro momento em que pude respirar, minha mãe. Sua amizade merece muito mais. Que este trabalho, resultado de dois anos de muito estudo e dedicação, com sua contribuição, seja um pequeno gesto de tudo o que significa em minha vida.

AGRADECIMENTOS

Estar no programa de pós-graduação *stricto-sensu*, especificamente do mestrado, enquanto professor da educação básica, além de um sonho pessoal, foi uma grande conquista. Esse sonho não foi sonhado sozinho, em certa medida contagiei pessoas ao meu redor que, torceram e mantiveram uma chama acesa de desejo em continuar tentando até conseguir. Dessa maneira, espero ser justo com quem esteve ao lado, ou ainda me ajudaram em algum momento direta ou indiretamente a estar e principalmente, concluir esse sonho pessoal, mas que é para além de uma conquista individual, mas coletiva, principalmente para o povo de axé.

Meu primeiro agradecimento é a minha mãe Cícera, nordestina do Ceará, especificamente do Cariri da cidade do Juazeiro do Norte, com ensino básico, retirante na cidade de São Paulo, assim como boa parte da família no centro-oeste brasileiro, mulher forte como são aquelas de sua origem. Sua força, dedicação, amor e principalmente a amizade, sempre incentivaram em todos os objetivos que coloquei em minha vida. Um orgulho da mulher que é, além da mãe e amiga.

Minha família, através de parentes que acreditaram que seria algo importante na minha vida, além ver uma trajetória profissional que poderia ser melhorada. Não sou o primeiro a atingir o mestrado, mas um dos poucos, bem poucos quando penso no tamanho quantitativo dessa família, a chegar nesse nível de graduação. Essa conquista é também resultado da família nordestina, mãe, tios e tias, que sempre acreditaram nos estudos e incentivaram filhos e filhas a prosseguir neste caminho.

Amigos e amigas que prefiro não citar nomes sob o risco de ser traído pela memória, mas que desde aqueles e aquelas que levamos uma amizade há mais de 20 em terras sul-matogrossenses, até os mais atuais, inclusive os que vieram de presente com o mestrado. O incentivo, a escuta empática para ouvir sobre a pesquisa, aos que não sabiam ao certo o que eu fazia no mestrado, mas me incentivaram mesmo assim, pois sabia que ali tinha um sonho. Aos que ofereceram hospedagem em Campo Grande quando foi preciso, às vezes até com a companhia de minhas cachorras.

Ao grande parceiro Alex Loureiro, que por grande parte do período de desenvolvimento do mestrado esteve disposto em contribuir com sua ajuda, que mesmo não envolvido diretamente na pesquisa, foi fundamental para a realização dela, e talvez não tenha conhecimento e compreensão total dessa relevância, e por consequência a minha gratidão.

Ao meu orientador Miguel Rodrigues de Sousa Neto, sem nos conhecermos encontrou algum potencial, aceitou minhas propostas, principalmente de mudança de pesquisa, e também orientou e ajudou quando foi preciso pensar melhor e organizar todo esse trabalho que se apresenta nas páginas a seguir. Miguel, contribuiu inclusive para que o novo sonho de prosseguimento nos estudos, possa ser meu novo objetivo. Seu apoio, especialmente no final desse processo, foi reconfortante.

Meus professores e professoras do programa (Miguel Rodrigues de Sousa Neto, Aguinaldo Rodrigues Gomes, Iára Quelho de Castro, Marcelo Victor da Rosa, Murilo Sebe Bom Meihy, Vera Lúcia Ferreira Vargas) a gratidão pelo aprendizado. Procurei mais ouvir do que falar em muitos momentos, pois reconheci que precisava mais aprender do que falar em muitos momentos. O candomblé ensina a escutar primeiro. Escutar cada um e cada uma foi inspirador. Aqui incluo minhas duas professoras (Jaqueline Gomes de Jesus-ProfHistória/UFRRJ, e Josiane Peres Gonçalves-PPGEdu/UFMS) de outros programas que cursei disciplinas optativas. Digo que existe um Rafael antes e outro após este programa. Isso é graças a vocês.

Minha banca de qualificação, além do meu orientador Miguel, aos professores Aguinaldo Rodrigues Gomes e Murilo Sebe Bom Meihy. Foram as três horas que me senti mais especial dentro do programa. Uma aula participar, enriquecedora, inspiradora com três grandes pensadores, que leram com empatia meu trabalho e procuraram contribuir positivamente. Minha gratidão.

Por fim, mas não menos importante que qualquer outro e outra que mencionei antes, ao Abassa Maza N'Dandalunda, através de minha mametu Maza, ou mãe Maza. Um ser humano que admiro também fora do axé, mas principalmente, dentro dele. Durante a pesquisa, estive aberta para essa discussão ainda “polêmica” dentro do candomblé, que é falar sobre gênero, sexo e sexualidade. Com sua calma e sabedoria, não evitou nenhuma das perguntas durante os diálogos que estabelecemos sobre o assunto e também se colocou sempre a disposição para que o que fosse preciso estivesse ao alcance desse trabalho. Que todo axé recaia sobre a senhora, mametu, como forma de gratidão.

Nesse agradecimento ao abassa que me orgulho de sentir parte desse todo, aos meus e minhas mais velhos e mais velhas que concordaram sem hesitar em participar com suas vozes e experiências. A disponibilidade em todos os momentos para a pesquisa demonstrou o interesse que esse trabalho fosse produzido. Que todos inquires possam trazer o axé de gratidão.

Demais pessoas que cruzaram meu caminho e ouviram sobre esses temas que eu estava pesquisando: gênero e candomblé? A curiosidade me induzia a explicar e ajudar desmistificar um pouco mais de uma religião que ainda é demonizada por boa parte de representantes de uma hegemonia judaico-cristã. Pessoas que além de ouvir, alguns e algumas até pensaram junto com intuito de contribuir.

Agradecimento ao candomblé, e principalmente – como diria Martinho da Vila – “a minha Angola”, que carrego um amor imenso, me ensinou o que sei até hoje, e o que me é até então permitido, me ensinou valores, a olhar a natureza com um cuidado que ela merece, e sentir sua energia, suas vibrações, e quem está ali. Minhas entidades catiços que me deram condições e a todos inquires que me usaram também para que este trabalho fosse desenvolvido e volte – não só – para o povo de terreiro.

E em último, mas não menos importante, aos seres de luz, de quatro patas e cheias de pêlos, minhas cachorras Madonna e Donatella, que durante os dois anos do mestrado, em especial do primeiro 1 ano e meio, em que tive tanto o trabalho realizado em *home office*, e a participação no programa do mesmo modo, imposto pela pandemia da COVID-19, tornaram mais importantes do que já eram em minha vida, como verdadeiras companhias e companheiras, mantendo uma sanidade com suas alegrias e amor incondicional.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

MATOS, Rafael Mascarenhas. **Nas encruzilhadas do axé**: experiências e representações de gênero e sexualidade em um terreiro de Candomblé Angola no Centro-Oeste brasileiro. 2022. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais). Campus de Aquidauana, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Aquidauana, 2022.

RESUMO

Neste trabalho se discutem as experiências de gênero e sexualidade em um terreiro de Candomblé Angola situado na cidade de Campo Grande, capital de Mato Grosso do Sul. O candomblé é uma religião derivada das tradições dos povos escravizados no Brasil, originários de África, trazidos para cá por meio do tráfico negreiro. O panteão divinal do candomblé tem uma variedade de representações das masculinidades e das feminilidades, sendo que, em algumas oportunidades, o binarismo masculino/feminino é suspenso ou rompido. Considerando a realidade brasileira de exclusão e violência experienciada por lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis, intersexos, assexuais e demais pessoas com variabilidade de gênero ou de orientação sexual (LGBTQIA+) e relatos de acolhimento dessa mesma população nos terreiros de candomblé, buscamos compreender estas relações a partir da imersão etnográfica no Abassa Maza N'Dandalunda, partindo das epistemologias decoloniais e da macumba, no campo dos Estudos Culturais. Assim, compreendemos as relações internas ao terreiro, as identidades não conformes com a binaridade de gênero e com a heterossexualidade compulsória, as representações do panteão divino a partir dos gêneros e as singularidades dos arranjos de gênero no interior da casa pesquisada.

Palavras-chave: Candomblé; População LGBTQIA+; Mato Grosso do Sul; Estudos Culturais.

MATOS, Rafael Mascarenhas. **Nas encruzilhadas do axé**: experiências e representações de gênero e sexualidade em um terreiro de Candomblé Angola no Centro-Oeste brasileiro. 2022. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais). Campus de Aquidauana, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Aquidauana, 2022.

ABSTRACT

This work discuss gender experiences and sexuality in a Candomblé Angola house, which is located in Campo Grande, capital of Mato Grosso do Sul, Brazil. The Candomblé is a religion derived from traditions of African people, who were enslaved in Brazil, and arrived here through the slave trade. The divine Candomblé pantheon has a variety of masculinities and femininities representations and in some opportunities; the masculine/feminine binarism is suspended or broken. Considering, the Brazilian reality of exclusion and violence suffered by lesbians, gays, bisexuals, transsexuals, transvestites, intersex, asexuals and other people who have any variability of gender or sexual orientation (LGBTQIA+); and reports of reception of these same population in Candomblé terreiros, we are seeking understanding these relationships from ethnographic immersion in Abassa Maza N'Dandalunda. Starting from decolonial epistemologies and macumba, in a Cultural Studies field. Thus, we may understand the terreiro internal relationships; the identities, which are, not conform to gender binarity and with compulsory heterosexuality; the representations of the divine pantheon based on genres and singularities of gender arrangements within the researched house.

Keywords: Candomblé; LGBTQIA+; Mato Grosso do Sul; Cultural Studies.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Dos homossexuais passivos de Landes para o leque LGBTQUIA+	16
Do vermelho do sangue para o brilho de todas as cores	21
Pensando a partir das interseccionalidade	24
CAPÍTULO I	
<i>A gente não escolhe, eles nos escolhem: dos candomblés ao Abassa N'Dandalunda</i>	29
Introdução	29
A empresa colonial e o tráfico negreiro	32
Os Candomblés	39
Candomblé Angola	48
As Divindades	51
Características/atributos ritualísticas dos inquises e a comida de santo	57
Estrutura do candomblé Angola - “Quem é quem e o quê?”	60
Omolocô: resultado intersticial apenas na Angola?	64
Candomblé em Mato Grosso do Sul	69
Um terreiro de Angola em Campo Grande	76
CAPÍTULO II	
labás, metá-metás, aborós:	
masculinidades, feminilidades e outras vivências que atravessam o terreiro	86
Introdução	86
Discussões sobre o gênero, sexo e sexualidade	87
Divindades, gênero e sociedade - outras possibilidades para além do ocidente	93
Identidades possíveis	102
Os sons dos atabaques e dos adjás ressoam de mãos conforme os gêneros	108
Pausa para as entidades da Umbanda - um braço no candomblé de caboclo	115
Candomblé é para todo mundo? Interseccionalizando o preço que se paga	122
Capítulo III	
Loci-Loci: experiências através das vozes de (co)autoras e (co)autores	132
Introdução	132
Arroboboi Angoro - divindade <i>meta-meta</i>	132
Loci Loci Telekompenso - mais uma divindade <i>meta-meta</i>	140
Eparrey Matamba - divindade <i>iabá</i>	148
Terreirão de acolhimento LGBTQUIA+	156
CONSIDERAÇÕES FINAIS	165
GLOSSÁRIO	169
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	172
ANEXOS	183

INTRODUÇÃO

*Odô, axé Odô, axé Odô, axé Odô
Odô, axé Odô, axé Odô, axé Odô*

*Isso é, pra te levar no Ilê
Pra te lembrar do Badauê
Pra lembrar de lá*

*Isso é, pra te levar no meu terreiro
Pra te levar no candomblé
Pra levar no altar*

Carlinhos Brown, *Muito obrigado Axé*

Optei por iniciar esse estudo apresentando um pouco das motivações e justificativas que circundam este trabalho com intuito de elucidar um pouco mais sobre os fatores que determinaram a junção de duas categorias presente na interseccionalidade estudada à partir das contribuições de Kimberle Crenshaw e Patrícia Hill Collins, os corpos sexuados que não se encaixam nas normas padronizadas pelo modelo hegemônico e heterossexual, e o candomblé, que segue no mesmo percurso e ainda invoca a questão racial e geracional. Como um membro não iniciado, contudo praticante e duas vezes *borizado*, o atravessamento pelas questões que neste trabalho são discutidas tornam-se ainda mais necessárias à partir desse encruzamento.

Para além desses atravessamentos, há elementos de minha história de vida, referentes à criação voltada para os ensinamentos religiosos cristãos, inicialmente o catolicismo e posteriormente o protestantismo. Tive, na vivência com minha mãe, a seara para melhor construir uma amizade que se poderia ter, sendo cuidada e mantida até os dias atuais. Nos meus 18 anos, já fora da casa familiar, me encontrei com minha sexualidade, muito relutante e com barreiras para transpor, sendo a primeira delas e principal, o obstáculo daquilo que aprendi a entender como o correto e aceitável, uma luta interna. Nesse íntimo encontro cheio de dúvidas, anseios e angústias, encontraria amparo para os temores que chegaram naquele momento em minha mãe, e, como esperado, sua recepção foi cheia de questionamentos, mas nunca de condenação ou repressão, e sim mais algo novo que ela desconhecia e queria conhecer, e eu também, e das preocupações por estarmos num país onde violências contra pessoas que se entendem enquanto LGBTQIA+ são comumente notícias. Com o passar dos anos a vivência para um autoconhecimento de minha sexualidade e construção de uma nova identidade possibilitaram atualmente me reconhecer enquanto homem branco, cis, gay e “aceito” pela sociedade, me colocando em uma posição de privilégio, que custou um tempo até a

compreensão desse privilégio em que a cor, a cisgeneridade e a classe me possibilitaram, ao considerar outras experiências.

Quanto à religião que procurava seguir pelos ensinamentos familiares, ou seja, a cristã – católica ou protestante –, já havia deixado de ser um fiel assíduo nos cultos religiosos por compreender que minha vida, especialmente a sexualidade, não estava de acordo com as doutrinas estabelecidas para seus membros e que eram comumente reverberadas nos discursos litúrgicos como em momentos extra-cultos. Foi nesse período que tive a oportunidade de conhecer uma religião afro-brasileira. Não foi tão fácil, muito menos rápido. Houve bastante insistência de quem inicialmente me convidou, muitos questionamentos de minha parte para que eu cedesse e fosse, enfim, visitar uma casa de axé em minha cidade.

Com todo os preconceitos que carregava voltados para religiões afro-brasileiras, sejam candomblés ou umbanda – eu não compreendia diferença –, mas também com todo o respeito que possuía, cheguei ao culto no terreiro. Minha primeira impressão foi de felicidade, afinal, estavam todos conversando para todos os lados e sorrindo, brincando, contando sobre suas experiências do cotidiano. O pai de santo da casa estava no espaço com todos e fui levado até ele, nos cumprimentamos e fui muito bem recebido, não apenas por ele, como pela maioria dos presentes naquele espaço. Em seguida o *adjá*¹ ressoou dentro do salão: era hora de entrarmos. Fui direcionado a ficar num banco encostado em uma das paredes. Era noite de gira² de Exu. Mais tarde viria compreender que se tratava de uma “festa” de esquerda³ de umbanda. Assisti as entidades “descerem” em terra e interagi com elas, ouvi conselhos, conversei e bebi um pouco do que me foi oferecido. A noite se encerrou, e no meio da madrugada fui embora com uma visão totalmente diferente sobre o que haviam construído em minha mente a vida inteira sobre tais religiões.

A partir daquela noite comecei a estudar o que encontrava, afinal, o candomblé não possui um livro sagrado que regula todas as ações. Procurei o pai de santo para compreender melhor a religião, seus fundamentos, suas bases, seus significados. Eram muitos os questionamentos e inquietações, a vontade de saber que me dominava. Fiquei nessa casa, localizada em Jardim (MS) por dois anos. Depois, por questões pessoais, me afastei. Acabei entrando em uma outra casa localizada em Campo Grande e, de acordo com as condições e

¹ Instrumento religioso muito comum nas religiões afro-brasileira. Funciona como um sino, e seu badalar tem inúmeras funções, sendo uma delas chamar a todos para o início dos trabalhos dentro do salão.

² Compreende-se como gira nesse caso como referência a uma festa, ou ao culto de exus na Umbanda.

³ Aqui as referências entre esquerda ou direita são as positivities dos espíritos. São utilizadas apenas na Umbanda. Nesse sentido existem entidades espirituais de esquerda e de direita.

oportunidades, procurei seguir sua agenda. Esta é liderada por uma sacerdotisa, uma mãe de santo, cargo que, no candomblé Angola, que era o caso, pode ser chamado de mameto⁴.

Nas linhas anteriores procurei expor alguns acontecimentos de maneira breve e sem grandes detalhes fatos que marcaram minha trajetória e que não se limitaram a eles. No entanto foram me construindo enquanto pessoa e que destinou para algumas categorias da sociedade estudados pela interseccionalidade que até esse momento não havia percebido a interpelação, conforme mencionado. Essa percepção do lugar social que começava ocupar só foi alcançada com o ingresso no Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais, que através de aulas, leituras e questionamentos houve a percepção do meu corpo que era de uma sexualidade que não pertencia ao modelo hegemônico – ou o “padrão” –, aquele aceito na sociedade brasileira sem questionamentos – ainda que em condição privilegiada – e nas minhas convicções religiosas à partir do encontro com o candomblé frente a uma hegemonia cristã. Percurso um tanto inusitado especialmente quando se observa uma ampla divulgação por igrejas neopentecostais fazem de “ex-macumbeiros” que foram “libertos” e seguem numa vida de amor a Cristo, enquanto o meu o percurso foi ao contrário disso.

Em linhas gerais, pensando a partir de uma perspectiva decolonial, estudos subalternos e interseccionais, surgiu a inquietação sobre o que estava sendo produzido e o que já havia de concreto na produção acadêmica dentro do território onde resido, Mato Grosso do Sul, no que se refere aos sujeitos que compõe a sigla LGBTQIA+ dentro dos terreiros de candomblé desse estado. A surpresa não foi tão chocante em se deparar com um número extremamente modestos nos estudos voltados para o candomblé, e ainda não problematizados sobre as experiências dos LGBTQIA+ dentro desses espaços. Nascia, portanto, um interesse por estar presente em ambas as categorias contra hegemônicas e pela inexistência de pesquisas acadêmicas que englobassem essa junção.

Nesse sentido os sujeitos aqui apresentados revelam-se através de um estudo etnográfico, assim como já o fizeram Roger Bastide e Pierre Verger na Bahia, por exemplo, que destoam como grandes nomes desse método de estudo, mas não só. No entanto, com um foco não apenas sobre a religião, mas sobre os corpos de gêneros e sexualidades consideradas pela hegemonia como transgressoras e que estão ali presentes. Para tal estudo optou-se numa escolha

⁴ Os termos utilizados nesse trabalho que remetem ao candomblé – como este, e não apenas termos de Angola –, podem ser verificados no **Glossário** (páginas 169-171).

da casa de santo a qual faço parte atualmente, um terreiro de Angola no município de Campo Grande, Mato Grosso do Sul.⁵

A etnografia aqui proposta não é a tradicional com suas bases canônicas. Mas uma proposta de etnografia decolonial não extrativista. Isso significa basear-se num campo metodológico que se propõe a “fazer com” e “aprender com” (BARBOSA, 2020). Ramón Grosfoguel ao mencionar o extrativismo epistêmico – concepção engendrada à partir das reflexões de Lianne Betasamosake Simpson e Silvia Rivera Cusicanqui - destaca como os povos vitimados pelos ações capitalistas-colonialistas-patriarcalistas, foram submetidos a uma exploração que ultrapassou os recursos de matérias-primas do período colonial. A exploração também acontece(u) através de um extrativismo epistêmico, que se extrai a matéria-prima (conhecimento) e o devolve como produtos sob as narrativas coloniais. Portanto, os povos submetidos a esse processo, racialmente inferiorizados portanto, assim como as mulheres, são matérias-primas da exploração. Assim ele destaca

El extractivismo es un saqueo y despojo que vemos desarrollarse desde la época colonial hasta el neocolonialismo neoliberal de nuestros días. Se trata del saqueo, despojo, robo, y apropiación de recursos del sur global (el sur del norte y el sur dentro del norte) para el beneficio de unas minorías demográficas del planeta consideradas racialmente superiores, que componen el norte global (el norte del sur y el norte dentro del sur) y que constituyen las elites capitalistas del sistema-mundo. Peor aún, el extractivismo es central a la destrucción de la vida en todas sus formas. (GROSFOGUEL, 2016, p. 128).

Adiante o autor propõe considerar os povos⁶ não apenas como objetos que devem ser extraídos, mas como atores sociais que pensam e produzem conhecimento válido. Se trata do “fazer com” e “aprender com”. Portanto, não extrativista, de acordo com o autor é a não opressão sobre os povos e objetos já subalternizados, e que possuem conhecimentos legítimos, em que o pesquisador e pesquisado se convergem. Ultrapassam as barreiras de meros

⁵ O projeto de pesquisa para desenvolvimento desta dissertação foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, ligado à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (integrante, portanto, do Sistema CEP/CONEP), sob o Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) número 46865521.0.0000.0021.

⁶ Para explicar o extrativismo epistêmico, o autor aponta o exemplo nesse recorte dos povos indígenas e povos andinos.

informantes para se tornarem coautores⁷ a partir de um “conhecimento artesanal”, conforme direciona Boaventura de Sousa (Santos *apud* Barbosa, 2020).

Associado a contribuição desses coautores e dessas coautoras, considero a experiência como pesquisar e também como objeto interpelado pela presença e prática no terreiro e como homem de sexualidade não hegemônica, membro da casa de candomblé aqui pesquisada. Para que essa voz também não seja posicionada “do lado de fora” ou de cima, como mero observador que analisa, é que recorro a Conceição Evaristo (2020) sobre a escrevivência. De acordo com a autora

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende barrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. (EVARISTO, 2020, p.30).

A autora constrói o conceito pensando sobre as experiências das mulheres negras escravizadas, que eram silenciadas por seus algozes. Adiante, ela destaca que a escrevivência “traz a experiência, a vivência de nossa condição de pessoa brasileira de origem africana [...] na qual me coloco e me pronuncio para afirmar a minha origem de povos africanos e celebrar a minha ancestralidade” (IBIDEM, p. 30). Evaristo utiliza sua posição enquanto mulher, negra, de origem africana, ligada aos ancestrais, pesquisadora, para que também se coloque em seu texto, celebrando e transformando em potência seus saberes que por muito tempo foi silenciado por colonizadores desde o período escravocrata.

Logo, tomo por empréstimo seu conceito para, reconhecendo todos os privilégios que me cercam, especialmente por ser pessoa cis-homem-branco, para ao longo dessa pesquisa me pronunciar como pesquisador, mas principalmente, como indivíduo interpelado pelas duas centralidades dessa pesquisa, a sexualidade e a religião.

Uso, portanto, a linguagem, seja a observada através dos discursos e performances, para através da linguagem escrita, examiná-los e oferecer como uma oferta em que se alimentem aqueles “de dentro” e “de fora” do terreiro. Como Luiz Rufino destaca sobre a linguagem, elas “[...] são aqui lançadas para enfatizar os cruzos que se dão em meio à dinâmica entre transgressão e resiliência dos seres paridos para “não ser””, desse modo, ainda acrescenta que

⁷ O autor assenta os conhecimentos populares como o “conhecimento artesanal” em que esses produtores se transformam em coautores. Desse modo, as epistemologias não extrativistas, estariam sob o julgo de “conhecer com” e não conhecer “sobre” (Barbosa, 2020).

Exu “[...] é princípio propulsor da linguagem, ele nos revela a dimensão da vida imbricada à arte, ao conhecimento e à infinitude” (RUFINO, 2019, p. 115). São, portanto, esses saberes, que nas vozes do povo de terreiro, aqui coautores e coautoras se destacam.

E é nesse percurso metodológico escolhido, destaca-se a religião do candomblé, enquanto religião que acolhe, em algum nível, todos os indivíduos, independentemente de sua raça, de gênero, sexualidade e condição social, é refúgio para os corpos que mencionei anteriormente. Corpos que seriam relegados a um espaço de exclusão em muitas das religiões cristãs, de acordo com suas crenças e por discursos presente não apenas na igreja, mas na mídia como um todo, vislumbram no candomblé um espaço de acolhida e para além disso, de resistência. E é refletindo sobre esse espaço oportunizado através de uma teogonia que não remete a separação e hierarquização baseadas na sexualidade dos corpos na maioria de suas tradições, é que busco compreender este espaço, os indivíduos ali presentes, incluindo sacerdotes e sacerdotisas das duas casas escolhidas com intuito de ouvir, compreender e perceber suas performances dentro da religião.

É propício também o recorte a ser feito dentro da cosmogonia Iorubá, e consequentemente afro-brasileira através do candomblé, em que as divindades representadas pelos orixás, e que tomam a matéria carnal com suas energias durante os cultos de possessão podem não obedecer necessariamente ao gênero de identificação daquele indivíduo, como ocorre em um membro reconhecido como do gênero masculino e possuir um orixá de frente feminino como Oyá, ou Oxum, ou mesmo um que poderia ser Oxumarê que se enquadraria como intersexo, ou não-binário, ou seja, as possibilidades que permeiam as experiências das divindades não são exceções, conforme já observou Birman quando propõe pensar um novo método analítico para os estudos de terreiro que envolvem o considerado por pesquisadores como real e o irreal, ou seja, a experiência que também inclui a possessão⁸.

Foi nessa vasta possibilidade de estudos, e consequentemente de compreender os sujeitos LGBTQIA+ no candomblé que instigou a querer analisar essas experiências de terreiros com seus saberes, com vivências – incluindo a minha -, valendo-se da academia para dialogar, pensar e escrever sobre.

⁸ “[...] temos tudo a ganhar se adotarmos uma perspectiva analítica que não ‘desrealiza’ os efeitos e produtos da possessão para os seus praticantes, mas que, ao contrário, aceita a condição de agentes que os religiosos atribuem aos seus santos e entidades” (BIRMAN, 2005, p. 404).

Dos homossexuais passivos de Landes para o leque LGBTQUIA+

Entrar nessa seara não é algo novo, é um percurso já realizado por pesquisadores e pesquisadoras em outros tempos, especialmente no início do século XX. Levantar direta ou indiretamente temas como o matriarcado cultural e homossexualidade nos terreiros, para a época, não tanto quanto as questões e relações de gênero e sexualidade quanto atualmente.

De acordo com Peter Fry (1967), ao fazer a apresentação do livro *Cidade das Mulheres* de Ruth Landes (1967), destaca o rebuliço de sua obra causado entre alguns antropólogos, especialmente Arthur Ramos e Melville Herskovits. O apresentador da obra destaca que Landes “[...] tocou em pelo menos três feridas antropológicas da época; o *status* das mulheres na sociedade brasileira, o lugar da África na interpretação da “cultura negra” no novo Mundo e a relação entre homossexualidade masculina e religiosidade afro-brasileira” (FRY, 1967, p. 24).

O autor considera que apesar das críticas sofridas pelos antropólogos mencionados, a autora não faz referência sobre aumento de mães-de-santo e nem sobre um elo entre a homossexualidade masculina passiva e o candomblé, constata o autor. Muitas delas – as críticas – foram baseadas em falas que nunca existiram, chama atenção. Para Patrícia Birman “O que Landes descreve já em 1940 é um conjunto de relações sociais e familiares não inteiramente adequado aos valores de seus pesquisadores” (BIRMAN, 2005, p. 406), e acrescentaria os valores sociais dominante da época.

Um Brasil que estava na juventude de sua república, e também de uma emancipação da escravidão – ao menos legalmente –, vivia um fervor no contexto de Salvador. Uma sociedade que seguia por diferentes cantos do país os moldes implantados pelo colonizador europeu, branco, hétero, burguês e patriarcal. A obra de Landes abalava alguns desses pilares em ao menos três deles, o patriarcado, a racial e a heterossexual.

Ruth Landes ainda publica um artigo intitulado *Matriarcado Cultural e homossexualidade masculina* (1967), onde relata suas observações, especialmente, sobre as figuras dos homossexuais ativos e passivos num contexto social baiano da década de 1930-40. Os homossexuais passivos, ocupavam uma posição ainda mais baixa do que as prostitutas, dignas de ganhar algum dinheiro, enquanto estes outros, quando não desejados, sobravam-lhes implorar de joelhos, aos soluções (Landes, 1967). Portanto, destaca o âmbito marginal da sociedade em que esses sujeitos ocupavam. No mesmo trabalho, ainda salienta como essas figuras iniciam uma ocupação gradual no candomblé, especialmente numa vertente entendida

como *candomblé de caboclo* – sobre esse candomblé, será melhor desenvolvido adiante nesse trabalho.

Landes, mesmo com críticas dos nomes de antropólogos da época, os já citados, não ficaria sozinha nesse percurso. Ainda em sua apresentação, Fry chama atenção para outros nomes da época, que se debruçaram sobre esses estudos como “René Ribeiro em Recife (Ribeiro, 1954), Seth e Ruth Leacock e Peter Fry em Belém (Fry, 1982; Leacock, 1975). E Patrícia Birman no Rio de Janeiro (Birman, 1995)” (Fry, 1967).

Mesmo sob uma perspectiva decolonial, em se tratando de uma pesquisadora norte-americana, é importante toda essa observação para se delimitar que as questões de gênero e sexualidade não são novidadeiras quanto relacionamos com cultos afro-brasileiros.

E é diante de uma sociedade existente na cidade soteropolitana, não tão homogênea aos ditames colonialistas sociais, é que chama a atenção sua obra, e que Fry demonstra em seus termos já mencionados.

Sobre a homossexualidade e simbolismo da possessão nesses cultos, J. Lorand Matory (1988), ao analisar contribuições anteriores da própria Landes e de Fry, chama atenção para os “homens que preferem ser penetrados no intercuro sexual”, classificados como as “bichas” para a época, os ditos homossexuais passivos já mencionados. Matory chama atenção para o que até então se havia discutido na literatura, mesmo com a constatação de que “bichas” eram proeminentes em terreiros, em detrimento de homossexuais de modo geral, que “as categorias de pessoas comumente associadas com a incorporação dos orixás partilham, simbolicamente, a disposição de serem penetradas ou montadas” (MATORY, 1988, p. 219). Demonstra que as “bichas” estão envolvidas nesse sistema de possessão, e que a complexidade de relações não se afunila apenas as preferências sexuais.

O pesquisador e antropólogo, ainda destaca que entre os iorubás do século XIX, são sempre mulheres ou homens travestidos para as principais ocasiões de culto aos orixás. Essa observação de Matory, remete diretamente ao que a pesquisadora Oyeronke Oyewumi (2017) evidencia em sua obra *La invencion de las mujeres* – e que será melhor elaborada no decorrer deste trabalho – sobre a não hierarquização da sociedade ioruba pré-colonial pelo gênero.

Apesar de não aprofundar sobre as constatações de Matory, em especial nesse momento introdutório, sua contribuição reforça o que observou inicialmente Landes na Bahia, e apoia a desconstrução de Arthur Ramos, por exemplo, com sua tentativa de colocar as homossexualidades no terreiro, por ela destacada, como situações isoladas, numa

descomplicada tentativa de manter uma “pureza” do candomblé, e que por efeito e em certa medida, se aproximava dos ideais sociais cristãos europeus da época.

Sobre a possessão que Matory provoca anteriormente, Birman (1991) busca dar conta desse debate ao analisar os homossexuais e a possessão nos cultos afro-brasileiros. Dentre os homossexuais observa a possibilidade de dois gêneros: os *filhos-de-santo* e as “bichas”. Ela considera que a possessão “feminiliza” “[...] os indivíduos do sexo masculino”, além de, por efeito disso, produzir uma linguagem de duplo sentido no candomblé, em que os primeiros desses gêneros podem através da dança da possessão que é a dança dos orixás, ou ainda uma outra não explícita, porém “obscuramente sexual, desta dança” (BIRMAN, 1991, p. 51). A autora ainda acrescenta o termo *adé* usado dentre os praticantes para se referirem as *bichas*.

Segundo Birman, em sua pesquisa no Rio de Janeiro, não era incomum *dar ekê* dentre esse último grupo – é nesse momento que também o obscuramente sexual destacado por ela, também faz sentido, numa outra linguagem. Ela ainda apresenta uma série de reflexões em que separam de um lado o *ayê*, *a umbanda e o masculino*, em oposição ao *orun*, *ao candomblé e ao feminino* – *ayê* e *orun* representam a Terra e o Céu, na cosmovisão nagô. Dessa maneira, ela constata que os *adês* são comumente encontrados nos candomblés, justamente por essa feminilidade que lhes é permitida através do transe (Ibid., 1991).

O que Birman chama atenção em suas análises dessa pesquisa é como esses arranjos de gênero acontecem no candomblé, gerando ainda mais diferença do que se encontram na sociedade ampla e majoritariamente cristã.

Para corroborar com o debate através de um exemplo clássico, sobre gênero e/ou sexualidades “desviantes” nos terreiros, especialmente de candomblé, podemos considerar a experiência de Pai João, popularmente conhecido como Babalorixá Joãozinho da Goméia, com nome de registro de João Alves de Torres Filho. João era “negro, homossexual assumido, bailarino e amante do carnaval, viveu entre 1914-1971” (FERREIRA, 2016, p. 1). Joãozinho era considerado, principalmente pela mídia época, como transgressor, mas não apenas a mídia, mas também por bases tradicionais do candomblé já que rompia com algumas de suas tradições, especialmente ao desnaturalizar concepções de gênero do período, complementa o autor.

O babalorixá de origem baiana, chegou a participar, no início de sua vida religiosa de terreiro, do II Congresso Afro-brasileiro (Ferreira, 2016), atendendo um convite de Édison Carneiro, o grande companheiro nas investigações de Ruth Landes na Bahia. João, para além de sofrer muitas críticas das bases mais tradicionais, muito se deu pela sua origem no

candomblé, que dentre algumas versões levantadas, a que mais parece se estabelecer é a de sua iniciação num candomblé de caboclo – aquele mesmo que Ruth Landes já demonstrava como de maior presença de homossexuais (passivos). Desse modo, Roger Bastide foi taxativo ao descrever João da Goméia como “[...] um dos babalorixás clandestinos” (BASTIDE, 1978, p. 67), quando em suas considerações mencionavam os moldes e ritos com que eram “feitos” babalorixás no candomblé de caboclo da época, e que conforme ressalta a pesquisadora Elizeth Castelano Gama (2012), se proliferavam na cidade - Salvador.

A mesma pesquisadora, ao se debruçar sobre estudos da vida do pai-de-santo João, ressalta que, posteriormente, o mesmo ainda encontraria no terreiro Bate Folha⁹, de Salvador, os rituais e preparo que lhe faltavam através de Mãe Samba (Gama, 2012).

Contudo, o que mais chama atenção e nos interessa para essa reflexão inicial é as transgressões que o sacerdote fez, para um período de ebulição no candomblé – especialmente no meio acadêmico, já visto as polêmicas à partir das considerações de Landes -, e que mesmo enquanto a “bicha”, o homem negro – nominados de mulatos – (FERREIRA, 2016), que ascendeu socialmente para além dos mais reconhecidos líderes religiosos afro-brasileiros de sua época, João é a “bicha” que Landes observou pelos cantos de Salvador. E que através da religiosidade não tradicionalista, não se encaixou enquanto ogan – sua função/posição natural, dado seu sexo biológico alinhado ao gênero, como era “naturalmente” feito -, e sim enquanto sacerdote, com toda sua femilidade que era exigido para tal posição, e também que lhe era incutido enquanto indivíduo, protagonizando uma ascensão que além de colocar seu nome em destaque – *o rei do candomblé* – ainda levou junto a própria religião, contribuindo, até certa medida, para a desconstrução do imaginário negativo que a sociedade dominante construiu sobre as religiões afro-brasileiras.

Isto posto, a posição da mulher como líder de centros religiosos, que podemos compreender também, como lideranças políticas para a época – assim como atualmente – e, para além dessa liderança feminina desenvolvida pela antropóloga, o posicionamento de homossexuais, especialmente os passivos, mais subalternizados nas camadas sociais conforme demonstrou Landes e seus sucessores, alguns eram encontrados em cargos que simbolizavam tão alto posto, seja religioso, seja social-político, que é uma reviravolta do modelo social

⁹ O Bate Folha, dentre as décadas 1930 e 1940, como o mais respeitado na cidade de Salvador, dentre os terreiros bantos.

colonial europeu. Um destacamento de posição do feminino através das mulheres em lideranças religiosas, assim como de homens com suas feminilidades no mesmo cargo.

Muito do que foi desenvolvido não apenas por Ruth Landes, mas por outros que foram seus contemporâneos e/ou a sucederam, são motivadores desse trabalho, em que pesem a importância da compreensão num contexto cada vez mais atual de se colocar no mundo com os saberes que o Sul – global – também produz. Que povos subalternizados produzem conhecimento e questionam modelos colonialistas do que até muito pouco tempo era produzido sobre nós.

Nem toda sociedade é/foi patriarcal, nem toda sociedade é/foi lgbtfóbica, nem toda sociedade é/foi majoritariamente judaico-cristã, branca, hétero, e todos os atributos de categorias sociais que já é amplamente difundida.

Esse debate se faz necessário, para que se posicionem nessa *peneira de búzios* todas as possibilidades de identidades de gênero e sexualidades como as que se compreendem na atualidade, e para além delas. Sua lente – de Landes – recaiu sob os homossexuais, substancialmente passivos, e nesse trabalho a lente é mais ampla, sobre a comunidade LGBTQIA+ existente no Abassa Maza de N'Dandalunda. Portanto, as identidades ali presentes necessitam de um olhar e análise mais cuidadosa, de modo que o trabalho levante reflexões, mas que também contribua efetivamente nesse debate de maneira positiva para as partes que dialogam, e para além.

Do vermelho do sangue para o brilho de todas as cores

O termo LGBTQIA+ é uma sigla muito recente na construção do imaginário popular e até dentro do próprio movimento que ainda não encarada como sua identidade em definitivo, sendo questionada por vezes a ordem das letras e suas representações, a inclusão de outras e até a polêmica em torno da letra “Q” que contemplaria o que para alguns seria a identidade *queer* e para outros tantos um modo de ser e viver, mas que não darei conta nesse momento por não ser essa a questão por agora.

O trajeto do movimento LGBTQIA+ no Brasil já foi muito mais por aceitação de identidade junto ao contexto social do que um debate como o atual. Em SIMÕES (2005) ao prefaciar a obra de Regina Facchini chama atenção já no primeiro parágrafo ao relatar as pretensões da militância:

Grupos de militância homossexual vieram à luz, no Brasil, no final dos anos 1970, no embalo do grande movimento de oposição à ditadura militar, trazendo à cena pública o anseio de que a homossexualidade, como toda forma de amor e desejo, pudesse ser vivida e exaltada sem restrições. Na década seguinte, essa disposição ativista definhou, e a chama libertária que a tinha inspirado ameaçava aniquilar-se de vez em meio ao rastro de intolerância, violência e morte deixado pela epidemia HIV/Aids.

No entanto, o mesmo autor vai apresentar um cenário que se colocaria em contraponto a esse na década de 1990 através de seus militantes para conquistas dos direitos civis e do combate à Aids. Esses movimentos ganharam maior visibilidade através das grandes paradas – termo inspirado na língua inglesa Gay Pride – e que levariam, como ocorre até os dias atuais, milhares, milhões de pessoas às ruas de grandes, médias e pequenas cidades do país com temas variados ano após ano e que militam sobre ele. A proposta era uma visibilidade para a massa, e através das paradas, especialmente a de São Paulo, seu objetivo foi alcançado. Uma representação impossível de ser negada pela sociedade. Mais adiante na mesma obra de Facchini (2005) vai trazer esse mercado em ascensão e que começaria o embate para uma identificação que caminharia por GLS (gays, lésbicas e simpatizantes), por GLT (gays, lésbicas e travestis), GLBT (gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros) entre tantas outras que foram posteriores.

Como já mencionado anteriormente na luta por direitos e igualdade de condições almejado pelas mulheres, não foi diferente com os grupos, inicialmente de homossexuais, e como vimos, conseqüentemente de outras identidades que foram compondo essa militância. Grupos que se encontram na margem e ali deixados para serem os corpos que a sociedade de matriz heterossexual não quer ver pois não estão em sua norma (FOUCAULT, 1999), incluindo aqui aqueles que ficaram presos em seus “armários” e suas práticas ocultas com intuito de passarem despercebidos pela sociedade – ou até eram percebidos e como se submetiam a manter-se dentro do padrão para exposição social, tornava-se algo velado, e em alguns casos *naturalizados* desde os séculos do período colonial (TREVISAN, 1986)¹⁰. Aqueles que intentaram contra esse sistema imposto de uma heterossexualidade patriarcal sofreram as

¹⁰ João Silvério Trevisan, em sua incontornável obra **Devassos no Paraíso**, aborda o Brasil dos séculos XVI ao XVIII as relações sexuais na então colônia portuguesa que envolviam homens com mulheres ou outros homens da composição social civil, e não só, mas membros da Igreja. “Tais fatos eram, aliás, confirmados pelo pregador calvinista Vincent Soler, que viveu no Recife durante o período da colonização holandesa, e chegou a afirmar, numa carta: “pareço estar em Sodoma, e pior ainda” (TREVISAN, 1986, p. 40). Em outro trecho o Frei Antônio de Jaboatão admitia que, no Brasil, “o diabo já tinha botado a âncora, e bem aferrada, nos corações” (Ibidem, 41). Trevisan ainda relata casos nas grandes cidades de São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco como principais centros.

consequências e continuam até os dias atuais colocando o Brasil como um dos líderes no quesito às agressões e assassinatos de pessoas por conta de sua sexualidade, as denominadas “vidas precárias” por Judith Butler (2009).

No entanto essa cena de percepção ocorrida à partir da década de 1990 no Brasil por essa massa, Scott (1998) observa em seu artigo *A invisibilidade da experiência* no breve relato de Samuel Delany ao se deparar com uma grande quantidades de corpos masculinos nus numa sauna em St. Marks. Aquele momento, Delany, se dava conta de “uma consciência de poder político” por uma representação da massa de corpos ali existente e que significava milhões de outros homossexuais que se encontravam espalhados. Era uma consciência não de identidade, mas de participação de um movimento, analisa a autora.

Para Foucault (1999) o poder é periférico e localizado, ou seja, não é totalitário, pois o poder como centro, só atingirá o próprio centro. Em sua obra ainda aponta para algumas características que o compõe que são a sua instabilidade, as relações desiguais e móveis, o poder que produz, que este vem de baixo, que possui objetivo, e que onde ele existe também existe resistência. Para Foucault todos possuem o poder, no entanto, uns exercem e outros não, por isso pensar a resistência por exemplo, como uma categoria combativa a um poder imposto se coloca como pauta importante aos interesses de grupos homossexuais, como colocava Scott ao pensar a autobiografia de Delany.

A percepção desse sistema posto para manter uma hegemonia branca, heterossexual, masculinizada, patriarcal sobre os padrões aceitos como norma, e as relações de poder existentes, proporciona o indivíduo pensar sua condição. Aliado a essa percepção, e nesse momento uma segunda percepção se apresenta como necessária, é sua localização. E por que não geográfica? Pensando fazer parte desse sul global e colonizado que precisou ser civilizado? A partir dessa perspectiva de um sul global, e pensando nessa periferia, existe também as periferias das periferias, sejam elas geograficamente ou socialmente localizadas.

Em *Pode o subalterno falar?* ao pensar sobre o corpo da mulher do terceiro mundo, Spivak (2010, p.15) explica que esta se encontra em uma posição ainda mais periférica ao comparar com o sujeito colonizado masculino, e que de acordo com outros problemas subjacentes a destinavam a essa posição. A partir dessa conclusão da autora, podemos pensar então como seria a posição desses corpos que não se encontram-se na norma da heterossexualidade hegemônica, e numa pirâmide facilmente as mulheres negras, os corpos que se reconhecem como LGBT+, os/as trans* estariam facilmente em sua base. Como eles estariam

posicionados nessa “base hierárquica” frente ao poder e como se dariam essas resistências? O corpo subalterno homossexual se apresenta atualmente como combativo em algum espaço, e nesse sentido especificamente nas casas de candomblé de Mato Grosso do Sul? Como a religiosidade se infere nesse sistema desmantelando as regras e propondo novos caminhos através da pedagogia da macumba?

Pensando a partir das interseccionalidade

Pensando a partir do conceito de interseccionalidade de Kimberlé Crenshaw, sobretudo de outras precursoras sobre a análise das categorias que se entrecruzam e possibilitam compor um estudo não dissociado, mas no cruzamento de tais categorias e que implicam numa melhor compreensão de onde se encontra esse sujeito conforme constata Luis Felipe Kojima Hirano (2019). Colocado dessa maneira, analisar o conceito a partir das percepções sobre o indivíduo não apenas sob uma categoria, mas as demais que os permeiam, como o caso das mulheres que foram demitidas da General Motors nos Estados Unidos não apenas pelo seu gênero mas também pela categoria raça, faz-nos pensar sobre tantos outros grupos que também são contemplados por não estarem de acordo com as normas vigentes pela hegemonia, mas que também possuem e dialogam com outras categorias que estão nessa periferia e que produzem dimensões de “desempoderamento” (CRENSHAW, 2002, p. 177), ao lançar um olhar frente ao modelo dominante e que promovem uma análise para um discurso de resistência. O que Crenshaw está alertando é que o indivíduo não deve ser analisado apenas por uma categoria em separado das demais, mas que o entrecruzamento das categorias que o constitui é o que o coloca enquanto único, mas também denuncia sua existência num sistema de opressão e exploração.

Esse cruzamento está envolto a questão de raça, gênero, classe e sexualidade (COLLINS, 2017, p. 9). Os movimentos de mulheres negras observaram que se encontravam na base da pirâmide, dita anteriormente, que essa posição mantinha tal consistência pela interseccionalidade de fatores que atravessavam os indivíduos, conceito de Crenshaw.

Sob essa lente que contempla os Estudos Culturais e que possibilita um olhar do subalterno - termo já mencionado nesse texto e utilizado por Spivak - sendo aquele que não pertence ao eixo Europa-Estados Unidos, e que não faz parte do homem branco, hétero e cisgênero, é onde se coloca a presente análise sobre um grupo que está presente em duas categorias interseccionais, as dissidências de sexualidade, aqueles que são contemplados pela sigla LGBTQ+ e queer e que também se encontram em religiões de matriz africana com suas bases de origem negra, sendo essa última também representante da margem no contexto de um país

com sua jurisdição apresentada como laica, mas que não perde a oportunidade de desqualificar, demonizar e atacar – inclusive em ataques de destruição material e não apenas verbal – outras formas de culto a fé, ao considerar as religiões trazidas com os povos escravizados, em detrimento de um suposto modelo de perfeição através da religião cristã.

Dito isso, as religiões tidas como religiões de matriz africana, ou afro-brasileiras (termo esse de minha preferência e que utilizarei), mais especificamente o candomblé, têm se mostrado um espaço de acolhimento e refúgio para tais corpos de sexualidades dissidentes e que não conseguem se enquadrar nos modelos tidos como soberanos da heteronorma (LANDES, 2002; BIRMAN, 1985) – ainda que muitos desses corpos estejam presente em tais religiões. Luiz Mott em entrevista para a revista *G Magazine*¹¹ fala que essa maior abertura dentro do candomblé, por exemplo, se dá pelo mesmo não haver “uma noção explícita de virtude e pecado, muito menos de condenação dos pecados contra a castidade” (MOTT, 2020). Complementa ainda ao dizer sobre alguns dos orixás – divindades do culto afro-brasileiro – que em seus *itans*¹² tiveram vidas e relações contrárias às normas.

Os terreiros de candomblé para além de um espaço de acolhimento às minorias sociais e de resistência, como Rios (1997) *apud* Rios (2000) menciona em uma das falas de um entrevistado “as religiões afro-brasileiras são socialmente discriminadas por “terem origem negra, serem frequentados por pobres e por homossexuais”. Nesse sentido, o candomblé para além de um território que acolhe, resiste, – e não é totalmente fluído na aceitação das identidades – também é um espaço político a partir do momento que seus membros passam do portão para fora com toda indumentária ritualística e dessa forma cobra seu espaço de existência.

Desse modo, antes de iniciar as análises dos estudos de gênero e sexualidade, propomos uma estrutura com a abertura da gira com um capítulo 1 que tem o objetivo inicial de contextualizar o que é o candomblé, e principalmente o candomblé Angola. Sob uma metáfora de funil, essa contextualização valendo-se de um percurso histórico, tem a pretensão de construir ainda que maneira sucinta, a origem do povo que foi escravizado em África e trazido para o território brasileiro, onde essas religiões começaram a surgir, analisando preconceitos

¹¹ MOTT, Luiz. Candomblé e homossexualidade. Disponível em <<https://luizmottblog.wordpress.com/entrevistas/candomble-e-homossexualidade/>>. Acessado em 19/10/2020.

¹² De acordo com a língua Iorubá, amplamente utilizada dentro dos cultos afro-brasileiros, itan é a lenda ou mitologia contata oralmente pelos mais velhos aos mais novos, considerando que religiões como o candomblé não se baseiam em livros sagrados, e sim na transmissão dos conhecimentos através da linguagem oral nesse contexto de mais velhos dentro do culto sagrado, aos mais novos.

que foram se construindo historicamente, até chegar no estado de Mato Grosso do Sul e ainda mais especificamente na casa de Angola que é o campo dessa pesquisa.

Situando, portanto, minha posição nesse complexo de terreiro, me encontro enquanto gay, e enquanto membro *borizado*¹³, ainda não feito dentro do candomblé, e que deixam alguns questionamentos. Durante o capítulo 2 a proposta é pensar por exemplo se existe alguma influência cosmogônica das divindades na vida social dos indivíduos que diferem de seu gênero com o de seu inquis? O terreiro pode ser entendido enquanto espaço-território para culto à uma fé e crença como também espaço de resistência contra normatizações hegemônicas? Todo o candomblé e suas tradições seculares ancestrais ali presente transmitidas por seus sacerdotes e sacerdotisas compartilham de uma vivência em que a sexualidade ou o gênero de seus membros não se tornam elementos que limitaria suas funções no espaço? Como se daria a presença de uma pessoa transgênero ou travesti dentro dessas casas frente à essas tradições? Existe uma percepção de um espaço no terreiro como ambiente transgressor de corpo e territorialidade, de subalternizados e dominadores, de relegados pelas histórias à margem e protagonistas do centro?

Diante de tantos questionamentos proponho um refletir, ouvir e discutir. Como uma proposta de diálogo entre autores, pesquisadores, vozes participantes do terreiro, minha experiência. Coloco as reflexões sobre a casa que me acolheu no município de Campo Grande, um terreiro de Angola no meio da “capital morena”, junto com a matriarca da casa, a senhora Mazadacy Ty Dandanlunda¹⁴, ouvindo seus relatos do terreiro e sobre seu posicionamento quanto algumas das questões pontuadas anteriormente, pensar sobre o matriarcado existente na casa de santo, suas tradições ainda presentes no cotidiano, e o espaço enquanto refúgio, resistência, potência ao povo do santo LGBTQIA+.

A partir desse momento, como um ebó epistemológico, no capítulo 3, a proposta é pensar sobre as contribuições de vozes do candomblé e suas vivências depois de um exercício de campo através de observações e entrevistas. As tradições aparecem como força para uma religião mantida há tantos séculos em território brasileiro, mas que também já sofreu várias transformações, e uma delas que se coloca como agenda são as identidades de gênero e de

¹³ Borizado é o indivíduo que teve um borí. No candomblé o borí é dar de comer ao orí, ou seja, ao orixá individual que cada um de nós temos. Também é chamado esse ritual de dar comida à cabeça. É o equivalente ao passo antes de uma feitura de iniciação na religião.

¹⁴ Djina é o substantivo que representa o nome que o indivíduo depois de feito no candomblé Angola vai receber. Nesse caso Mazadacy ty Dandalunda, em que Mazadacy é a djina da mãe de santo da casa, e não seu nome de registro. Dandalunda seu Orixá/N'kisi que rege sua coroa.

sexualidades presente. A identidade deve ficar do portão para fora? Ou como o candomblé às observa? Nesse caso, as possíveis respostas para apenas um dos questionamentos como esse devem vir exatamente de quem está com o pé descalço no terreiro, de acordo com suas experiências, vivências e relações diante de uma possível evolução da religião nesse sentido.

Por fim, na última parte, simbolicamente como padês¹⁵ entregues em encruzilhadas para o senhor da comunicação, dos caminhos e possibilidades, Exu, ou Aluvaiá – nome que recebe nos terreiros de Angola – nas considerações finais, discutir os caminhos sobre as questões de gênero presente no candomblé, sejam nos seus adeptos quanto nas suas divindades, sobre a encruzilhada interseccional que atravessa esses corpos ali presente, sobre a potência ou aprisionamento das identidades num espaço de disputa. As considerações sobre as epistemologias da macumba de Luiz Rufino entrelaçados sob uma perspectiva da decolonidade e subalternidade propõe pensar sobre essas questões.

Os questionamentos instigam a outras tantas inquietações que nas entrevistas planejadas deverão transbordar, e a busca pelas respostas também. Se não houver respostas certamente haverá mais perguntas. Justifico essas entrevistas através de Spivak (2010) ao mencionar do poder do intelectual falar pelo outro e que segundo a autora acaba reproduzindo opressão, mas que nesse caso não se aplicaria, pois além de pertencente à essas duas categorias não pretendo falar por eles, mas ouvi-los, dialogar com questionamentos e levar seus argumentos para pensar sobre essas possibilidades, somando vozes.

Esse trabalho dessa maneira com que foi idealizado tem a pretensão não apenas de atender os requisitos do programa de pós-graduação da academia, mas principalmente, de retornar ao povo de terreiro, que tem sido deixado à margem social, destinado aos estereótipos reverberados pela hegemonia branca, cis, heteropatriarcal e de classe média e alta. Candomblé Angola que ainda não possui uma quantidade modesta de produção também deve se encontrar representado por estudos que visam a qualidade das análises, que tragam para o debate as vivências de sujeitos que por vezes são ignorados, ou quando muito, fonte de coleta de dados acadêmicos, unicamente. As análises conceituais de gênero e sexualidades também se localizam enquanto relevantes no sentido a quem esse trabalho também se destina, contribuindo com uma pedagogia e levantamento de problematizações que por vezes são desconhecidas ou mal compreendidas. Esse trabalho por fim, deve possuir uma linguagem, em certa medida,

¹⁵ Padê: oferenda entregue à divindade de Exu, comumente feita à base de farinha de milho, água, cachaça, mel e azeite de dendê.

acessível, para que este povo possa também chegar a todos e todas que do terreiro pesquisado, e para além dele, compreendam os debates aqui iniciados.

CAPÍTULO I

A GENTE NÃO ESCOLHE, ELES NOS ESCOLHEM: **DOS CANDOMBLÉS AO ABASSA N'DANDALUNDA**

[...] a decolonização deve emergir não somente como um mero conceito, mas também como uma prática permanente de transformação da vida social na vida comum, é logo, uma ação rebelde, inconformada, em suma, um ato revolucionário.

Luiz Rufino, *Pedagogia das Encruzilhadas*

Introdução

O candomblé é uma religião regida por tradições, e elas não possuem um manual redigido a ser seguido, mas sim transmitido oralmente *dos mais velhos aos mais novos*. Essa é a composição primordial que estabelece as relações dentro da religião para com seus aprendizados, doutrinas, ações, posições e tomada de decisões. Para seus seguidores, estar no candomblé – ao menos em sua maioria – é estar de acordo com uma cosmogonia amparada pelo que a tradição resguarda e transmite de geração em geração, procurando mantê-la viva dentro dos terreiros.

Para Eric Hobsbawm (1984), a tradição adquire uma postura de que se garanta a invariabilidade, que possibilita a formalização de normas e práticas que se tornam, assim, tradicionais. A ancestralidade, reconhecida nos *mais velhos*, incumbe-se do trabalho da transmissão dessa tradição, que ultrapassou o período escravagista, a marginalização da religião e também a criminalização da prática contra-hegemônica.

Para Valéria Amim, no contexto brasileiro, as tradições oriundas dos povos de origem africana “serviram de matriz na composição das religiões afro-brasileiras, formando um amplo repertório mítico ricamente matizado e produzindo uma considerável diversidade étnico-cultural-religiosa” (2009, p. 68). É inegável a contribuição cultural e religiosa oriunda dos povos negros que, em sua chegada em terras pós-atlânticas conseguiram desenvolver rearranjos no sentido de um resgate de origens e que trouxeram consigo uma quantidade de sentidos. No entanto, no “novo mundo” houve a separação entre os povos originários de determinadas

regiões do continente africano conforme suas habilidades e desempenho, o que mais pra frente implicaria nos formatos como também cultuariam suas crenças e tradições.

Essas tradições se dividiram e adquiriam uma hierarquia de pureza em torno dos originários nagôs em detrimento de outros – degenerados. Para Stefania Capone, em sua análise crítica, assinala que:

Na tradição, vemos habitualmente uma permanência do passado no presente, uma pré-formação do segundo pelo primeiro. Essa causalidade, todavia, nunca é mecânica. Inscrever-se em uma tradição é não apenas repeti-la, como também transformá-la. As tradições, na realidade, sempre são discriminatórias. Tendem a constituir um sistema de referências que estabelece distinções entre o que é tradicional e o que não é. Inscrever-se numa tradição significa, portanto, marcar uma diferença, sendo preciso interrogar as funções políticas das tradições: elas não simples sistemas de idéias ou de conceitos, e sim verdadeiros modelos de interação social. (CAPONE, 2004, p. 29).

A autora ainda observa que a busca por uma tradição de intelectuais, brasileiros ou não, por um denominado africanismo, como podemos observar nos estudos de Rodrigues, Carneiro, Landes, Verger, Bastide, e tinham como efeito a chamada *África reinventada* (Birman, 1980). O que a autora sugeria era o resgate na literatura antropológica, daqueles elementos que se perderam nos cultos no curso do tempo, que as lideranças e praticantes se tornassem pesquisadores na reconstrução de sua religiosidade.

Ainda sobre a tradição e seus efeitos discriminadores, Capone afirma que Roger Bastide vai mencioná-la como constrangedora, não percebendo-a dessa maneira aquele que se encontra dentro da mesma, só notando seus efeitos a partir do momento em que nos distanciamos e conseguimos analisar sob outra lente. Assim, exemplifica:

O africano da Bahia também não sente as coerções (só começa a senti-las na medida em que separa de seu meio, em que aceita outros valores, quando se torna “marginal” em suma); mesmo o transe, aparecendo brutal, é tanto um apelo quanto uma imposição, antes homenagem do que coerção (BASTIDE, 1961, p. 350).

Para além de uma caracterização que separa e exclui, a tradição, no contexto do candomblé, uma religião tida atualmente como contra hegemônica por alguns pesquisadores, [...] foi necessária não somente à dinâmica interna dos terreiros como também ao seu

posicionamento da defesa diante da cultura dominante proposta pela sociedade abrangente (FREITAS, 2009, p. 234-235).

A tradição também pode ser compreendida não como fixa, mas que através de um diálogo com o passado produz uma afirmação identitária. Nesse sentido, HALL utiliza-se do termo *difference*, de Derrida, que pode ser entendido como *marcar a diferença* ou *diferir*, para refletir sobre os povos em diáspora e que suas origens convergem com seus “interesses, práticas e aspiração, reais ou simbólicos” (HALL, 2013, p. 92). E a tradição, a transmissão de conhecimentos, ocorre no cotidiano de cada terreiro.

Observo o entra e sai de gente no barracão, portão aberto, gente de branco, uns sentados lá dentro, outros conversando lá fora, e mais alguns pra lá e pra cá, envolvidos com os afazeres preparatórios ritualísticos. Cena comum em uma casa de candomblé e que qualquer pessoa que passe pela rua consegue observar. O que muitos desconhecem, assim como a própria visão preconceituosa ainda disseminada na sociedade atual, é que nem toda casa de candomblé é igual, e que nem todo candomblé é igual.

Candomblé é uma religião que possui origens em diferentes territórios, o que a faz, conseqüentemente, possuir também diversidades, de acordo com essas origens, e especificidades ritualísticas para o povo que ali frequenta.

Uma análise sobre as religiosidades afro-brasileiras implica observar a história dos negros do Brasil. O candomblé pode ser lido principalmente pela representação dos orixás, dos inquises, e até mesmo com uma mistura dos orixás da umbanda com divindades chamadas de “encantadas”, “entidades”. Fato é que, no processo de exploração dos negros e negras africanos e africanas (em diáspora) trazidos para o Brasil, nem todos provinham de um mesmo território de origem e, por consequência, possuíam línguas, tradições e crenças diversas.

Nesse cenário de trânsitos e transformações, o candomblé como religião majoritária desses povos, possuía suas ramificações, sendo as principais os candomblés de origem iorubá, jeje e banto. Trataremos justamente desse último, o banto, devido à casa que está no centro dessa pesquisa ser de candomblé Angola, de origem banto. Os bantos traficados na grande encruzilhada que é o Oceano Atlântico, eram “provenientes do centro e sul africanos, onde hoje estão os países Angola, Congo e Moçambique, basicamente, incluindo diversas etnias, sendo as principais Quicongo, Quimbundo e Nundo” (SILVA NETO, 2016, p. 5).

É relevante ressaltar as considerações de Quijano ao abordar o interesse do colonizador em impor o poder a outros povos, em seus termos: “o que começou na América foi

mundialmente imposto. A população de todo o mundo foi classificada, antes de mais, em identidades ‘raciais’ e dividida entre os dominantes/superiores ‘europeus’ e os dominados/inferiores ‘não europeus’” (QUIJANO, 2009, p. 107). Uma forma de inferiorizar e subalternizar o *Outro* foi através da eliminação de suas individualidades. Talvez, daí se explique boa parte da não compreensão não apenas do que é o candomblé por grande parte da população brasileira, muito menos de suas ramificações e especificidades.

A empresa colonial e o tráfico negreiro

*Essa canção muito antiga
Do tempo da escravidão
Os negros em sofrimento
Cantavam e alegravam o seu coração
Presos naquelas senzalas
Dançando ijexá
Aquele canção muito linda
Com os versos em yorubá*

Vinícius de Moraes e Toquinho, *Canto para Oxum*

Dentre os, aproximadamente, cinco milhões de pessoas negras escravizadas trazidas ao Brasil (e mais meio milhão de outros que morreram na travessia), as de origem banto possuíam suas características diferentes de outros vindos de outras regiões da África – principalmente no que os une que é a língua *bantu* que serve para designar um conjunto de línguas (Giroto, 1999), para além dos cultos aos ancestrais - o que influenciou diretamente nas ramificações que hoje compreendemos dentro da cosmogonia do candomblé em nosso país. Mas antes de adentrarmos de fato no campo religioso, proponho um breve contexto histórico desses povos sequestrados para o trabalho escravo em terras brasileiras.

Segundo Joseph C. Miller (2019), os centro-africanos tinham a percepção de si enquanto possuidores de determinadas identidades sociais que se estabeleciam através do tempo nas relações familiares e entre comunidades. O processo colonial pretendia despojar todo esse discernimento de si, o que traria, portanto, um efeito de interesse aos seus futuros donos. Miller (2019, p. 30) ainda menciona que tal fato obrigava os povos diaspóricos a lutar “no Novo Mundo para restaurar – ou criar – um sentido comum de identidade”.

Nesse sentido, no Brasil aportaram negros angolanos¹⁶ que pertenciam ao antigo reino Ndongo (Silva, 2017) – região que compreende atualmente Angola, mais ao sul do continente africano – na divisa com o reino Matamba. Trouxeram consigo não apenas sua força de trabalho, mas também “sua bagagem linguística o *Kibundo* (língua profana), enquanto os sacerdotes (apelegis) gradavam o *Kiribum*, língua sagrada vinda dos kassanges e oriunda do antigo alfabeto mesopotâmico Glozel”, de acordo com Costa Lima (1989, p. 15). Segundo o autor, não apenas o povo angolano, ou banto, mas o de Ketu também desembarcou, e foi este que ganhou uma maior “divulgação” durante as implementações de axés no estado da Bahia, posteriormente. Sobre a origem dos bantos, Nei Lopes define:

[...] “banto” [...] forma que designa cada um dos membros da grande família etnolinguística à qual pertenciam, entre outros, os escravos no Brasil chamados angolas, congos, cabindas, benguelas, moçambiques, etc. [...] O termo português “banto” designa o amplo grupo de línguas e dialetos negro-africanos falados na África central, centro-oriental, austral e em parte da África oriental. (LOPES, 2011)

Segundo Tata Ananguê (2010), dentro do território de Angola se encontram nove nações banto e em cada uma com uma língua diferente. Assim, o kimbundo estaria mais ligado À nação Mbundo ou Ambundo, sendo a terceira mais falada e atravessando o eixo Luanda-Malange e Kwanza-Sul. Essa posição de terceira língua mais falada é devido ao “português”, e depois o Umbundo, ocuparem primeira e segunda posição, respectivamente, considerando o processo colonial sofrido por aqueles povos.

As raízes culturais de todo um tronco linguístico e étnico de um grande volume humano de escravizados angolanos possuem uma complexidade tão grande que no início – e durante todo período – da chegada ao Brasil, como forma de diminuir e apresentar uma posição de superioridade aos que aqui chegavam, suas línguas eram consideradas como dialetos, reduzindo a importância do idioma e suas variações por eles – colonizadores – desconhecidos.

Foram esses grupamentos de pessoas que através do tráfico chegaram ao Brasil vindos não só de Angola, mas também de outras regiões africanas. Nas pesquisas de Miller (2019), já citado, dentre os séculos XVI e XIX entraram no Brasil contingentes oriundos de Luanda, Angola, mas também dos portos da Foz do Zaire, Benguela, Costa de Loango, Cabinda,

¹⁶ De acordo com Menz & Lopes (2018), a quantidade de angolanos trazidos para o Brasil, especialmente do Reino de Angola, impactou na redução de grandes proporções na população local, especialmente em Luanda dentre o período de 1781 e 1844.

Malimbo, Congo e Ambriz. Seus destinos principais eram algumas capitais¹⁷ como Salvador, Recife, Rio de Janeiro, São Luís, Belém e Porto Alegre. Grupamentos com suas diversidades étnicas e culturais e que, ao desembarcarem em solo brasileiro, as peculiaridades que compunham suas identidades deveriam ser aniquiladas. Carneiro (2008) aponta que, do século XVI até metade do século XIX, cerca de 4 milhões tenha sido o número aproximado dos que atravessaram o Atlântico.

Esses sujeitos foram a principal força motriz colonial a partir do processo de imposição portuguesa através do trabalho forçado, não remunerado, explorado. Povos que sofreram o processo de sujeição quando de suas capturas e vendas enquanto mercadorias, do transporte desumano nos navios, do desnudamento de si e do trabalho explorado à exaustão e humilhação continua. Marcas que devem ser reforçadas sempre que oportuno para que se adquira cada vez mais a compreensão histórica, sociológica e política do povo negro. A seguir, a representação do casco de um navio de um navio negreiro em exposição no Museu Afrobrasileiro¹⁸ e na sequência a representação do navio negreiro britânico Brookes. Ressalta-se as imagens para corroborar com o processo de travessia, que sabemos, foi parte do processo de desumanização daqueles escravizados.

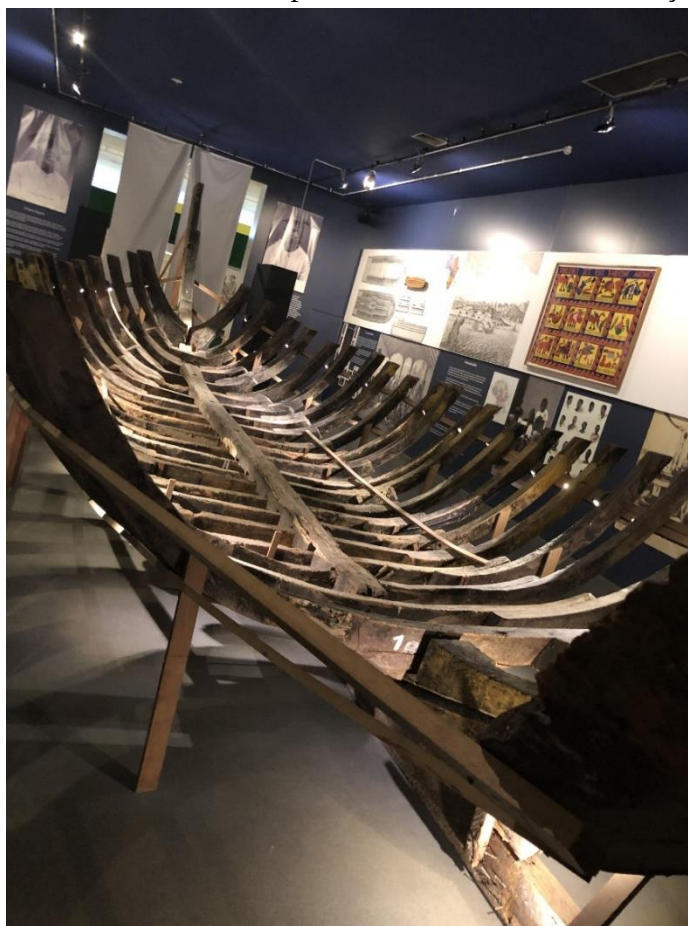


Imagem 1: Representação do casco de um navio negreiro para observação do público no Museu Afrobrasileiro. Seu tamanho é grandioso, ocupando uma sala inteira de exposição no museu. (Arquivo pessoal, 2020).

¹⁷ De acordo com o autor supracitado nessa referência e baseando-se no mapa disposto em sua obra de pesquisa, eram originários dos portos: Cabo da Boa Esperança tinham como destino o Rio de Janeiro e Porto Alegre, de Benguela o Recife, São Luís e Belém, de Luanda o Rio de Janeiro, de Cabinda o Rio de Janeiro, Salvador ou Recife, de Costa da Mina para Salvador, de Costa da alta Guiné para São Luís. Também chegados ao Brasil poderiam ir para outras localidades não mencionadas aqui, como São Paulo, por exemplo (Miller, 2019, p. 37)

¹⁸ O grandioso tamanho da peça na sala de exposição envolve o visitante num convite a rememorar os tempos dos navios negreiros com o som do mar, imagens em vídeo do alto mar, e exposição nas paredes do período escravagista. Mais informações do museu podem ser encontradas no site <www.museuafrobrasil.org.br>.

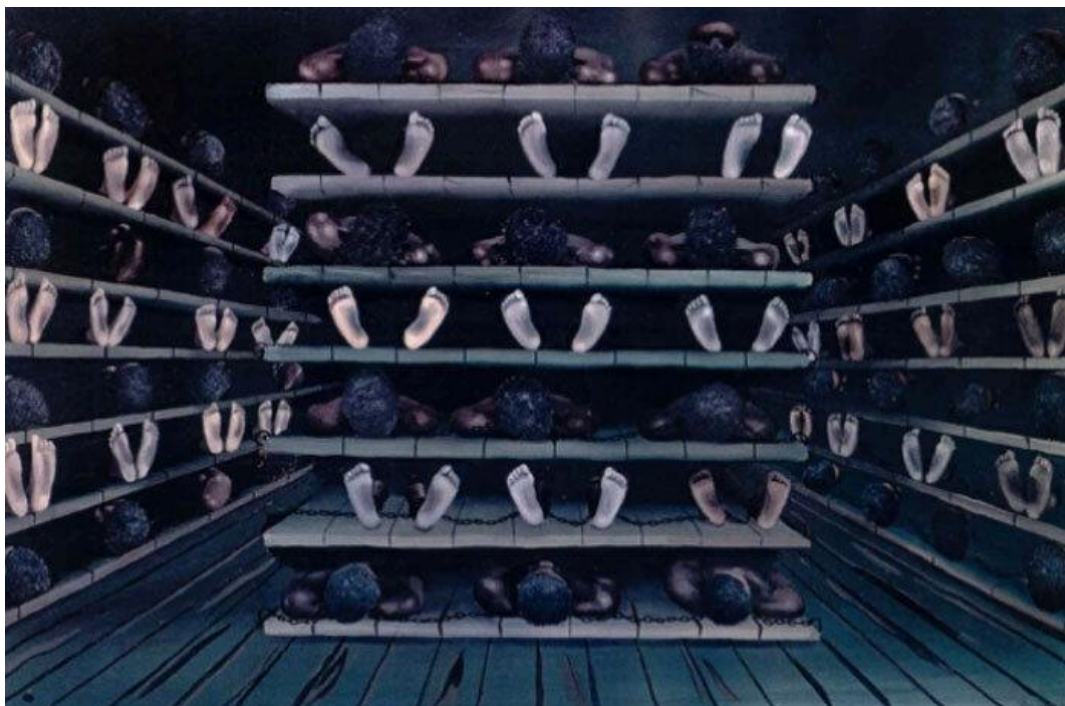


Imagem 3: Ilustração contemporânea do navio Brookes. Disponível em Café História (2021).

Os originários de Angola foram os mais numerosos a chegarem no solo brasileiro, desembarcando em Pernambuco, Maranhão e Rio de Janeiro, e desses lugares migrando para outros pontos do território nacional (Ramos, 1940). Talvez isso explique um pouco da existência até os dias atuais de línguas faladas principalmente em representações culturais e religiosas de origem banto e que recebem o termo angola como indicador, e que compreende o que conhecemos hoje como congo, angola e cabinda, além da capoeira.

Uma população que desembarcava no Brasil, composta em sua maioria por homens, e cujos laços familiares eram desfeitos quando da venda de seus corpos. No entanto, os povos trazidos de África utilizaram-se da religião e cultura para manter uma forma de resistência e, consequentemente, sobreviver aos seus proprietários. Prandi assim explica:

[...] a própria política oficial da Coroa, em certos períodos, propiciava o apagamento das origens culturais, não estimulando, com o receio da sublevação, o agrupamento de escravos de mesmas origens, embora em outras épocas buscasse agregá-los para melhor controlar. Também, como carga era vendida frequentemente em mercado aberto peça por peça, era fácil a desagregação dos grupos que eventualmente poderiam ter uma mesma origem, não sendo possível para o africano manter língua e cultura originais, obrigado a viver numa miscelânea linguística e cultura que, além de tudo, estava submetida pela cultura brasileira em formação, de língua e costumes de tradição portuguesa. (PRANDI, 2000, p.56)

Por meio da mistura e da tentativa de apagamento dos povos originários de África e categorizando como *negros* toda uma pluralidade existente em detrimento de uma posição de poder da Europa Ocidental através dessa criação da modernidade. Nesse sentido Quijano assina que foi “Impuesta como critério básico de clasificación social universal de la población del mundo, según ella fueron distribuídas las principales nuevas identidades sociales y geoculturales del mundo” (QUIJANO, 1999, p. 141), num sentido realmente de classificação, categorização e hierarquização das identidades consideradas atualmente pelos Estudos Culturais como subalternas, decoloniais ou pós-colônias que à partir daquele momento começaram a ser invisibilizadas. Maldonado-Torres complementa ao assinalar o que seria para à época o ideal de humanidade “completa”:

Y tal grado de superioridad se justifica en relación con los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión. En términos generales, entre más clara se la piel de uno, más cerca se estará de representar el ideal de una humanidad completa. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 132)

Desse modo com a dominação da América pelos europeus ibéricos, o estabelecimento do poder não se dava apenas no processo colonial pelas *vias de fato* – agressões, punições, mutilações, julgamentos, humilhações, assassinatos – mas também por uma construção mental, como já apontado por Miller que se iniciava num desnudamento de si, até práticas que promoviam uma experiência de inferioridade. Práticas que visualizaram uma naturalização da dominação e possuía as relações binárias superior/inferior, dominante/dominado, civilizado/não-civilizado, como pressupostos (QUIJANO, 2005).

Pensando sobre a formação do Brasil enquanto Estado Nacional Moderno, já no século XX, contendo uma multiplicidade de indivíduos na sua formação plural, surgiram intelectuais como Gilberto Freyre, que difundia ideias sobre uma *democracia racial*, como existência de paz no Brasil colônia, ao menos no segmento racial, que nada mais era uma visão romantizada de tentativa de embranquecimento da população. O objetivo era literalmente “claro”: o Brasil precisava se estabilizar como um Estado Moderno, branco.

De acordo com Marcia das Neves (2008), pesquisadores do movimento eugenista no Brasil como Nancy Leys Stepan (1985) e Waldir Stefano (2001), observaram que movimento ganhou força em 1918 em São Paulo com a fundação da Sociedade Eugênica após reunião na Faculdade de Medicina. O movimento se organizava em

[...] congressos, legislação da saúde infantil e da família, doenças, debates sobre medicina legal e o papel do Estado em relação ao casamento [Stepan, 1985, p.355]. Seu enfraquecimento se deu perante a sociedade e o meio científico, a partir de 1930, por sua relação com políticas sociais racistas [Stefano, 2001, p.7-8] (NEVES, 2008, p.242).

Ainda nos estudos de Neves, encontra-se como central de seu estudo Raimundo Nina Rodrigues¹⁹, médico e eugenista que difundia suas ideias amplamente aceitas pela elite da época, sobre uma hierarquização de raças sendo consideradas como puras a branca, negra e indígena, onde a negra figurava como inferior não apenas pela cor, mas também pelo seu idioma. No entanto reconhecia a diversidade existente entre os povos africanos feitos refém para sua vinda ao Brasil, sendo, portanto, bantos e sudaneses, divididos a partir de sua linguagem regional. Contudo, essa divisão entre os que chegavam de acordo com as origens recebendo o conceito de *nações* – que também vai se aplicar ao candomblé, mas com interpretação e uso diferente. Observemos a definição:

O conceito de Nações já era presente pelos traficantes de escravos, por volta dos séculos XVII e XVIII com caráter classificatório e econômico, com a finalidade de distinguir grupos étnicos africanos que tinham o mesmo aspecto cultural e linguístico. Posteriormente no Brasil, reunidos esses negros de diversas etnias, distantes de uma identidade, essa relação classificatória ganhou novos aspectos, sendo utilizada para denominar uma quantidade de negros predominantes, ou seja, os negros que mantinham maior quantidade, integrando-os por características semelhantes ou por terem embarcado no mesmo porto. (PAULA, 2016, p.14).

É possível assim considerar que de acordo com as ideias alaistradas por Rodrigues hierarquizava povos de África entre eles próprios, e os originários de Angola estariam nesse sentido entre os mais inferiores, especialmente no fetichismo como rudimentar segundo Arthur Ramos (1940). As políticas de embranquecimento e mito de *democracia racial* já citadas, promoveram uma mecanismos que invisibilizaram contribuições dos negros e negras no Brasil.

¹⁹ Viveu entre 1862 e 1906, foi médico legista, psiquiatra, professor, escritor, antropólogo e etnólogo. Era um eugenista considerado o primeiro escritor a abordar “o negro” para compreender a formação da população e sociedade brasileira. No entanto sua obra *Os africanos no Brasil* lhe concedeu o título de racista atualmente por sua perspectiva abordada nos estudos, mas que para época foram bem aceitas. Para exemplificar o que seriam essas falas do autor, nessa obra em específico Rodrigues se refere ao negro como pertencente a uma raça inferior em relação ao branco, como segue: “Para dar-lhe esta feição impressionante foi necessário ou conveniente emprestar ao Negro a organização psychica dos povos brancos [...] O sentimento nobilíssimo da sympathia e piedade, ampliado nas proporções de uma avalanche enorme na sugestão colectiva de todo um povo, ao Negro havia conferido, *ex-autoridade própria*, qualidades, sentimentos, dotes moraes ou idéias que elle não tinha, que elle não podia ter [...]” (RODRIGUES, 1935, p. 18)

“Cultura, língua, culinária, música, vestuário, religiosidade etc” fazem parte dessas cooperações ocultadas e que são inegáveis na estruturação de uma cultura nacional, conforme analisa LUANGOMINA (2019, p. 40).

Os Candomblés

*Vinha passando pela Mata Escura
No Bate Folha ouvi uma canção
Que é pro santo poder sair da aldeia
Para chamar o Orixá dessa nação*

*Com o balanço do mar eu vim
Com o balanço do mar eu vou
E a inquise que vovó me ensinou
Eu cantar que é para chamar o meu amor*

Saul Barbosa, *Toté de Maianga*

A mistura étnica e cultural ocorrida no Brasil, em especial na Bahia, “nos diferentes processos históricos, sociais e econômicos, a religião do candomblé assumiu o significado de núcleo de africanidade no Brasil” (CARNEIRO, 2008, p. XIV) ao longo dos séculos XVII e XVIII por alforriados que circulavam com certa liberdade pelos núcleos urbanos. Por conseguinte:

É a partir das residências desses negros e mulatos livres, localizadas em sua grande maioria em casebres e cortiços, que as manifestações religiosas de origem africana encontraram condições mínimas para se desenvolverem, locais onde os afro-descendentes poderiam realizar suas festas com certa frequência e construir e preservar os altares com os recipientes consagrados aos seus deuses. E são nessas residências que surge, em fins do século XVIII e início do século XIX, uma nova manifestação sincrética brasileira, que ficou conhecida na Bahia como Casas de Candomblé. (DIAS, 2009, p. 29)

Os espaços mais próximos da zona urbana acabaram por fortalecer as relações de ajuda entre quilombos e Casas de Candomblé. Conforme afirmou Renato Dias, as casas possuíam famílias-de-santo que, a partir dessa relação estabelecida de cunho religioso, criaram também laços familiares em casas que eram utilizadas como morada, mas também espaços de culto.

Apesar das diferenciações nos processos ritualísticos e litúrgicos dentre esses grupos, o que se apresentou como modelo já consagrado para o país foi o candomblé baiano. Diferenciações que se estabelecem não apenas por origens das tradições dos grupamentos, mas principalmente aos dirigentes de cada casa. Renato Dias acrescenta “não existia uma doutrina formal de culto. Além dos fundamentos básicos dessas manifestações, que são comuns a todos os locais de culto [...] *de acordo com seus dirigentes, o que fez de cada um deles único em seu formato ritualístico*” (Ibidem, p. 29, *grifos do autor*).

Tata ANANGUÊ (2010, p. 12), um escritor seguidor da religião, apresenta algumas evidências de que os bantos seriam os primeiros a manter seus hábitos religiosos no *novo mundo*. Segundo o autor, o próprio nome de candomblé teria origem banto através do vocábulo “Ndombele/kandombele”; cita ainda alguns ritos e rezas de Angola que são utilizadas em outras denominações dentro das ramificações ocorridas no candomblé. Enfatiza: “Somos bantu sim senhor!”, e acrescenta: “Vamos resgatar e reescrever a nossa história!” (Ibid. p.13).

É importante pontuar algumas questões acerca do candomblé, especialmente para alguém que desconheça a religião e que leia esse trabalho. O candomblé é uma religião que se constituiu no Brasil, como já visto acima, e que, através da diversidade de origens dos negros traficados, também ramificou o candomblé principalmente nas chamadas *nações*²⁰, que seriam a *jejê*, *nagô* e *congo-angola*. A origem dessa ramificação estaria ligada às etnias dos escravizados, portanto, os bantos identificados também como congo-angola, e a sudanesa, entre nagô e jejê.

Ao considerar as afirmações de Ananguê, “Somos bantu sim senhor” e vamos recontar/reescrever a história, ele expressa a pouca “divulgação” – conforme termo utilizado por Costa Lima – do candomblé Angola e maior do candomblé Ketu, ou nagô - além de outros pesquisadores que corroboram com a afirmação - promoveram ao longo de muito tempo pouca produção científica a respeito dos bantos – um chamado *nagocentrismo*²¹. De fato, na produção desse trabalho foi evidente a reduzida bibliografia existente desde a história do povo de Angola

²⁰ Para Renato Dias (2009) o conceito de nação no candomblé se origina na associação entre o termo nação e religião, adotado por frequentadores desses cultos, teve como objetivo maior a diversificação existente nos cultos às divindades e que se associava a etnia de origem africana da qual descendiam.

²¹ Segundo Sérgio Paulo ADOLFO (2007, p.1), o nagocentrismo, se deve a carência de estudos sobre a matriz banto e dificuldades de pioneiros na pesquisa “do africano e nas suas manifestações simbólicas afirmaram não encontrar elementos de peso da cultura bantu no Brasil”. O que teria feito esse olhar mais dedicado à cultura dos sudaneses.

trazidos na diáspora, sua chegada e tradições culturais e religiosas, especialmente quando comparada ao desenvolvido já sobre os nagôs.

Na disputa por um certo protagonismo do candomblé estariam, portanto, as nações Angola-congo e Ketu (ou Queto), há autores que defendem determinado protagonismo e o *outro* que “copiou” os fundamentos religiosos para sua nação, conforme mencionam Ananguê (2010), Prandi (2000), Carneiro (2008) entre outros. Fato é que essa disseminação do candomblé iorubá (nagô) em larga escala contribuiu para a criação de uma cosmovisão de um candomblé primordial o que, de certa maneira, abala a compreensão pela complexidade cultural que é o candomblé (AMIM, 2009). Não iremos explorar muito essa disputa já que nosso objetivo nesse capítulo é apresentar um pouco mais sobre a religião em si.

E, nessa esteira, conforme observado da existência de diferentes vertentes para o candomblé, as *nações* são as que abarcam em seu guarda-chuva as variações, sendo conhecidas como Angola-congo ou banto, Jejê, nagô, conforme já mencionado. Todas anteriores são segmentos de candomblé, porém o que as difere são alguns ritos litúrgicos, tratos culturais de acordo com suas tradições. Basicamente, a diferenciação se dá no culto às divindades, sendo em angola os *inquisis*, entre os nagôs, os *orixás* e, para os *jejês*, os voduns. Seu nascimento tem ligação com o estabelecimento das casas de axé em Salvador, que segundo Edison Carneiro, seriam as representações mais próximas e legítimas para com o continente africano.

Apesar da escolha pessoal de um olhar mais específico para a Bahia, e consequentemente Salvador, para algumas referências nesse trabalho, é fundamental a compreensão de que os candomblés, através dos negros e negras que foram escravizados, se espalharam pelo Brasil e difundiram a religião e por conseguinte, suas ramificações. Os cultos bantos por exemplo, considerados por Renato Dias (2009) os mais difundidos no país, podem ser mais facilmente encontrados em estados como a própria Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, Pernambuco, Minas Gerais, Goiás e Rio Grande do Sul, que, pelas semelhanças ritualísticas, fazem parte do guarda-chuva da *nação* – pelo conceito religioso - Angola e compreende as nações Angola, Congo e Muxicongo.

A *nação* nagô, de origem de Ketu, Efã e Ijexá também difundido em todo Brasil - com enfoque especial na Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo - e alcançou maior divulgação entre escritores²² e artistas, adeptos ou pesquisadores/pesquisadoras. Na *nação* Jeje que ainda se

²² A produção de escritos de pesquisas sobre o(s) candomblé(s) na Bahia principalmente trouxe um levante de escritores e escritoras as denominações religiosas de matriz africana. Podemos destacar nomes como Edison Carneiro, Nei Lopes, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Ruth Landes, Pierre Verger, Roger Bastide, Reginaldo

desdobra em jeje-fon e jeje-mahin possuem prática com maior predominância na Bahia, mas também encontrados por Rio Grande do Sul, Pernambuco e São Paulo (PRANDI, 2001; CARNEIRO, 2008; DIAS, 2009).

Mesmo com a diversificação do candomblé em *nações* e sua propagação pelo território brasileiro, de acordo com Reginaldo Prandi, essas casas de candomblé diferem entre si – Angola, Ketu e Jeje –, mas remetem a um passado africano em comum, mesmo que uma África imaginada. Nesse sentido, a hibridização acabou ocorrendo nos cultos através da linguagem, cantigas, maneiras de se referir a determinadas divindades. Para exemplificar, é possível observar uma cantiga de determinada nação – específica dessa nação em tempos passados - ser entoada por outra(s).

Para Homi Bhabha (1998), a partir do híbrido que transpassa os limites das diferenças, há o surgimento de algo novo através de transformações históricas. Ainda acrescenta que independe da persistência na tradição para que o processo ocorra. Como observamos no caso das diferenças entre raízes do candomblé – e não só, também no sincretismo com o catolicismo -, que apesar de suas especificidades, dado o histórico da chegada do negro e da negra ao Brasil e posteriores consequências, a mistura dentro das diferenças além das relações existentes proporcionaram algo novo. Por mais que busque se manter uma tradição vinda de África, ao longo dos anos – séculos – o candomblé que existe hoje, seja em que raiz possa ser já não é mesmo que existia com a chegada nos primeiros anos da escravidão no Brasil, como também não é o mesmo que se cultuavam em territórios do continente africano. Complemento afirmando que muitas tradições permanecem, e outras sucumbiram com a transformação histórica. Em suas palavras

A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. (BHABHA, 1998, p.20-21)

Para além das ramificações/tradições que complementam a ligação de um frequentador que se identifica enquanto pertencente a um candomblé Angola, por exemplo, o termo candomblé para o *povo-do-santo* recebe alguns nomes como o próprio “candomblé, Casa de Santo, Terreiro, Roça” (COSTA LIMA, 1959, p .4), casa de axé e *abassa* para se referenciar

Prandi entre outros que antecederam ou sucederam. O que une a maioria dos supracitados é que a referência aos bantos é mínima ou inexistente, quando não é reduzido a algumas considerações e observações ou desqualificando ao considerar como baixa cultura, o que privilegiaram maiores estudos sobre o ketu e angola deixada de lado.

nessa ligação com determinada casa que frequenta. Esse último mais específico, o *abassa*, se aplica a alguns contextos de Angola. Aqui, a opção foi pelo termo mais popular: terreiro. Nesse sentido, esses terreiros possuem a ligação com alguma divindade que passa carregar seu nome, ou por sua localização geográfica, como os frequentadores preferem se referir ao dizer “vou a festa no Gantois”, ou “hoje tem candomblé no Engenho Velho”, ou ainda “estou indo para o Bate Folha”, no caso de alguns de Salvador, e “hoje tem louvação à Matamba no Abassa de Dandalunda”, já num exemplo em Mato Grosso do Sul. Dessa maneira e de acordo com os exemplos, o termo *candomblé* torna-se ambivalente, e pode ser enunciado para referir-se a religião de uma maneira ampla ou para designar um local específico de acordo com a sua colocação na enunciação.

A respeito de quem compõe as casas de candomblé a expressão usada “sou filho de santo da mãe Maza”, ou, “sou da família de santo da casa de Ndandalunda/Dandalunda” estabelece o discurso o pertencimento a um grupo que possui suas relações sociais em uma determinada comunidade. Essa relação de pertencimento a um núcleo familiar/religioso conforme já mencionado, compõe o *povo-do-santo* no contexto de comunidade. Nesse sentido, para se pensar esse *povo*, podemos afirmar que se apresentam enquanto indivíduos que partilham de especificidades culturais, valores e crenças para além das suas simbologias que formam um Estado, por exemplo. Portanto uma formação de comunidade a partir de relações domésticas, étnicas, políticas e religiosas. Vivaldo da Costa Lima assim define a introdução de um novo membro como uma

[...] complexidade dos laços adquiridos pelo processo de inserção numa comunidade de Candomblé, bem como a rede de relacionamentos decorrente da iniciação, responsável pela criação do que é usualmente chamado povo-do-santo (COSTA LIMA, 1977 *apud* TEIXEIRA, 2009, p. 125).

Ainda sobre o povo - de santo – que também podem ser enunciados como família-de-santo, cria-se, portanto, entre os membros uma relação familiar, os vínculos parentescos, compostos por pai, mãe, filho, filha, avô, avó... Essas relações não se limitam apenas ao terreiro e seus frequentadores, mas também a outros terreiros “vizinhos” ou de ligação familiar religiosa, quando uma mãe de santo possui seu pai de santo que pertence ou possui um outro terreiro diferente do seu, por exemplo. Isso promove inter-relações durante períodos festivos. Para exemplificar, ocorrem as visitas dos membros do terreiro da mãe de santo e seus filhos e filhas durante uma festa de candomblé no terreiro do pai de santo dessa mãe de santo, no caso

o avô de santo dos filhos dessa mãe. Assim, podemos observar toda uma relação familiar envolvendo as famílias-de-santo que extrapolam os limites do terreiro a que determinado indivíduo se diz pertencer. Cria-se uma comunidade maior do que inicialmente pensada por alguém que desconheça a religião e apenas observe por fora.

As relações, sob a ótica de parentesco no candomblé, se dão pela ancestralidade, e nunca é consanguínea. Isso significa dizer que as ligações estabelecidas não se limitam ao terreiro em que determinada pessoa frequenta, mas que a sua ancestralidade, através de alguma pessoa do contexto familiar consanguíneo, pode ter sido o motivador para a presença na religião. Ainda, essa ancestralidade também pode ser o motivador para essa presença através da divindade que carrega, e que pode ter ligação com a mesma divindade de uma pessoa de outro terreiro, independente de nação. A autora Clara Flaksman (2018), comenta sobre o “enredo” que determinadas pessoas possuem, ao chegar no terreiro.

“Fulano *tem enredo*”, diz-se de alguém que tem uma relação que, em última instância, quase sempre diz respeito aos laços familiares que, por sua vez, também podem ser múltiplos e diversos, envolvendo humanos, orixás e outras entidades. Ter enredo, portanto, significa uma **relação familiar, ancestral** – seja direta ou indireta – com algum orixá; e seria então pela vontade deste que se estaria ali naquele momento. (FLAKSMAN, 2018, p. 127).

A autora analisa, em certa medida, o caso do Gantois, onde as famílias se compõem de uma maneira mais complexa, em que se misturam as famílias consanguíneas e *de santo*. De acordo com a pesquisadora, no Gantois “[...] as famílias “de santo” e “de sangue” estão misturadas, o que resultou em um modelo de parentesco no qual o santo – ou, em última instância, o axé – se transmite pelo sangue” (Ibidem., 2018, p. 132). Considerando o que até foi apresentado sobre esse complexo sistema de parentesco, percebe-se uma formação familiar que perpassa os moldes tradicionais, em que os laços podem ser estabelecer no contexto comunitário local e, portanto, social, espiritual²³, ou ainda em ambos.

Essa construção de relações sociais no contexto familiar/religioso está imbricada nas nações de candomblé, não havendo grandes diferenciações para essa composição de acordo

²³ Com intuito de contribuir para melhor compreensão de pessoas leigas no candomblé, o conceito de *Egbé* que significa sociedade, no caso a sociedade dos espíritos amigos. Refere-se a algum orixá e uma irmandade, ou ainda corporação, de seres espirituais. O antropólogo Pierre Verger, em *A sociedade Egbé Òrun dos Àbikü, as crianças nascem para morrer várias vezes* (1983), apresenta a sociedade terrena e também espiritual que se forma à partir de pessoas *Àbikü* – aquelas que nasceram para morrer antes dos pais e mães. Essas pessoas podem ser crianças nati-mortas ou que morrem em baixa idade. A outra variação é quando se morre em fase adulta, mas antes de pais e mães, após cumprirem uma espécie de “destinação” que se estabeleceu no *òrun* – céu (Verger, 1983).

com a nação que se observa. Assim, pensando nessas nações que aqui no Brasil se formaram, não apenas a miscigenação entre os negros e negras escravizados, mas também influências indígenas e dos portugueses com sua fé cristã, a religião de candomblé como a conhecemos hoje, começou a ser forjada a partir desses entrecruzamentos, buscando manter o mais aproximado possível de suas memórias de origens, mas que foi sofrendo influências do *outro* nos processos de hibridização, e também pelas necessidades e realidades impostas pela experiência de vida no Brasil. Uma característica do candomblé brasileiro é o culto há todos *orixás* num mesmo espaço-terreiro, enquanto em África os cultos são feitos para um determinado *orixá* em comunidades diferentes, para melhor compreender essa tentativa de manutenção das origens.

Essa miscigenação cultural e religiosa, ou entrecruzamentos, proporcionou o que se conhece como o sincretismo²⁴ - religioso (?) - e que foi além das raízes principais já mencionadas aqui, gerando nesse sentido sub-ramificações. No entanto, de acordo com Edison Carneiro (2008) ao contrário do que muito se foi propagado a respeito da religião dos negros no início do século XX, que eram politeístas, que segundo o autor – e nosso enquanto praticantes – não é um discurso verdadeiro. Edison assim descreve

Suponha-se, outrora, que os cultos negros fossem politeístas – e sob esse pretexto a repressão policial parecia justificada. Sabemos agora que neles sempre se admitiu a existência de um ser que os nagôs chamavam Olorum (palavra que significa Senhor ou Dono do Céu) e que os negros de língua banto chamavam Zâmbi ou Zambiampungo (que veio a dar, no Brasil, Zaniapombo). Todas as qualidades dos deuses das religiões universais, como o cristianismo e o maometismo, são atribuídas à suprema divindade, que não tem altares, nem culto organizado, nem se pode representar materialmente. Tendo criado o céu e a terra, porém, Olorum ou Zaniapombo jamais voltou a intervir nas coisas da Criação. (CARNEIRO, 2008, p.14)

A desinformação estabelecida e disseminada cheia de preconceitos principalmente, como pode ser analisada nas palavras de Carneiro, promovia e justificava incursões policiais a

²⁴ Para Nei Lopes o sincretismo “é a fusão aleatória de elementos de doutrinas diferentes”. O autor alega que a expressão “sincretismo religioso” não é aceita na ciência moderna pois a fusão nunca aconteceu. O que houve foi uma associação de orixás com santos, mas não o sistema de cada doutrina, que “respeitosamente, trouxeram para o seu domínio, por meio de analogias, os santos católicos, quase da mesma forma com que os reis guerreiros da Antiguidade entronizavam em seus templos os deuses dos adversários vencidos”. Lopes defende ainda que na Diáspora o próprio catolicismo sofreu algumas mudanças de sua matriz europeia e complementemente ainda que a associação dos orixás com os santos também tinha por interesse as festividades católicas que eram feriados e assim conseguiriam uma folga, que só ocorriam em dias santificados pelos brancos. O autor cita o exemplo dos nagôs da Bahia comemorarem Oxóssi no dia de Corpus Christi, dia que inclusive em Portugal seria dia da procissão de São Jorge (LOPES, 2011, n.p).

partir de diretrizes higienistas aos terreiros como que uma configuração de prática criminosa²⁵ na época, onde a religião cristã – mais uma categoria para o estabelecimento do poder colonial já elaborado – já pelo pouco ou nenhum conhecimento acerca da religião pensavam o culto aos *orixás*, *voduns* e *inquires* enquadrado no espiritismo ou magia conforme código penal da época, numa verdadeira *caça às bruxas*. Carneiro ainda complementa sobre a cosmogonia observadas à sua época junto aos terreiros:

O filho desse deus (Olorum ou Zâmbi), teria gerado a humanidade. Todas as demais divindades situam-se em posição nitidamente inferior, como delegados, ministros, agentes do deus supremo, e são chamados aqui de orixás ou voduns – vocábulos nagô e jeje, respectivamente – encantados, caboclos, santos, guias ou anjos-da-guarda. São elas naturais tanto da África como do Brasil. As africanas são principalmente nagôs, com um reduzido complemento jeje. À exceção de Oxalá, que, como filho do deus supremo, facilmente se identificou com Jesus Cristo [...] (IBIDEM)

Através dessas análises, posiciona-se a história da pessoa negra nesse período histórico, apenas como herói ou vítima. Contudo, destaca-se a obra *Negociação e conflito* composta de vários artigos, de João José Reis e Eduardo Silva (1989), em que a figura da pessoa escravizada, especificamente num relato de um ocupante do cargo de *ogan*, valendo-se do seu prestígio conquistado e pela posição religiosa ocupada, mediava conflitos entre o povo de terreiro e forças policiais e senhoriais, por exemplo. Nesse caso analisado pelos autores em que se percebe um terceiro agente – ou elemento – que altera o sistema por dentro. Esse caso, não era isolado na sociedade escravista, ou seja, um amplo espaço de negociações de conflitos se apresentava entre elite senhorial e escravizados na Bahia.

Essa posição de um negociador colocada acima, remete ao *entre-lugar* (Bhabha, 1998) ocupado nesse contexto de hibridismo, na negociação de conflitos, sob a perspectiva da minoria. Isto posto, entende-se que o território de um *entre-lugar* nesse contexto, contribuiu para a

²⁵ Sobre práticas policiais contra terreiros e praticantes de religiões que diferissem da matriz cristã no Brasil do século XIX, recomendo ver a reportagem *As origens da violência contra religiões afro-brasileiras* de Helô D'Angelo para Revista Cult (2017). Disponível no link <<https://revistacult.uol.com.br/home/violencia-religiosa-candomble-umbanda/>>, acesso em 03/06/2021. Na reportagem D'Angelo menciona atos da polícia contra terreiros, que além da violência contra os membros ainda apreenderam artefatos e objetos considerados sagrados. Muitos desses objetos só foram autorizados a sua *libertação* no ano de 2020 do poder da polícia carioca, 75 anos depois de suas apreensões e de 5 anos de luta da mobilização *Liberte Nosso Sagrado* em que a OAB-RJ, Defensoria Pública e 15 casas religiosas do Rio se uniram no processo. Sobre esse caso específico dos artefatos, a matéria da UOL de Saulo Pereira Guimarães, *Após 75 anos, polícia libera bens que contam origem do candomblé no Rio*, pode ser acessada pelo link <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/08/20/apos-100-anos-policia-devolvera-bens-que-contam-origem-do-candomble-no-rio.htm>>, acesso em 03/06/2021.

resistência do povo negro, em que o candomblé, em determinados momentos e através de determinados ocupantes, precisou se organizar para que a resistência de fato fosse atingida. Para contribuir nessa consideração, observa-se a instalação de uma cruz na frente de um terreiro em Salvador, assim como a presença de pessoas influentes na religião, da época de uma sociedade escravista e perseguição a essas vivências subalternizadas, como um ato de negociação e consequentemente de resistência.

O sincretismo, portanto, possibilitou essas criações de novas religiões – ou variações das existentes – no Brasil -, mas não apenas como algo novo, mas como espaços de resistência como já mencionado, originados principalmente pela necessidade de mediação de conflitos. Dentre esses novos surgimentos, segundo as pesquisas de Dias (2009) poderia citar algumas – mas não todas – que foram se constituindo desde o século XVII como o *calundu*, religião nascida do cruzamento entre doutrinas católicas e banto com práticas na Bahia, Pernambuco, Minas Gerais e São Paulo; o *catimbó* ou *culto a jurema* especialmente no nordeste brasileiro e oriundo do cruzamento de crenças indígenas, católicas e do negros escravizados; já no século 19 nas em algumas casas mais tradicionais de candomblé a preservação de cultos indígenas fez surgir o *candomblé de caboclo* com forte presença em Salvador e Recôncavo Baiano, surgindo do cruzamento de crenças dos povos indígenas e povos negros de nação ketu, no entanto é considerado por adeptos como uma variação do candomblé de nação angola. Sobre esse último, Prandi assim contribui:

O termo *candomblé de caboclo* teria surgido na Bahia, entre o povo-de-santo ligado ao candomblé de nação *queto*, originalmente pouco afeito ao culto de caboclo, justamente para marcar sua distinção em relação aos terreiros de caboclos (PRANDI, 2007, p. 2).

Reginaldo Prandi contribui com esse debate ao apresentar mais uma religião surgida a partir do sincretismo, a umbanda. Em suas palavras:

No início do século XX, enquanto os cultos africanos tradicionais eram preservados em seus nascedouros brasileiros, uma nova religião se formava no Rio de Janeiro, a umbanda, síntese dos antigos candomblés banto e de caboclo transplantados da Bahia para o Rio de Janeiro, na passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegando da França no final do século XIX. [...] Chamada de “a religião brasileira” por excelência, a umbanda juntou o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra, e símbolos, espíritos e rituais de referência indígena, inspirando-se, assim, nas três fontes básicas do Brasil mestiço (PRANDI, 2004, p. 223, grifo meu).

Considera-se, portanto, desde a chegada dos negros e das negras ao Brasil a tentativa de manutenção de sua cultura, religião, laços através da memória, o que possibilitou o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras, nas quais o(s) candomblé(s) se encontra(m). Tarefa essa que foi mantida através de muita resistência negra contra o poder instaurado com violência e criminalização pelo homem branco, e que só através do sincretismo – negociação – foi possível promover alguma conservação de práticas e doutrinas vindas de África. Finda por ecoar através das religiões afro-brasileiras, mais do que doutrinas diferentes da hegemônica cristã - ainda de maioria no Brasil - nos campos históricos, sociais e políticos de sobrevivência e resistência dos seus povos fundadores e que possuem grande importância dentro desses centros religiosos até os dias atuais, apresentando-se, portanto, como espaços onde operam a desconstrução de padrões europeus ocidentais, hétero-masculinos e brancos.

Candomblé Angola

Oiê, pros meus irmãos de Angola África

Oiê, pra Moçambique-Congo África

Oiê, para a nação bantu África

Oiê, do tempo do quilombo África

Paulo César Pinheiro e Sivuca, *Mãe África*

Candomblé Angola, ele é culto dos nossos antepassados. Então cultuamos os nossos antepassados e cultuamos os elementos da natureza. Ah, o que que seria os elementos da natureza? Exemplo, a gente cultua, é água doce, água salgada, a gente cultua uma floresta, que seria natureza, a gente cultua o trovão, o vento, o relâmpago, tudo isso ele tem uma referência de um inquis. [...] todos esses elementos a hora que a gente fala a gente consegue visualizar dentro de... vamos supor do Ketu, mas é uma outra referência, entendeu? [...] não são a mesma coisa, mas que tem muitas qualidades parecidas, tá? Não são os mesmos, mas tem qualidades parecidas, não totalmente iguais, tá? (MÃE MAZA, outubro de 2021).

O candomblé enquanto religião brasileira formada neste território pela vinda dos negros e negras escravizados de África e para algumas de suas vertentes hibridizada com o catolicismo ou com os cultos indígenas, teve em seus primeiros estudos com a etnografia de Nina Rodrigues como já pudemos observar, mas também Roger Bastide. No entanto Rodrigues privilegiou em

seus estudos o candomblé jeje-nagô em detrimento do banto por considerar este último menos evoluído. Segundo Nei Lopes,

Essa discriminação dos Bantos atinge o negro de um modo geral. Porque com toda certeza a maioria dos africanos trazidos para o Brasil na condição de escravos veio do vasto território abaixo da grande floresta tropical (África Central, Oriental, Austral), que é o habitat dos povos bantófonos (LOPES, 1988, p. 1).

A crítica a esse privilégio feita por Linda HEYWOOD (2019, p. 14-15) na sua obra *Diáspora negra no Brasil* foi exatamente para a nova geração, composta por etnólogos e antropólogos surgidos durante as décadas de 1930 e 1950, contendo nomes como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Manuel Querino, Melville Jean Herskovits, Edison Carneiro e Roger Bastide “que concentraram seus estudos primeiramente na cultura afro-brasileira”. Para Heywood “muitos desses trabalhos focavam-se no que os autores daquele tempo consideravam importante” que eram as culturas de origem ioruba e de Daomé em “detrimento de elementos da África Central, de mais difícil compreensão”.

Sugere-se, portanto, o que se considera na sociedade contemporânea atual o *cancelamento* – ou deslize, falha – ocorrido no ostracismo acadêmico que promoveram por muito tempo, teria originado uma série conceitos prévios pejorativos acerca da religião de Angola, não apenas como inferior, mas como grosseira e conglomerado de superstições, atributos negativos e que não lhe concederam a atenção, aprofundamento que realmente merecia.

E é nesse sentido que o objeto desse trabalho é um terreiro de nação Angola, sob o qual procuramos privilegiar com um pouco mais de profundidade o candomblé Angola em detrimento dos demais, que como visto já possuem um terreno mais bem explorado. Assim, proponho conhecer a cosmogonia, suas divindades, a sua estrutura, e algumas das práticas para essa vertente.

Para se pensar a religiosidade dos bantos e a sua mitologia e também sobre a criação, optei pela descrita por Tatá Ananguê por compreender sua experiência não apenas enquanto pesquisador da religião, como também pelos conhecimentos obtidos de praticante religioso, pontuando nesse sentido, alguém que não só fala do objeto, mas também é o próprio objeto – portanto meu caso (EVARISTO, 2009). Ananguê explica sobre a formação – ou criação - da

vida e as divindades que compõe o panteão e como surgiram no plano espiritual. Segundo suas palavras

Conta a lenda que, no passado, Angomi (o universo) era o próprio Zambi (Deus supremo de Angola). Nesse tempo Angomi dormia sono profundo e se expandia cada vez mais. Ao crescer, Angomi foi vendo que ao seu redor, estava inserido o desconhecido. Como não podia sair do seu espaço, transformou-se numa gigantesca bola de fogo e começou a emitir forte luz e concentrá-la em um determinado ponto, criando assim um ser alado a quem chamou de Aluvaiá (Anjo de Luz). Após ter dado a Aluvaiá a essência da vida (o sangue), e o poder da criação da matéria (o pó de pemba), pediu-lhe para percorrer o espaço desconhecido e trazer informações. Aluvaiá então alçou voo em direção ao espaço (ANANGUÊ, 2010, p. 31)

De acordo com a lenda iniciada na descrição e continuada por Ananguê, Aluvaiá em seu voo ao espaço tornou-se ambicioso e não resolveu mais voltar. De posse da essência da vida e poder da criação da matéria, resolveu criar o que lhe vinha em mente e um mundo em que pudesse governar. Criou sol, lua, terra, outros planetas, animais, estrelas, vegetais, animais. No entanto os seres por ele criados não tinham o segredo de perpetuarem-se, e nem ele sabia, apenas Zambi. Aluvaiá não se incomodava com os questionamentos da perpetuação, e como os seres tinham uma vida curta, Aluvaiá sempre fazia mais, até que foram lhe pedir vida longa. Acreditando que ninguém conseguiria, criou um plano e pediu que fossem atrás de um fruto que tivesse o formato de sua raça que transformaria em uma taça. Certo o feito não seria alcançado por ninguém, descansou em seu trono. Na busca pelo fruto muitos morreram, mas uma de suas criaturas, uma mulher obesa trouxe-lhe uma cabaça que visualizou como um corpo com cabeça, pescoço e o corpo volumoso. Surpreso Aluvaiá cortou uma parte do fundo da cabeça, transformou em taça e deu do próprio sangue para que bebessem e suas vidas prolongadas.

Seguindo ainda nas descrições de Ananguê, aos poucos isso foi enfraquecendo Aluvaiá. Os seres ainda não conheciam Zambi, o verdadeiro senhor do universo. Foi quando questionado sobre a vida eterna respondeu que o segredo estaria com Zambi, e iria até ele pedir esse segredo e da perpetuação. Ao chegar disse que havia outros planetas e coisas bonitas, e Zambi percebendo sua mentira que havia criado um mundo pra si, disse: “Aluvaiá você me enganou, usando seus poderes e bebendo de sua própria essência. Por isso mandarei você de volta e, como castigo, terá que se manter com a própria essência da vida que você conhece – o sangue” (Ibidem. p. 32). Foi quando Zambi também decidiu criar os *inquises* – seres espirituais,

divindades – para controlar o infinito e lhe trazer vez ou outras notícias do trabalho de Aluvaia, ao que a resposta era que fazia um bom trabalho (Ibidem. p. 31-33).

Aluvaia pedira então a Zambi ajuda de seus mensageiros *inquises* para cuidar de suas obras para, e assim foi feito. Os *inquises* começaram a cuidar e ter domínio sobre mares, matas, ar, fogo e outros elementos da natureza. No entanto quando viu sob o domínio deles Aluvaia se zangou e via seu império comprometido e voltou a presença de Zambi para lhe reclamar. Por fim, Zambi então decide deixar Aluvaia como um mensageiro e ocupando os dois espaços. Os seres sentindo sua falta pela necessidade ofereciam-lhe sacrifícios como forma de chamá-lo, já que estes ficaram dependentes de seu sangue. Assim foi o castigo imposto e destinado a Aluvaia.

A lenda relatada por Ananguê e resumida acima, tem origem Kassanje²⁶ que também são de origem banto. A lenda descrita apresenta não só a criação do mundo, como também o Deus único da religião, Zambi ou Nzambi, e as divindades que são conhecidas no Angola como *inquises*, ou n'kisis. Dentro do candomblé ketu estaríamos falando do Deus único Olorum ou Olodumare, e as divindades enquanto orixás, porém com uma lenda diferente. Faço essa consideração sobre o ketu e angola num sentido em que apesar de raízes diferentes como já elaborado, os processos de hibridação entre as religiões também promovem em vários momentos seus atravessamentos ou junções, inclusive entre as próprias divindades que veremos a frente.

As Divindades

*Virei conquém renasci nesse mundo de magia
Vou conquém, iaô nesse barco de alegria
Vou cantar, vida se revelou, é romaria
Vou dançar, orixá me encantou na luz do dia*

Lúcio Sanfilippo, *Virei Conquém*

Baseado no panteão *angoleiro* que pretendo agora apresentar um pouco mais das divindades que a partir da criação de Nzambi surgiram e posicionam-se enquanto

²⁶ De acordo com o mesmo autor, a nação Angola era composta por variadas tribos “Banguelas ou Bangalas, Kongos, Muxicongos, Rebolos, Monjolos e Kassanjes”, sendo esses últimos considerados os mais cultos e que “deram origem as casas de Candomblé Angola existentes no Brasil” (Ibidem., p. 12).

representações da natureza. Ressalto mais uma vez os processos existentes nos terreiros resultados da hibridação, nesse sentido, procurei apresentar a cosmogonia à partir dos bantos, mas faço ressalvas à sua representação entre os nagôs, especialmente de ketu, por compreender que durante minhas vivências, observação e pesquisas a relação entre divindades *inquises* e *orixás* são próximas e possuem a mesma essência.

Como já consideramos nesse trabalho, Edison Carneiro reservou algumas poucas linhas escritas sobre os bantos e sua religiosidade, Ruth Landes primou pelos nagôs e sua concepção de “pureza africana” durante suas pesquisas e pouco destinando aos bantos, assim como outros autores contemporâneos seus seguiram na mesma esteira. Dessa maneira considero o conceito de *inquire* de Ismael Giroto ao apresentar que

[...] pressupõe a existência de um objeto portátil, construído pelo homem, objeto este necessário para se estabelecer uma relação com o plano invisível e na qual o homem (geralmente o *nganga* – agente da magia), exerce uma ação de dominação sobre a força inteligente com a qual se estabeleceu vínculo. Daí a origem etmológica da palavra feitiço ou *fetiche*, aquilo que foi feito, introduzida pelos portugueses durante sua expansão mercantil (GIROTO, 1999, p. 153)

A representação material do *inquire* dentro do terreiro pode adquirir várias formas, sejam elas que remetem a personificação humana ou animal. A representação de cada *inquire* é feita por variados objetos que o compõe como bacias de barro, cabaças, ferros, chifres, penas, conchas do mar, pedra, moedas, búzios etc. Essa representação se encontra posicionada em vários espaços diferentes do terreiro e essa posição depende de qual divindade é ali representada, por exemplo: Aluvaiá se encontra próximo a porta/portão de entrada da casa.

Segundo Giroto ainda relata sobre a confecção do *inquire* como sendo feita de maneira tradicional, “envolvendo cantos, invocações, gestos, palavras. Após o seu término, ainda sofre ações rituais, dentre as quais, a nomeação” (Ibidem. p. 154). Sobre a confecção dos *inquises*, na entrevista a mametu Maza assim relata quando falava sobre a importância para as pessoas que ter algo físico/material para simbolizar a fé

Os negros não tinham isso, porque eles não podiam ter. Eles nem tinham condição financeira, então eles faziam barro, faziam caricatura de barro ali pra simbolizar. E ali eram feitos todos os rituais, corte, tudo... eram feitos ali. Ali era o inquire, porque eles não podiam fazer de outra forma, entendeu? (MÃE MAZA, outubro de 2021).

A partir dessa construção, o *inquire* passa a ser saudado pelos praticantes durante os cultos, alimentado, rezado e motivo de peregrinação aqueles que desejam lhe fazer pedidos ou agradecimentos.

As pesquisas realizadas com o povo-do-santo angoleiros direcionam como *Aruanda*²⁷ como uma espécie de lugar sagrado no “céu” onde residem as divindades. Nesse caso a origem dessa palavra teria surgido à partir do negros e negras com descendência de Angola e Congo, e a cidade de Luanda como uma representação mítica da morada do sagrado. Reconfigurada como *Ruanda* – com som de “r” duro – sendo pronunciada e comumente utilizado o termo *Aruanda* (AMIM, 2009). Nesse sentido os *inquires* assim como outras entidades, especialmente no candomblé caboclo, residem em *Aruanda* e conforme são invocados para os cultos, e ao final retornam para sua morada, como podemos observar em uma cantiga tradicional nos terreiros

Eu venho de Aruanda,
Eu venho só.
Só, só, eu venho.
Lá deixei mãe,
Lá deixei pai,
Lá deixei vó.

Eu ando só
Sozinho sou eu,
Eu ando só, Na Aruanda
Só e Deus. (Ibidem, p. 91)

Os *inquires* portanto encontram-se na categoria de divindades intermediárias e estão divididas apenas enquanto ao gênero feminino ou masculino. Sua quantidade cultural no Brasil são em boa medida as mesmas cultuadas pelos nagôs iorubanos. Nesse sentido, apresento as/os principais cultuados em Angola e seu correspondendo nagô/iorubano de acordo com a apresentação de Giroto (1999), Dias (2009), Ananguê (2010), Adolfo (2010), Lopes (2011) e Gaia & Vitória (2021): Aluavaiá; Tateto Nkosi; Tateto Mukongo – Mutakalambô ou Kabila; Tatetu Nkongombila ou Congobira; Tateto Hangolô ou Angorô; Tateto Katendê; Tateto Kavungo, Kaviungo ou Kafundegi; Tateto Kambaranguanje ou Nzazi; Tateto Tempo ou Kitembu; Wunje Kafulu ou Ngongo Maiombezo; Mametu Mulengue ou Matamba, também Bamburucena, Sinha Vanju; Mametu Ngiji ou Ndandalunda; Mametu Samba Kalunga ou Kaitumbá, também Inaê, Kaiala ou Mikaiá; Mametu Kitabu ou Zumbarandá; Tateto Kingongue

²⁷ O termo *Aruanda* é utilizado não apenas em alguns segmentos do candomblé Angola como também para praticantes da umbanda.

ou Lembaranganga ou ainda Lemba e Lembá Dilê. Conforme mencionado acima, esses são alguns dos principais cultuados, mas o número de divindades para determinadas casas em específico o número pode ser maior.

Considerando a listagem acima e baseado nas pesquisas entre os autores citados e em entrevista com a Mametu Mazadacy, proponho o seguinte quadro:

Alguns inquses cultuados na Nação Angola		
Inquise	Atributo e peculiaridades	Observações/Representações
Aluvaia, Bombonjira, Pambu Njila ou Carococi	Mensageiro, guardião e protetor das entradas da casa e templos, morador das encruzilhadas. Cores: vermelho e preto.	Geralmente procurado para acordos no terreno da magia. Aproximação na nação ketu a Exu. Em sua manifestação feminina chamada de <i>Vangira</i> (Gaia & Vitória, 2021). Dia da semana: segunda-feira. Sincretizado omo Lúcifer que na crença católica e evangélica é o Anjo de Luz.
Nkosi	Ferreiro, dono da metalurgia para ferramentas no campo e para a guerra, na qual é senhor. Responsável pelas estradas e caminhos. Cor: azul marinho.	Irmão gêmeo de Aluvaia. Importante que sejam alimentados juntos. Aproximação na nação ketu a Ogum. Dia da semana: Terça-feira. Sincretizado em Angola com Santo Antônio. Em Ketu especialmente sincretizado com São Jorge.
Mutakalambô ou Kabila	O caçador. Cuida e habita às matas, florestas, pastoreio e a caça. Representa a fartura de alimento. Cor: azul claro.	Possui contato direto com Katendê e é importante que sejam alimentados juntos. Aproximação na nação Ketu a Oxossi. Dia da semana: Quinta-feira. Sincretizado com São Jorge.
Telekompenso, Nkongombila ou Congobira	Responsável pela caça e pela pesca. Habita as matas e as águas doces dependendo da época do ano. É uma divindade jovem. Cores: verde e amarelo.	Aproximação na nação Ketu a Logun Edê. Dia da semana: Quinta-feira.
Katendê	Dono das folhas, dos segredos das ervas medicinais e dos usos litúrgicos delas. Cores: verde e branco.	Sua presença nos rituais litúrgicos são fundamentais por possuir o <i>benguê</i> : força, poder e vitalidade. Filhos/as de Katendê são raros e não se deve possuir mais do um por casa para que se evite <i>quizilas</i> . Aproximação na nação Ketu a Ossain. Dia da semana: Quinta-feira.
Kavungo, Kaviungo ou Kafundegi	Médico dos pobres. Domina a varíola, a peste, das doenças em geral e da saúde. Dono da terra. Apresenta-se em duas versões como velho (Kavungo/Kaviungo) ou mais jovem (Kafundegi). Cores: preto e branco ou vermelho e preto.	Aproximação na nação Ketu a Omulu ou Obaluaê. Dia da semana: segunda-feira. Sincretizado como São Lázaro.

Kambaranguanje ou Nzazi	Divindade dos raios e da justiça aos humanos. Dono das pedras e pedreiras. Cores: branco e vermelho.	Aproximação na nação Ketu a Xangô. Conhecido como rei dos orixás. Dia da semana: quarta-feira. Sincretizado como São Gerônimo, São José, São Pedro e São João.
Hangolô ou Angorô	Responsável na criação pela separação entre terra e água e dar cor ao mundo. Representação no arco-íris. Auxilia na comunicação entre humanos e inquses. Representa ainda a continuidade no sustento do mundo. Cores: Amarelo e preto.	Assume formas de representações masculina ou feminina devido sua ligação com a mudança. Não pode ser cristalizado em nenhuma delas. Aproximação na nação Ketu a Oxumare. Dia da semana: terça-feira.
Tempo ou Kitembu	Divindade responsável pelas passagens do tempo, períodos e estações. É a própria expressão da natureza com a junção dos quatro elementos: água, terra, fogo e ar. Cores: verde, branco e cinza.	Divindade exclusiva das nações Angola, mas pode ser encontrado também de acordo com o dirigente em casas de Ketu. É representado nos terreiros de Angola com uma bandeira branca no alto de um cajueiro, dendezeiro ou bambu. Símbolo inclusive para praticantes reconhecer uma casa, podendo ser observada a bandeira de longe. Filhos de Tempo são raríssimos também, e considera-se fazer no máximo um por casa para se evitar <i>quizilas</i> . Sincretizado em Ketu como Iroko, e no catolicismo como São Bento. Dia da semana: segunda-feira.
Kafulu	Divindade jovem. Seu domínio é o que existe do mais belo e puro da natureza. Seu elemento é o ar. Cores: azul e rosa.	Aproximação na nação Ketu aos Ibejis, gêmeos xifópagos. Entre os nagôs também são conhecidos como <i>erês</i> . Em Angola são <i>erês</i> mas também podem ser feitos filhos em seu nome. Também são raros os filhos. Sincretizado como Cosme e Damião. Comemora-se seus festejos geralmente no dia 26 de setembro.
Matamba	Domínio sobre as tempestades e ventos. Também é inquse responsável pelos <i>kalungombes</i> (<i>eguns</i> , ou espírito dos mortos). Cor: vermelho e marrom.	Aproximação na nação Ketu a Iansã ou Oyá. Ao lado de Xangô forma o casal do dendê. Dia da semana: quarta-feira. Sincretizada com Santa Bárbara.
Ndandalunda	Divindade com domínio sobre as águas doces (rios, lagos, cachoeiras, etc). Dona do ouro e também responsável pela lua e pela fertilidade. Cor: amarelo ouro.	Aproximação na nação Ketu a Oxum. Dia da semana: sábado. Sincretizada como Nossa Senhora Aparecida.

Kaitumbá, Kaiatumba ou Mikaiá	Seu domínio está sobre as águas dos oceanos. Dona dos <i>mutuês/camutuês</i> (cabeças). Divindade também da maternidade. Cores: azul claro e branco.	Uma das divindades mais cultuadas no Brasil. Aproximação na nação Ketu a Iemanjá. Dia da semana: sábado. Sincretizada como Nossa Senhora das Graças e Nossa Senhora dos Navegantes. Dias 02 de fevereiro, 15 de agosto e 31 de dezembro seus dias de maior festividade em sua homenagem.
Zumbarandá	Divindade da terra molhada, das águas da chuva e dos pântanos. Considerada a divindade mais velha entre os inquires. Também possui ligação com a morte. Cores: azul e branco.	Aproximação na nação Ketu a Nanã Buruku. Dia da semana: terça-feira. Sincretizada com Santa Ana.
Lembaranganga, Lembá ou Lembá Dilê	Divindade da procriação. Representa a calma e o poder da verdade. Pode ser apresentado enquanto mais velho (Lembaranganga) ou mais jovem (Lembá Dilê). Cor: branco.	Divindade cultuada em todo terreiro de Angola. Todas as casas de candomblé, Angola ou Ketu devem manter a sexta-feira consagrada a essa divindade, estendendo-se não apenas aos filhos e filhas do inquisite, mas a qualquer praticante do candomblé. Está entre as mais cultuadas no Brasil. Aproximação na nação ketu a Oxalufan (o Oxalá mais velho) e Oxaguian (o Oxalá mais novo). Dia da semana: sexta-feira. Sincretizado como Jesus Cristo.

Procurei demonstrar na tabela acima as principais – não únicas – divindades que pertencem ao panteão angolano. Da mesma maneira relacionar os inquires ao que seria seu orixá correspondente dentro da nação nagô. Essas informações advêm além dos autores pesquisados, mas também de entrevistas com minha mãe de santo, e vivências e aprendizados dentro do terreiro. Mesmo procurando promover um protagonismo banto nesse trabalho, dentro do terreiro em Campo Grande não é incomum ouvir em rodas de conversa que determinada pessoa é filha/o de Iansã, mesmo sabendo que a divindade é Matamba, sua correspondente mais próxima nessa busca por uma tentativa de correlacionar os *santos* das duas nações. Portanto, não se trata de inferir uma pesquisa exclusivamente banto onde a realidade, ao menos no meu *locus*, congrega com essa hibridação.

Em tempo, a tabela segue uma sequência crescente numa ordem dos inquires durante cerimônias religiosas, o que quer dizer que durante a louvação Aluvaiá será o primeiro a ser cultuado, seguido por Nkosi até Lembaranganga. Essa ordem também é observada na nação ketu, considerando Exu até Oxalufan. É essencial ressaltar, como afirma Giroto (1999) que

inquires e orixás possuem determinadas realidades estruturais e funcionalmente diferentes. No entanto dentro da cosmovisão dos praticantes, além dos discursos subjetivos de terreiro, é comum encontrar a relação entre as divindades que se observa nas vivências.

Características/atributos ritualísticas dos inquireis e a comida de santo

*Quem quiser vatapá, ô
Que procure fazer
Primeiro o fubá
Depois o dendê*

*Procure um nego baiano, ô
Que saiba mexer*

Dorival Caymmi, *Vatapá*

Dentro da ritualística candomblecista os inquireis adquiriram certa organização estruturadas em dias da semana e representações nos cultos em cores que os representam ou com santos católicos. Maximiliano Gonçalves da Costa (2019) confirma em seu trabalho com entrevistas como alguns sacerdotes sincretizam Oxalá com Jesus, *erês* com Cosme e Damião, os que guardam as duas últimas semanas da quaresma. Carneiro (2008) alega que o sincretismo tornou-se necessário até como subterfúgio para os negros que precisavam fugir da polícia. Desse sincretismo originou-se muito do que se encontram nas casas de candomblé até hoje enquanto dias festivos de determinadas divindades, até cores e dias específicos de cada um na semana. Ressalvo ainda que o sincretismo também ocorrido como já desenvolvido entre as próprias nações de candomblé.

Assim como a relação na prática entre inquireis e orixás se estabelecem nas práticas vivas dos terreiros, o mesmo acontece com muitos dos inquireis e santos ou divindades católicas. Alguns inquireis não foi encontrado em nenhuma bibliografia consultada um santo católico sincretizado, por isso essa ausência para alguns deles. Há necessidade de se destacar dois inquireis por questões do sincretismo, a primeira Lembaranganga que é sincretizado com o Jesus Cristo católico, no entanto dentro do culto angola Lembaranganga possui sua posição de destaque por representar calma, poder e verdade, e não tem relação com um deus que ao mesmo

tempo é três, como ocorre no correspondente católico aqui referido. O outro inquisiu a se destacar é Aluvaiá que é sincretizado com Lúcifer, ou ainda em outras palavras, no diabo. Para Ivete Privetali, durante sua pesquisa, se vale de Liana Trindade para observar que a identificação com “o demônio se faz principalmente no nível da magia” (TRINDADE, 1985, p. 67 *apud* PRIVETALI, 2006, p. 50), acrescenta através de entrevista com Tateto Ubiacyle que ao contrário de espaços onde *Bombonjira* seria “Pomba-gira” ou uma espécie de “versão” feminina para a divindade, ele diz o seguinte “Bombonjira não é mulher e que não tem nada a ver com “Pomga-Gira” que é entidade da umbanda” (PRIVETALI, 2006, p. 50).

Para além das correlações apresentadas no sincretismo, dentre as peculiaridades das divindades as comidas sagradas desempenham papel ritualístico imprescindível dentro dos terreiros. São entregues como oferendas a fim de *positivar* energias e agradar a divindade com efeito de receber de volta bons frutos para a vida de quem lhe faz a oferta.

No candomblé “tudo come”. Essa afirmação muito comum entre os praticantes não é uma figura de linguagem, de fato no candomblé “tudo come”. O chão, os assentamentos²⁸, a cumeeira²⁹, os alicerces, as pessoas. Todos comem. Até num *ebó*³⁰ tem comida presente. Essa necessidade se explica a partir da compreensão que a comida através de suas folhas, grãos, raízes e outros componentes que assim a formam, possuem a partir desses ingredientes energia, o dom e a força, com as quais é necessário os sentimentos e planos do devoto serem ancorados nessa força vital (GIROTO, 1999). Essa força vital se encontra presente nos seres segundo Fábio Leite (1986) como fonte pela qual tudo se expressa e se compreende.

Ademais a *kamutuê*³¹ também come. A *kamutuê* de cada integrante precisa ser alimentada anualmente ou sempre que algo espiritual esteja interferindo na vida do indivíduo de acordo com a confirmação pelo jogo de búzios pelo/a zelador/a. O ato de “dar comida à cabeça” é denominado *borí* – em Angola, *quibane* -, e é uma prática ritualística na qual é feito com oferendas de animais, preparo de comidas, rezas e cânticos. A preparação dessas comidas

²⁸ É o conjunto de objetos que reunidos, acumulam o axé de determinada divindade ou entidade, que pertence a determinada pessoa ou coletivamente do terreiro. Sua disposição pode ser em locais variados. Seu maior símbolo em meio aos objetos ali reunidos, é o *otá*, ou uma pedra.

²⁹ Entendida entre os praticantes como a base de axé de um barracão/terreiro. Localiza-se no centro do *sale* – salão – com um assentamento, posicionada geralmente em uma parte mais alta em relação ao chão. Ali é concentrada a energia desse local de culto, funcionando inclusive como principal “defesa” da comunidade que ali se organiza.

³⁰ Termo de origem ioruba que é uma oferenda ritual em homenagem às divindades com efeito de alcançar proteção ou resolução de problemas (DIAS, 2009; LOPES, 2011).

³¹ Palavra de origem quimbundo que significa cabeça (DIAS, 2009; LOPES, 2011).

consideradas sagradas também não pode ser realizada por qualquer praticante, conforme será melhor elaborado mais adiante no trabalho.

As comidas sagradas, também denominadas de *comidas-de-santo*, variam de acordo com a divindade que receberá a oferenda. Maria Farelli & Nilza Silva (1997); Privetali (2006); Ananguê (2010) e Eurico Ramos (2011), apresentam algumas das principais comidas para serem ofertadas para as divindades, como por exemplo: Zumbarandá come acaçá, grão de bico, arroz cozinho, pipoca, azeite doce, entre outros; Lembaranganga come canjica, acaçá, inhame, azeite de oliva, mel de abelha, pomba branca, entre outros; Kambaranguanje come acarajé, amalá (quiabo, carne de peito de boi, camarão seco, cebola e azeite de dendê); Matamba come acarajé, abará, acaçá, galinha de angola, moqueca de peixe, entre outros.

As comidas-de-santo devem ser muito bem-preparadas, possuindo sabor e cheiro, feitas com muito sentimento. Esses temperos também exigem conhecimento – como mencionado será melhor explicado adiante – que é adquirido ao longo do tempo e do grau hierárquico na casa, além de outras necessidades – na posição que ocupo de praticante *borizado*, que já passou pelo ritual do borí duas vezes, e enquanto do sexo masculino não me é permitido entrar na cozinha durante a preparação. Como o tempero geralmente vem das folhas, assim Eurico Ramos descreve sobre o uso de folhas no candomblé, não apenas para uso culinário, mas também ritualístico: “O uso correto das folhas é um grande segredo, pois podem-se fazer vários usos delas: remédios, feitiços, banhos, [comidas,] desde o uso medicinal até a magia pura” (RAMOS, 2006, p.36).

Nessa mesma esteira, como “tudo come” no candomblé, também “sem folhas não tem candomblé”. Ramos direciona para algo que é fundamental dentro dos terreiros que são as folhas. Elemento da natureza considerado sagrado não apenas para a culinária nos temperos de alimentos, mas também como elemento litúrgico que fará parte de rituais de iniciação de novos praticantes, oferendas, decoração, banhos, entre outros.

Por fim, as comidas no candomblé também servem as pessoas que ali estão em *função* – no trabalho para os atos litúrgicos – sejam nos dias de rituais ou de festa da casa. Assim Privetali define que a comida “não é simplesmente preparar o alimento e comê-lo, mas transformar aquilo que é material e o que é incorpóreo na pura essência da vida” (PRIVETALI, 2006, p. 114).

Estrutura do candomblé Angola – “Quem é quem e o quê?”

*Pra quizomba de zamafurama kianda veio do mar
Dandalunda saudou o fumbama o ganga trouxe dandá
Angorô coloriu o azul, Zazi fez o n'goma soar
Nas terras brasileiras do sul para ver muxicongo dançar
Muzenza catulou gongobira na esquina de Aluvaia*

Lúcio Sanfilippo, Angola Muzenza

Em todo caso, el principio básico de la organización social fue la senioridad, definida por la edad relativa.

Oyèrónké Oyewùmí, *A invenção das mulheres*

O recorte acima é da autora nigeriana Oyèrónké Oyewùmí em sua obra *A invenção das mulheres* onde analisa os impactos da colonização sobre o povo Iorubá. Apesar da autora estar se referenciando nesse caso a uma experiência do povo Iorubá, o mesmo acontece aos outros povos no candomblé de tradição africana rem relação à uma estrutura hierárquica da mesma maneira. Em outras palavras não é a idade cronológica que definirá uma experiência no terreiro de candomblé, mas sim a idade dentro da religião com os processos ritualísticos cumpridos ali.

Assim como somos diuturnamente preparados da infância até a vida adulta a respeitar hierarquias familiares e sociais, o candomblé opera no mesmo sentido com a família-de-santo. Nesse sentido possuir a dedicação, a humildade, o aprendizado, uma conduta ritual e acima de tudo respeito *aos mais velhos* é um dos pilares que regem a organização familiar do terreiro. Para um iniciante, essa humildade e respeito se aplica a todas demais pessoas que ali compartilham do espaço religioso – e até fora dele – considerando que esse iniciante estará no grau mais baixo de uma hierarquia construída.

Sobre a hierarquia na organização religiosa, seguimos o conceito de Peter Drucker, onde

Hierarquia é a ordenação de elementos em ordem de importância. Mas pode significar mais especificamente: a distribuição ordenada dos poderes, a graduação das diferentes categorias de funcionários ou membros de uma organização, instituição ou igreja e a ordenação de elementos visuais para tornar a informação mais facilmente inteligível ou para destacar elementos de uma composição (DRUCKER, 2001, p. 150).

A hierarquia expressa nos cargos, segundo José Rodrigues da Costa (1989), soma um total de 24, onde o/a sacerdote/sacerdotisa ocupam o posto mais elevado sendo denominados de Tateto Ria Inquise ou Mam'eto Ria Inquise, e o mais abaixo nessa estrutura o de que ainda não passou por nenhum processo iniciático dentro da ritualística, o tata numbi. É adequado destacar em relação sobre esta última posição hierárquica que divergindo do autor, dentre muitos da comunidade Angola, tata numbi é um cargo de uma pessoa não-rodante, ou seja, que não incorpora, dedica a cuidar de *Baba Egun* – uma divindade. Dentro desse espaço entre os cargos mais elevados e mais baixos encontram-se todos os demais que formam esse número de 24 e que varia muito de uma casa para outra, já que deve se considerar a quantidade de membros que cada uma possui para que exista alguém que ocupe os cargos, depende alguns deles de confirmação de jogo de búzios para que ocupe alguns em específico, e outros depende de haver pessoas *feitas* em determinado terreiro para determinados inquises e assim serem ocupados.

Abaixo dos zeladores como também são conhecidos os sacerdotes e sacerdotisas – ou pai e mãe, ou ainda mameto e tateto – é importante destacar os principais cargos, onde encontram-se o Tata Ndenge que é o pai pequeno e a Mameto Ndenge, mãe pequena. Abaixo está Kissicaran Gombe ou Tata N'goma responsável pelos atabaques do sexo masculino e a Makota responsável por cuidar dos inquises quando *estão em terra* – incorporados em algum membro. Mameto Mukamba é responsável pela cozinha, sendo preferencialmente “uma senhora de idade e que não menstrue mais” (ADOLFO, 2010, p. 85). Seguido de Munzenza que são filhos e filhas de santo passados pelo processo de iniciação, mas ainda não dados os primeiros sete anos com suas obrigações³².

Sobre o cargo citado acima de Mameto Mukamba que sugere uma senhora de idade e que já não menstrue mais, assim como o cargo de Tata N'goma destinado a uma pessoa do sexo masculino, considero relevante fazer algumas considerações. É pertinente destacar que no candomblé a menstruação é considerada por uma razoável quantidade das casas de axé, como estado de “impureza”, portanto a mulher com energias negativas que podem prejudicar irmãos e irmãs, e com isso não está apta a realizar comidas de divindades com o risco de esta não aceitar, até porque para adentrar na cozinha da casa é necessário estar com o “corpo limpo”. Do mesmo modo, a pessoa que menstrua não pode tocar nos atabaques – instrumentos sagrados. No entanto, existem casas que questionam tais tradições, por considerar o sangue como o

³² Obrigação no candomblé se refere para a pessoa praticante da religião já iniciada – “feita”, “raspada” - em cumprir ritos de tempos em tempos.

momento de fertilizar a terra – para onde o sangue naturalmente desce. Tanto o sangue da menstruação como o cadáver em decomposição dos rituais fúnebres, são nominados de *bajé*³³.

Ao considerar o entendimento existente acerca de *bajé*, entende-se que a interdição ocorre não no contexto da composição social do indivíduo, mas sim, uma interdição ritual/religiosa. Em outras palavras, não é o gênero que interdita, por ser mulher, mas sim a condição biológica que é inerente a determinados indivíduos. Sob esta perspectiva, a mulher, estando menstruada, estaria – de acordo com a casa – interdita as funções com o sagrado, durante esse período. Contudo, observa-se as experiências de pessoas transmasculinas e que também (podem) menstruam (mestruar). Nesse caso, qual seria/como se daria as ações das casas de candomblé diante de uma situação que envolve o gênero/sexo biológico, a tradição e os rituais? A pergunta que surgiu durante a pesquisa, têm mais cunho provocativo no sentido de que o debate seja elaborado com o cuidado e atenção que exige. Considero significativo esse registro nesse momento do texto para que seja pontuado a questão de interdições, mas que será mais bem explorado no decorrer dessa pesquisa.

A opção em demonstrar acima um pouco da organização hierárquica foi principalmente para realizar duas observações presentes nesse trecho. A primeira delas é que no candomblé – seja Angola ou Ketu – existe sempre uma apresentação de cargos quando podem ser ocupados por homens ou mulheres ocorrem com o masculino em primeiro, como pode ser observado em Tateto e Mameto. Na prática uma mulher pode ser a Mam’eto sem ter um Tateto na casa, mas reforço que a observação em todos os cargos que seguem abaixo e nas literaturas pesquisadas o masculino está sempre afrente do feminino. A outra observação é que determinados cargos, como dito anteriormente, só podem ser ocupados de acordo com o tempo na religião, rituais completados, mas também o sexo biológico será determinante para a maioria das casas. Um exemplo é o caso de quem é confirmado para ser responsável pelos atabaques não poderá ser alguém do sexo feminino, bem como alguém do sexo masculino não poderá ser makota, que cuida dos inques em terra. A questão do gênero será mais bem elaborada e discutida mais adiante nesse trabalho, assim, considero esse apontamento como relevante observação a ser registrado para debate posterior, e que levanta alguns questionamentos. O candomblé é uma religião acolhedora para todos como se diz o senso comum? Onde surgiram essas tradições que determinaram muito desses processos organizativos? Existe espaços na religião que diferem da

³³ O termo de origem Iorubá, possui o significado de “podre”. De acordo com Fábio Lima (2015) e Sanara Rocha (2018) o *bajé*, termo comum usado nas casas de Salvador, serve para referenciar pessoas do sexo feminino que estejam no período menstrual, usando a expressão “estar de bajé!”. Destaca-se ainda a vivência de pessoas transmasculinas, que nesse caso são homens que podem menstruar.

maioria? O objetivo é que até o final desse trabalho possamos alcançar algumas respostas, ou se não, no mínimo provocar reflexões sobre as questões.

Além das questões acima levantadas, a hierarquia que possui seu pico nas personificações dos líderes Tateto e Mameto, afora seu cargo de liderança religiosa, é uma liderança familiar que Edison Carneiro em suas pesquisas de campo na Bahia entre os nagôs – mas que também pode ser considerado para os bantos - verificou-se uma certa crítica aos termos *mãe* e *pai*, que também são utilizados para se referir à essas figuras no terreiro. Edison assim discorre

Dentro do candomblé, as expressões *mãe* e *pai* não são muito queridas. “Santo não tem pai nem mãe...” Essa frase, que ouvi muitas vezes na Bahia, parece indicar, como se vê, que os negros se inclinam a tomar a expressão *mãe-de-santo* como uma afronta à divindade. Para isso deve ter concorrido, em grande parte, o espanto e a incompreensão dos elementos estranhos ao candomblé, ante aparente absurdo do título. Nos candomblés nagôs, porém, o tratamento familiar continua [...] (CARNEIRO, 2008, p.110).

Apesar dessa crítica apontada na época de suas pesquisas por alguns e algumas lideranças, o termo *mãe* e/ou *pai* prevalece na maioria das casas. Quando chego na casa em que pertenço a primeira atitude que tenho é de pedir a benção à mãe e *bater-cabeça*. Sempre que me refiro a ela, assim como a maioria dos demais integrantes é através desse título. Acredito que o próprio título também envolve um contexto de afeto, pertencimento, confiança, que são necessários aos filhos e filhas da casa, afinal seu convívio num terreiro de candomblé está para além de simplesmente cumprir com obrigações e ritos litúrgicos, mas também um convívio social que perpassa por sentimentos compartilhados entre mãe/pai e filho/filha de alegria, tristeza, medo, frustração, raiva, amor, compaixão, esperança, entre outros, que são trazidos das vivências individuais dentro e fora desse espaço religioso.

Por fim, sobre o contexto hierárquico a transmissão de liderança ocorre a partir do falecimento de quem ocupa esse posto para quem ocupa o cargo de Tata Ndenge ou Mam’eto Ndenge, como costume para manter a tradição religiosa e sua continuidade. Na casa observada em Campo Grande, quem ocupa esse cargo é Mameto Ndenge – também conhecida como *mãe pequena* – de *djina* Muanakaya. Essa escolha para um/a herdeiro/a da casa é feita pela liderança que ocupa o cargo no momento, podendo ser por uma linhagem biológica familiar desse/a sacerdote/sacerdotisa, ou ainda por escolha na família religiosa, como é este o caso.

A estrutura de uma casa de candomblé que estamos analisando aqui se dá de duas maneiras, uma hierárquica, como vimos, através dos indivíduos que dela fazem parte, e a

estrutura física, o terreno com suas construções que forma a parte material com espaços desse ambiente religioso. Abaixo apresento o mínimo que se encontra costumeiramente nas casas, e em seção mais adiante sobre os aspectos da casa pesquisa em Campo Grande de Ndandalunda considerarei as peculiaridades dela.

Autores dedicados a pesquisas e estudos da religião que temos abordado até aqui por exemplo como Carneiro (2008) e Privetali (2006), trazem plantas baixas de seus locais pesquisados, assim sendo, e de acordo com autores supracitados e minhas vivências o mínimo necessário é o *barracão* sendo um espaço amplo com portas e janelas onde acontecerão os atos litúrgicos, normalmente composto por poltronas para lideranças da casa e visitantes, espaço próximo destinado aos atabaques e nas demais paredes se encostam bancos para visitantes em geral. Para além dessa estrutura, compõem esse básico espaços como banheiros para o público da casa e visitante, cozinha para realização das comidas sagradas ou de festas para os praticantes, quarto de recolhimento de filhos e filhas que passam pelo processo de iniciação. Do lado de fora desse barracão encontram-se espalhados pelo terreno, geralmente em meio a alguma mata, ou, na falta dessa, algum jardim com árvores, *pepelê*³⁴ com os assentamentos de divindades. As construções costumam ser rústicas e pintadas de branco e portas e janelas azul claro.

A casa de Campo Grande a ser abordada em seção específica adiante, terá peculiaridades que podem diferir desse modelo básico e quase que padrão. Os terreiros mais antigos espalhados pelo Brasil geralmente se encontram em meio a matas, o que não é o caso da casa de Ndandalunda que está encrustada no meio de uma grande cidade, que acabou por necessitar de algumas adequações ao espaço físico disponível.

Omolocô: resultado intersticial apenas na Angola?

*Quando a gira girou, ninguém suportou
Só você ficou, não me abandonou
Quando o vento parou e a água baixou
Eu tive a certeza do seu amor*

Claudio André Guimarães e Serginho Meriti, *Quando a gira girou*

³⁴ Segundo Nei Lopes (2011) é o que integra o *peji* – altar – onde repousam os assentamentos ou vasilhas (em seus termos) das divindades.

Diário de campo, 22 de maio de 2021. Fui ao terreiro por volta de 15 horas para conseguir conversar um pouco com a mãe de santo (mãe Maza), ela já havia me dito que fazia ebó e teria cortes mais para o final da tarde. Achei que o tempo estaria bom. Quando cheguei, saudei os exus de portão, expliquei para Alex que me acompanhava e recém entrou para a religião e estava aprendendo, quem estava assentado ali e que deveria despachar a rua ao entrar. Mãe Maza apareceu e pedi a bença, e estava acelerada preparando o ebó que iria acontecer naquele momento para uma cliente, e que no final da tarde iria tirar mais dois ebós de filhos da casa e ainda fazer os cortes. Então meu combinado não deu muito certo. Aproveitei o tempo já que não poderia ir ajudar na cozinha, para tirar umas fotos. Maninho, filho de santo feito para Kavungo estava auxiliando a Mameto Ndenge Muanakayá. Vez ou outra ela saía da cozinha para vir dizer a ele o que fazer. Chegaram mais três rapazes que depois entravam e saíam do barracão pois estavam trazendo o que ia ser preciso para o corte que aconteceria mais tarde, um deles era filho de santo de Muanakayá e naquele dia iria assentar seo Zé Pilintra. Ali percebi que a função iria longe, eu lembrei que estava na casa de um amigo e tinha responsabilidades de levar preparos de jantar, então resolvi ficar até os cortes terminarem, mas não para o assentamento de seo Zé.

Mãe Muanakayá começa arrumar no chão pratinhos de plástico, como de festa de aniversário, enfileirados os grãos e farináceos que serão usados no ebó. Entre idas e vindas com os pratos prontos fez duas fileiras com uns sete pratos de cada lado. No centro estendeu um tipo TNT branco. Ao fundo arrumou uns montinhos num papel com pólvora, e na frente uns galhos com folhas de alguma mangueira. A cliente então foi chamada, levada primeiro no quartinho das entidades da casa. Ficou lá com a mãe de santo e mãe Muanakayá uns 10 minutos, quando saíram a mulher estava meio zonzá, se sentou. Ofereci ajuda e procurei tranquilizá-la. Quando se restabeleceu foi passar o ebó que já estava montado no chão de frente para o portão de entrada do terreiro. Mãe Maza pediu pra ela ficar de frente pra rua, que mentalizasse todas as energias e coisas ruins que ela queria que fosse embora, enquanto isso com a ajuda da mãe pequena começaram cantar cantigas de Angola e a mãe de santo ia passando aqueles grãos pelo corpo daquela mulher. Os grãos iam sendo passados pela cabeça, ombros, cintura, barriga, pernas até os pés e eram jogados no TNT, passou ovos crus e os quebrou no chão, passou algumas velas e as quebrou também. Em determinado momento mãe Maza pediu que mentalizasse o que ela queria de bom e desejasse mudar, se concentrasse nisso. Começou a passar os demais itens que estavam nos pratinhos. Quando todos os itens acabaram Muanakayá acendeu as pólvoras que logo estouraram subindo um cheiro forte e nada

agradável, sinal que tinha muito carrego ali. Terminando mãe Maza pediu para ela dar um grito alto da vitória, encaminhou para o banheiro para que tomasse um banho abô, as roupas usadas no ebô seriam despachadas junto aos alimentos que se juntaram no TNT.

Terminado essa parte finalmente consegui conversar alguns assuntos pessoais com a mãe de santo, mas não foi por muito tempo, afinal já eram por volta de 17h e começaram chegar mais filhos e filhas de santo da casa para o corte, programado para às 18h.

Dado o horário dos cortes, mãe Maza, mãe Ndenge, ogã Ngoma e o filho de santo de Kavungo começam os trabalhos. O atabaque estrondava perto dos exus de portão, era dia deles comerem, Onã, Tranca Rua e Mirim se encontram do lado esquerdo e do lado direito Nkosi. O ritual dos cortes começou com muita cantoria em frente aos exus, sendo o primeiro a comer Onã. Quem realizou o corte foi a mãe de santo, derramou o sangue sobre o exu e depois cortou a cabeça, asas e pés e os colocou sobre o assentamento decorado também com algumas penas. Maninho levou o restante do frango para a cozinha. O mesmo ato foi repetido com Tranca Rua, Mirim e por último Nkosi. Nisso já eram por volta de 20h, e conforme meu combinado havia chegado a hora de eu ir embora. Ia começar o assentamento de seo Zé, e para não ficar e sair depois do início que geralmente quando as entidades chegam em terra para essas festas são elas que fazem o horário de ir embora, pedi a benção a mãe de santo e saí, conforme já havia combinado antes.

Esse trecho de meu *Diário de Campo* serve para explicar através dessa experiência o Omolocô, afinal, até aqui têm-se falado em candomblé e em especial de Angola. Segundo entrevista concedida por mãe Maza, sua formação religiosa se iniciou na Umbanda, partindo para o Omolocô e por “cobrança” do santo, deu as complementações de obrigação necessária e tornou sua casa de Angola³⁵. Não é difícil entender que mesmo a casa de Angola, em momentos específicos ela realize toque de Umbanda, afinal sua formação religiosa trouxe em sua composição essas ligações que ainda mantém.

O Omolocô é, portanto, uma Umbanda que busca por raízes do candomblé. Faz culto as divindades sejam elas orixás ou inquises, mas também cultuam as entidades da Umbanda. Segundo Dias (2009) o omolocô teria surgido no Rio de Janeiro, então capital brasileira, dentro de algumas casas de macumba. São prática também teria sido observada na época em estados como São Paulo, Minas Gerais, Santa Catarina e Ceará. O autor ainda informa que o ritual como é praticado atualmente surgiu por influências de quem é considerado como o seu organizador:

³⁵ Essa parte da entrevista é apresentada na seção mais adiante sobre a casa de Ndandalunda em Campo Grande.

Tatá Ti Inkise Tancredo da Silva Pinto³⁶. Para Lopes (2011) no início do século 20 reivindicava uma origem remota angolana, de cultura “lunda-quioco”. Sua origem provavelmente seria do quimbundo *muloko*, ou do kicongo *loko*.

É possível observar que o período do surgimento do omolocô no Rio de Janeiro e seu eco por cantos do Brasil, se deu no mesmo tempo histórico em que o candomblé atingiu anos dourados de encantamento dos pesquisadores no início do século 20 na cidade de Salvador, especialmente.

Uma possível influência da Umbanda sobre o Omolocô é a existência de uma separação dos Orixás em duas classes: Orixás Maiores e Orixás Menores. Os Orixás Maiores, ou apenas Orixás, são entendidos como sendo uma energia emanada de Zambi e portanto nunca passaram pelo processo de encarnação [...] Os Orixás Menores, sendo considerados intermediários entre estes últimos e os demais espíritos e os demais espíritos. Por este motivo, eles utilizam o nome do Orixá Maior ao qual estão subordinados seguidos de um sobrenome, chamado de Dijina. Como exemplo de Orixás Menores podemos citar: Ogum Beira-Mar, Iemanjá Obáomi e Xangô Kaô (DIAS, 2009, p.56-57).

Portanto seria ainda possível considerar que na casa de mãe Maza seja um omolocô? A resposta, segundo os autores citados e fontes de pesquisa direcionam para um sim e não. Sim pelo fato de serem cultuados no mesmo espaço-templo-religioso tanto inquises quanto entidades. No entanto na casa de mãe Maza, no dia de candomblé não tem entidades de umbanda presente, bem como no dia de umbanda não tem inquises presente. Além do mais, não se cultuam as divindades separadas enquanto Maiores ou Menores, conformem já elaboramos, mas apenas as divindades dos inquises e as entidades, em momentos distintos.

Para além das junções religiosas existentes nas casas de Angola, onde inquise e entidades, em certa medida se aproximam, dados seus respectivos momentos, recorre-se mais uma vez a Homi Bhabha ao seu conceito de entre-lugar – já elaborado neste trabalho – ou também nominado pelo autor de interstício. Nesse caso, apenas de maneira a reforçar, seria através da articulação ou junções de diferenças culturais, produzem novos signos de identidade (BHABHA, 1998).

O autor indiano também chama atenção para uma reversão de recusar ao *outro*, que se apresenta através do discurso de quem domina, e que tal apropriação de discurso – de maneira

³⁶ De acordo com a enciclopédia de Nei Lopes (2011), foi o fundador da Confederação Umbandista do Brasil em 1949. Em 1974 realizou um ritual na ponte Rio-Niterói sob respaldo do governo devido a fusão entre os antigos estados da Guanabara e do Rio de Janeiro.

consciente – promove a consciência de resistência por quem é dominado (Ibidem, 1998). Esse processo é percebido pelo hibridismo – também já desenvolvido anteriormente.

As considerações desenvolvidas por Bhabha, do entre-lugar, do interstício, auxiliar numa melhor compreensão das experiências de casas Omolocô, e Angola que também “tocam” umbanda. Este último, o caso do Abassa de N’Dandalunda aqui como campo central da pesquisa. No entanto, não é unicamente nas duas experiências citadas que o interstício ocorre. Consideremos o caso de mãe Gilda do terreiro Abassa de Ogum, de Salvador. O terreiro leva o nome de Abassa, que remeteria automaticamente a uma casa de candomblé da nação Angola, no entanto é de uma nação de Ketu. A opção do uso de Abassa pela sacerdotisa em questão, se deu pela gratidão a seu caboclo que a época da construção do templo, lhe concedeu as condições financeiras para que ele fosse erguido. Mãe Gilda, para além desse ponto de observação, ficou conhecida – especialmente em Salvador, mas não só – por um infarto fulminante à partir de intolerância religiosa através de difamação por um jornal³⁷ de uma denominação neopentecostal.

O caso de mãe Gilda, para além da intolerância sofrida, observo especificamente nesse momento o interstício, que mesmo da nação Ketu, a sua autoridade daquele território religioso, em forma de gratidão a uma entidade comumente cultuada na umbanda, ou em casas de Angola, foi decisiva para que o axé de Ketu levasse o nome de Abassa ao invés de Ilê Axé, como é comumente utilizado dentro da nação Ketu, para referenciar seus terreiros. Portanto, a diferença cultura, e, portanto, religiosa neste caso, não se resume apenas aos mencionados do ômoloco ou Angola. Podem ocorrer entre as nações de candomblé de maneira mais ampla. Muniz Sodré (2002) destaca que banto também é nagô, e nem por esse motivo deixa de ser banto. Da mesma maneira, nagô também é banto, e sem deixar de ser nagô. O que ocorre é que através dessa junção de diferenças culturais, algo novo, como um terceiro elemento se origina, onde sua completude não é uma, mas diversa pela união de diferenças.

Por fim, ainda sobre o caso de mãe Gilda, e utilizando o hibridismo de Bhabha (1998), que contribui para um espaço de resistência frente a cultura e imposição dominante, o fato de sua morte ocorrer por difamação oriundo de intolerância religiosa, serviu de motor para que se criasse a lei contra as práticas de intolerantes religiosos, sancionada em 2007 – Lei n.º 11.635 -

³⁷ Notícias podem ser encontradas na internet sobre o caso de mãe Gilda, que inclusive virou nome de lei no combate a intolerância religiosa. A seguir, disponibilizo dois links que apresentam um pouco do fato ocorrido, sendo da Fundação Palmares, disponível em: <<https://www.palmares.gov.br/?p=34790>>, e uma reportagem do Almanaque Alagoas, disponível em: <<https://www.almanaquealagoas.com.br/blog/intolerancia-religiosa-a-umbanda-por-parte-da-iurd/>>. Ambos acessados em 21/12/2021.

pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, instituiu o dia 21 de janeiro como dia de luta contra a intolerância religiosa.

Candomblé em Mato Grosso do Sul

*Quando o sol
Se derramar em toda a sua essência
Desafiando o poder da ciência
Pra combater o mal*

Paulo Cesar Francisco Pinheiro e João Júnior, *As forças da natureza*

Quando pensei no desafio de levantar questões que envolvem esse projeto tinha em mente que não seria um trabalho fácil, porém, gratificante enquanto pesquisador, mas principalmente enquanto adepto do candomblé no território que me encontro que é no Mato Grosso do Sul. Os desafios, alguns já apontados, se iniciam com a predominância de estudos sobre Ketu e a marginalidade da Angola em um contexto não apenas acadêmico, mas também da literatura livre, ou seja, uma quantidade considerada muito pequena quando se observa a quantidade destinada ao Ketu.

A proposta em se fazer uma contextualização em funil, conforme seu desenvolvimento só aumentava a escassez de materiais, documentos e publicações. Para além do desafio exposto acima, um outro ainda maior é quando se pensa em candomblé no território do jovem estado³⁸ de Mato Grosso do Sul, e Angola nessa ramificação tornou-se ainda mais raro. Garimpando em meio as pesquisas já desenvolvidas encontrei apenas quatro publicações que abordariam o candomblé no Mato Grosso do Sul com a centralidade nesse tema – direta ou indiretamente -, sendo um artigo³⁹ publicado em anais de evento por Carlos Eduardo Elias da Silva mas que não tinha profundidade no tema apenas com uma contextualização amplificada – provavelmente por conta do trabalho ser um artigo -, um segundo sobre religiosidade e fronteira de Ana Cláudia

³⁸ Mato Grosso do Sul possui atualmente 43 anos de criação através da divisão do antigo estado do Mato Grosso. Seu processo de criação/divisão ocorreu através de sanção presidencial do governo de Ernesto Geisel, durante o regime militar, em 11 de outubro de 1977.

³⁹ O artigo citado leva o título “Candomblé e (re)africanização: Um estudo sobre a religião tradicional Iorubá no Mato Grosso do Sul. A publicação foi apresentada no XII Encontro da Associação Nacional de História, seção Mato Grosso do Sul, de 13 a 16 de outubro de 2014. UFMS/CPAq em Aquidauana.

Marques Viegas e Sérgio Ricardo Oliveira Martins (2014) que abordaram não o contexto histórico mas considerei por trazer informações sobre quantidade, um terceiro utilizando-se de uma etnografia específica a uma casa de omolocô em Dourados, dissertação de Gesliane Sara Vieira (2019), um quarto que analisa a criação e transformação de casas do culto nagô em Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo e Campo Grande, tese de Gonçalo Santa Cruz de Souza (2008), e em quinto, já com maiores aprofundamentos desenvolvido por Rodrigo Casali em formato de tese de doutoramento em 2016 para a Universidade de São Paulo, sob o título *Guias e orixás: Narrativas de expressões orais sobre os Candomblés de MS*, valendo-se de narrativas com pais e mães de santo mais antigos do estado coletadas através de entrevistas.

É possível ainda observar sobre essas pesquisas e publicações acima levantadas que dentre as cinco temos a divisão estabelecida com dois artigos científicos, uma dissertação de mestrado e duas teses de doutorado. Dentre as publicações, ainda observo que na última década (2011-2020) se encontram apenas quatro estudos, sendo o último deles de 2019.

Concordando com o método de Casali, foi o mesmo percurso que também optei, para que ainda minimamente, contribuir com o desenvolvimento da escrita da história do candomblé de MS, recorrendo a transmissão de conhecimentos - base dos candomblés - que é a oralidade, e da história oral nas vozes de minha mãe de santo, e outras autoridades religiosas de matriz africana no estado, além da obra fundante e referencial pela sua maior completude frente as demais – até então – de Casali, de uma religião que acaba encontrando-se duplamente na margem frente a uma hegemonia judaico-cristã, mas também nos campos de pesquisa, o que contribui para a invisibilização de todo esse grupo social.

Aníbal Quijano mais uma vez contribui para se pensar a realidade de uma sociedade que ainda segue os moldes da dominação europeia para um mundo único com um controle intersubjetivo numa configuração cultural e intelectual. Assim, o autor decolonial descreve como efeito

[...] todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia européia ou ocidental. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento (QUIJANO, 2005, p. 125).

Desse modo podemos compreender que o preconceito ainda arraigado em parte considerável da sociedade, a demonização das religiões não hegemônica, lidas aqui como candomblé e todas suas vertentes, e tratamento como subcultura, promovem uma invisibilização com efeito de marginalizar e transformar em não relevante não apenas a produção do conhecimento gestado nessas casas, como também o contexto cultural e todas as relações sociais ali existentes e estabelecidas. Seria nesse caso para as casas de candomblé uma dupla colonização com subalternização de suas práticas.

Ainda nessa esteira o pouco interesse nesse campo de estudo acadêmico, apresenta ainda a necessidade de uma necessidade de re-identificação histórica, conforme aponta Quijano, e podemos observar nas produções existentes, ainda que em número muito inferior. E nesse sentido, concordamos com o autor ao verificar a tragédia que isso nos confere, já que *sem história não há problemas, e sem problemas não há o que solucionar*.

[...] todos fomos conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente unicamente a nós. Dessa maneira seguimos sendo o que não somos. E como resultado não podemos nunca identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de uma maneira parcial e distorcida (QUIJANO, 2005, p. 130).

Diante desse exposto, é que convido para uma reflexão sobre o resultado de algumas entrevistas realizadas com as lideranças religiosas encontradas nas pesquisas acima citadas, especialmente de Souza (2008) e Casali (2016), além de pesquisadoras e pesquisadores que se enveredaram em contribuir para uma escrita da história das religiões afro-brasileiras no território de Mato Grosso do Sul, a fim de uma contribuição para essa desconstrução hegemônica ainda tão presente.

Dentre as entrevistas realizadas por Rodrigo Casali (2016), a que foi realizada com Pai Zazilacumbe chamou atenção, pela afirmação do entrevistado, em que Corumbá⁴⁰ figura como o terreno fundador do candomblé no estado mesmo sem citar alguma data específica,

⁴⁰ Opto nesse trabalho por citar a fundação em Corumbá, segundo a pesquisa de Casali. No entanto, as demais informações apresentadas estão alocadas na capital Campo Grande pelo contexto de referências que essas casas ganharam no estado com o passar dos anos. Acredito que essa lacuna poderia ainda ser mais bem explorada por uma pesquisada destinada exclusivamente à história do surgimento do candomblé no estado com enfoque em Corumbá. No entanto, a fim de registro, até então a única publicação encontrada e que disponibilizava alguma informação sobre quantidades foi um artigo de Viegas e Martins (2014) que apontavam naquele ano, para um número aproximado de 60 terreiros na cidade, destes estariam não apenas o candomblé, mas de umbanda também, e que o número seria dos ligados a uma entidade superior como órgão competente. Ressalta ainda que informalmente de acordo com uma entrevista realizada o número seria muito maior na localidade, chegando à marca de aproximadamente 490.

encontrando ecos pelos demais municípios posteriormente. Assim relata na entrevista concedida à Casali

O candomblé de Mato Grosso do Sul começou em Corumbá. Aqui é a raiz do estado inteiro. Os terreiros que têm nos outros municípios, se formaram depois dos de Corumbá, porque foi assim: segundo os relatos, o Pai de Santo Cocota veio e ele não veio sozinho, veio com uma bagagem com ele que fez com que ele conhecesse aqui, expandisse aqui e daí isso começou a ser história. Depois dele ou junto dele veio o finado Baianinho dos Bonecos, que era outro muito forte também, eles eram amigos lá em São Paulo e aqui o Baianinho foi até Dourados e Cuiabá, ele era de Ketu (CASALI, 2016, p. 239).

Há uma peculiaridade sobre o candomblé de Corumbá em que Viegas (2014) chama atenção que é para a territorialidade do município. Posicionada na fronteira entre Brasil e Bolívia, distante apenas 4 Km de Puerto Quijarro e 15 Km de Puerto Suarez, o município brasileiro possui grande movimentação de bolivianos, assim como o contrário disso. Considerando tal movimentação, a autora chama atenção para o hibridismo cultural estabelecido nessa região, que mesmo ocorrendo de forma privada no território do país vizinho, ainda recebe influências culturais, e, portanto, também religiosas, de Corumbá. Essa influência ocorre mesmo não sendo observado terreiros de umbanda ou candomblé no país boliviado, no entanto, utilizam das proximidades da fronteira para consultar pelos mais variados motivos e participar de rituais religiosos no Brasil, o que promove uma continuidade de práticas ao retornarem para seus locais de residência. Para além dessa característica que envolve o município sul-matogrossense, a autora ainda destaca que

A presença afro-brasileira no município de Corumbá é tão marcante que foram desenvolvidas políticas públicas específicas para representar e valorizar a população afro e sua cultura. O poder municipal criou a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e o COMDDEN (Conselho Municipal de Desenvolvimento e Defesa da Comunidade Negra de Corumbá), com a finalidade de discutir ações e políticas públicas que atuem reconhecendo e valorizando a cultura Afro e combatendo o preconceito e a discriminação racial contra os afrodescendentes. (VIEGAS, 2014, p. 114)

Compreende-se, portanto, que Corumbá, município distante a mais de 400 Km da capital Campo Grande, possui um grande núcleo (útero, pela cosmogonia das tradições afro-brasileiras?), cheio de especificidades que carecem de estudos mais aprofundados, e que não podem ser desconsiderados nesse processo de uma história e das relações que ali se estabelecem.

No tocante à capital do estado, Campo Grande, segundo Freitas (2018), constata-se que um levantamento minucioso dos terreiros é terreno ainda pouco explorado, e que aparenta ter alguma dificuldade no sentido de uma organização que determine um número mais exato. Segundo a pesquisadora, na época, apenas 26 terreiros eram registrados na FECAMS (Federação dos Cultos Afro-brasileiros e Ameríndios de Mato Grosso do Sul), no entanto, a mesma alerta que existem muitos outros localizados na capital como também pelo estado.

Considerada como fundante em Campo Grande, a casa da mãe de santo Iyá Nice - dona Maria Eunice Pereira -, carioca, filha de Yemanjá carregando também Iansã, segundo Souza (2008), se estabeleceu na década de 1980 e nesse ano fundou a casa *Ilê Axé Oyá Dayrá*. A casa de Iyá Nice segue uma linhagem do Axé Gantois de Salvador, e é uma das filhas-de-santo de mãe Menininha, uma das mais antigas mães de santo do candomblé do Brasil. Souza observa em seu estudo sobre o axé de Iyá Nice que a mesma passou por transformação antes mesmo de se transferir do interior de São Paulo para a capital sul-matogrossense, pois a mãe-de-santo manteve muito das bases assistenciais que aprendeu a praticar em sua religião originária que é o *kardecismo*. O autor em sua análise sobre criação e transformação apresenta nesse caso – assim como o outro, de um total de dois casos em Campo Grande - uma alteração na tradição. Sobre tradição o pesquisador Prandi assim considerou

Característica importante do candomblé é a ênfase na origem religiosa, a importância atribuída ao conhecimento da genealogia religiosa do iniciado, a valorização da tradição [...] pelo conhecimento que se tem de quem o iniciou, seu pai ou mãe-de-santo, de quem iniciou seu pai ou mãe, e depois seu avô ou avó, e assim por diante [...] Candomblé sempre foi identificado com tradição, e como tal se forjou como objeto da ciência, desde Nina Rodrigues no final do século passado, o qual estudava preferencialmente o terreiro do Gantois (PRANDI, 2007, p. 3).

Esse outro caso apontado por Souza, também de outra casa que estão entre as mais antigas da capital com fundação no final do século 20, a casa *Ilê Alaketu Omiseun* sob a fundação de Luiz Antônio Assumpção, de Oxóssi, já falecido no ano de 2007 por questões de saúde. Luiz veio de São Paulo para Campo Grande em 1998 fundar a casa depois de contatos estabelecidos com uma adepta do candomblé que o recebia em sua casa para inicialmente cuidar de uma filha adoentada e de uma outra cliente, além de receber clientes arranjados pela dona da residência. Com o passar dos anos e vindas anuais de São Paulo para a Campo Grande, decidiu mudar-se para o estado e junto com a dona do local e amiga, construir o barracão. Trouxe seu pai-de-santo de São Paulo para enterrar os axés da fundação, e ocupou o cargo mais

elevado da casa como pai de santo, e sua amiga como mãe pequena, que seria sua sucessora com sua morte futuramente. Após seu falecimento, a casa trocou as águas, sua linhagem nagô para as de Nação Jêje Marrim. Em suas palavras

A atuação de Luiz Antônio em Campo Grande, por mais séria e correta que possa ter sido, não frutificou no terreiro que ele construiu. A noção de importância da raiz *mais legítima, mais antiga, mais autêntica, mais tradicional*, um dos motivos culturais e mercadológicos que haviam motivado a sua iniciação e que custosamente acumulou, foi completamente abandonada na transição, por sua sucessora (SOUZA, 2008, p. 166).

No trabalho de Casali (2016), o pesquisador utilizando-se do método mais adequado para o momento, a história oral, realizou algumas entrevistas que se tornam relevantes nessa construção de uma história do candomblé de MS, com Tatá Baoxé, Yá Nice – já mencionada - e Zilá. Dentre essas três lideranças destaco Tata Baoxé, pelo cunho que este trabalho tomou sobre a nação Angola, e como já visto *Tata* se origina em Tateto em Angola, o equivalente a pai-de-santo ou ainda o *babalorixá* na nação Ketu. Tata Baoxé, segundo entrevista do autor esteve a frente de sua roça de candomblé denominada *Unzó Mazoá Kaiá Tinzanabi Abassá*⁴¹, que significa em kimbundo “Fonte de Rocha Luna” (IBID. p.72). O referido pai possui o nome de batismo de José Osvani Jorge de Oliveira e é nascido no ano de 1962, nascido em Ponta Porã e família de origem mineira, iniciou no candomblé em 1972 e em 1984 fez seu santo como filho de Kaiá pelo pai Ladenã. Pela descrição da entrevista a roça de Tata Baoxé foi erguida no ano de 1992. Observa ainda que mantém seu santo com os mesmos componentes desde 76, faz esse relato ao lembrar de sua quartinha de Kaiá e ressalva que na Angola o fundamento maior é a quartinha e o segredo existente. Em uma crítica a tradição no candomblé de MS, o sacerdote diz o seguinte:

Aqui no Mato Grosso do Sul já teve tradição, mas não tem mais. Tinha tradição porque as pessoas eram muito honestas consigo mesmas, honestas com o Orixá. Eu vejo que são poucos casos e poucas pessoas que têm aquela tradição do Mato Grosso do Sul, que era uma tradição assim: todas as pessoas se preparavam para receber o santo, tomavam os banhos de abô, e era um abô que só por Deus! Mas elas se preparavam, a gente chegava a casa e já tinha que tomar o banho de abô... Somente depois desse banho é que a pessoa ia cumprimentar a casa. Muita coisa se perdeu porque veio muita coisa de fora, do Rio, São Paulo, que fez com que os pais de Santo esquecessem as coisas da nossa terra [...] Os filhos hoje são completamente desanimados, cansados, estão ali, na roda, desanimados (Ibidem, p. 92)

⁴¹ Entre os integrantes e populares é mais conhecido como *Axé Embauba*.

Atualmente a roça permanece sendo dirigida por Tata Baoxé e há três anos, em fevereiro de 2018, foi feito o anúncio do herdeiro⁴², Erobomim N’Zaze conhecido como Ero, durante sua obrigação de sete anos. A mametu Maza explica como funciona o processo de herança de um terreiro de acordo com o seu abassa

A gente não escolhe, eles nos escolhem [os inquires]. Eu nunca pensei de ter uma casa, de ter um abassa, de ter filhos. Uma que meu conhecimento era de umbanda, eu nasci e meus pais eram umbandista, então eu frequentava muito barracão de umbanda. Eu fui descobrir a parte de candomblé já com quarenta anos de idade, então assim, pra mim é novo também, né? Mas, o... o sucessor já é escolhido pela dona da casa [N’Dandalunda no caso do abassa de mãe Maza], pelo inqise que reina, porque foi ela que fez com que existisse o abassa, por isso leva o nome dela, então é ela que vai escolher o sucessor, entendeu? E como que é feito? Ah tá, e como que é feito? É jogado, vamos supor, o dia que eu desencarna é aberto um jogo, e ali nomeado um sucessor, ela vai falar fulano, ciclano que vai ser o sucessor, né? Então perante a vontade do inqise é que determinada pessoa vai dar seguimento no barracão. (MÃE MAZA, outubro de 2021 – grifos meu).

As entrevistas concedidas pelas lideranças religiosas apresentadas aqui compõem um pouco da história que existe sobre o candomblé no MS, independente da nação a que estejam ligadas, tanto que pudemos observar dois casos que mudaram suas *águas*⁴³ – o que não é algo incomum. Apresentam também uma bibliografia ainda em construção num campo pouquíssimo explorado pela academia e que corroborem para a construção histórica, social, crítica e política dos e para os povos de terreiro, em especial do candomblé.

Os trabalhos encontrados em plataformas digitais no estado apontam para algumas pesquisas mais relacionadas aos estudos de casos específicos, não abrangendo a história

⁴² A informação foi dada durante uma de minhas visitas à Campo Grande para a pesquisa, quando encontrei uma amiga também do santo que é membro da casa citada.

⁴³ A mudança de águas no candomblé não é incomum, ela significa que a líder ou o líder religioso daquele centro espiritual, por algum motivo pessoal ou religioso, optou por mudar de nação. Por exemplo um candomblé que é de Ketu de muda de *águas* para Jejê, ou Angola, ou vice-versa. Podemos entender então que a troca das águas é uma troca de nação. Nação de candomblé que remonta a marcações de ideologias africanas (cosmogônicas, teológicas e étnicas) no campo espiritual e da linguagem (Costa Lima, 1976). Dessa maneira, compreende-se, portanto, que, trocar *as águas*, consequentemente a nação, implica num reaprendizado de modos rituais que contemplam a linguagem, dança, canto, divindades, entre outras atitudes e representações que são originadas à partir da mudança. Dito isso, entende-se dentro do candomblé que a mudança de nação não significa um retorno ao início, mas esse reaprendizado. Voltar ao início seria impossível ao se considerar que a pessoa só é raspada – nascida para a divindade - apenas uma vez. Considera-se nesse bojo, o processo de mesclagem ocorrido entre as diferentes etnias – por consequências das ideologias religiosas – do povo escravizado, que gerou, portanto, os cultos afro-brasileiros. Em que se pese, divindades como Matamba, Iansá ou Avesan, independente da nação, possui em certa medida, uma fluidez de entendimento entre nações do candomblé sobre a quem se refere.

especificamente do candomblé, ou ainda das religiões afro-brasileiras em Mato Grosso do Sul, salvo exceções como as listadas aqui.

Quando Casali, ao iniciar sua tese e apresentar a história da religião no estado inicia sua narrativa sobre as potencialidades ali presentes para o candomblé e outras de mesma linhagem, devido à rica presença da natureza – componentes com os principais elementos para o culto a divindades afro-brasileiras – e como tais casas da religião se encontram atualmente e que qualquer pessoa interessada pode verificar devido sua ramificação transformando-se em números de casas mas também de adeptos, e considerando o estado com uma história de existência legal de mais de quatro décadas, a pesquisa sobre e para esses povos ainda é num grau muito pequeno para todo esse contexto já apresentado.

Um terreiro de Angola em Campo Grande

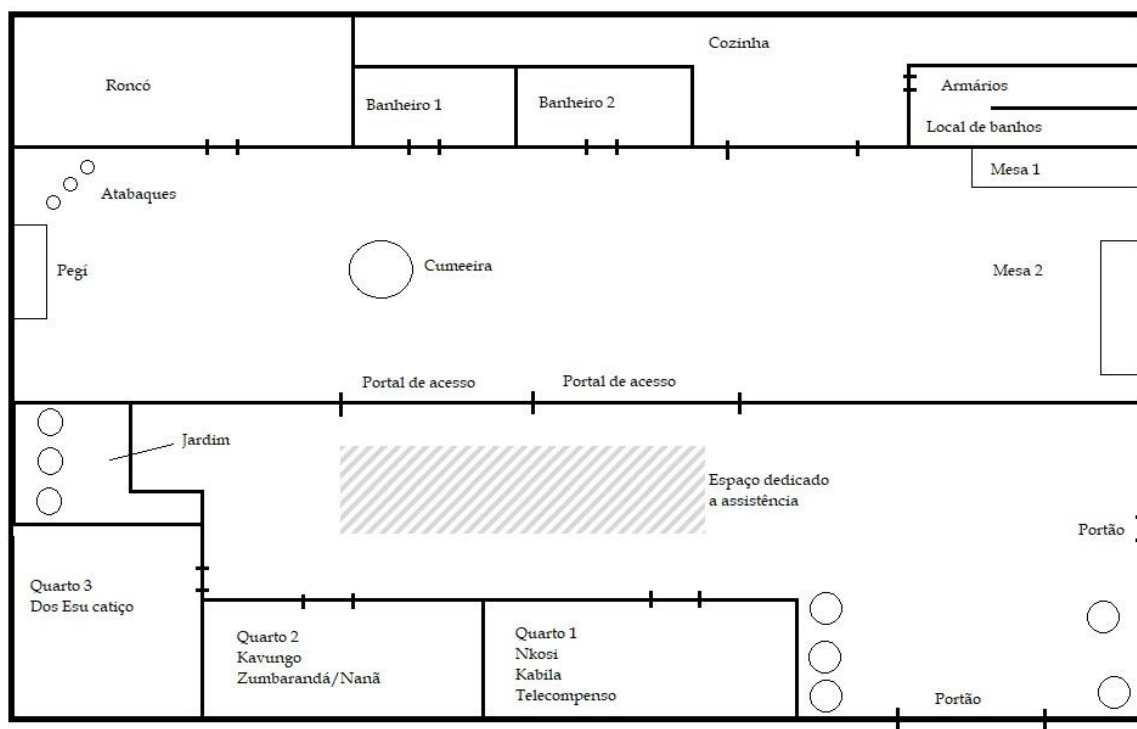
*Nessa cidade todo mundo é d'Oxum
Homem, menino, menina, mulher
Toda essa gente irradia magia
Presente na água doce
Presente n'água salgada
E toda a cidade brilha*

Gerônimo Santana Duarte, *É D'Oxum*

O terreiro que se tornou território central desse trabalho, também chamado pelos seus integrantes como roça ou abassa, esse último termo que a partir de agora utilizarei para me referir a este espaço, está localizado na capital de Mato Grosso do Sul, Campo Grande. De acordo com a entrevista da mãe de santo possui 20 anos de existência, sendo fundado em 2001 por Mazadacy, a mãe Maza, e é atualmente um espaço para seguidores do culto da nação Angola em meio a uma predominância de Ketu.

Sua localização encontra-se no bairro Bosque de Avilan e que avizinha com bairros como Coronel Antonino, Monte Castelo, Estrela do Sul e Center Park. Essa localização, próxima a Avenida Heráclito Diniz de Figueiredo e utilizando da Avenida Castelo Branco para acessar a Avenida Mascarenhas de Moraes, tornam sua posição geográfica de fácil acesso para membros que residam nos bairros circunvizinhos e para que estejam mais distantes.

O terreno destinado ao complexo possui 17 metros de comprimento por 14 de largura e faz limite ao lado direito com a casa particular da sacerdotisa, mãe Maza. No espaço dedicado ao abassa, sua construção é feita de alvenaria sendo composta por uma parte coberta como se fosse uma varanda, onde se encontra o espaço que é destinado aos visitantes e onde se localizam os bancos. A distribuição pode ser observada na imagem a seguir.



Assim que adentrado no território⁴⁴ (Sodré, 2002) do abassa pelo portão de acesso a partir da Rua Franjinha, permite observar logo de frente uma construção que se estende horizontalmente de ponta a ponta, de um muro a outro com três portais de largo acesso para dentro de um grande salão conhecido como *sale*. Esse é o lugar principal do abassa, é onde acontecem a maior parte dos ritos litúrgicos da casa, e de acesso para todos, sejam membros ou visitantes conforme a situação ritualística que esteja ocorrendo. No seu centro se encontra a cumeeira que é onde estão alguns dos fundamentos – e segredos – da casa. A cumeeira é elemento de saudação pelos integrantes do abassa, assim como os atabaques e a porta de entrada. No seu canto esquerdo um altar conhecido como *pegí* repleto de imagens de santos católicos, de orixás e de entidades de *direita* da umbanda. Ao lado direito desse *pegí* se encontram os atabaques.

⁴⁴ O autor menciona que o território é um “lugar marcado de um jogo, que se estende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real” (SODRÉ, 2002, p.23).

Seguindo nesse caminhar de reconhecimento da casa, ao lado dos ataques está a porta de acesso ao *roncó*, local destinado ao recolhimento de filhos e filhas da casa para iniciação de feitura para o candomblé, ou utilizado durante outros momentos de culto – ou não. Seu acesso é restrito para filhos e filhas de santo já iniciados com sua feitura e para os cargos da casa. Esse espaço é composto de muitos segredos que não são revelados pela religião, a não ser pelos que passaram pelo processo, mas que também não podem revelá-los. É considerado para os adeptos como o útero da casa, ou como mencionado, o popular entre membros *roncó*, pois é a partir dali que “se nasce” para o candomblé após a feitura. Para além desse espaço, as divindades Kaiá e Lembarenganda também são cultuados ali dentro através de seus assentamentos que devem estar ali dispostos.

Ao lado do *roncó* se encontram dois banheiros divididos entre masculino e feminino de acesso livre para todos. Em seguida se encontra o acesso à cozinha da casa e que possui acesso também restrito aos cargos destinados à essa função, ou conforme autorização da mãe de santo. Antes da cozinha, o acesso leva no lado direito a uma porta onde se encontra um cômodo destinado a banhos e um conjunto de armários. Esse local é utilizado para banho de chuveiro, mas também para os banhos ritualísticos, onde se encontram grandes “tambores” com canecas específicas para quem for se banhar poder jogar em seu corpo conforme a necessidade⁴⁵.

Saindo do sale, o espaço listrado na imagem é destinado à assistência. Um local que os visitantes podem se sentar em pelo menos oito cumpridos bancos, semelhante aos encontrados em igrejas, para acompanhar os processos ritualísticos durante os dias de trabalho. Ao lado esquerdo da assistência existe um pequeno jardim em formato de letra “L”, onde se encontram três assentamentos de divindades, sendo da direita para a esquerda de Tempo, Katendê e Angoro, na imagem representados por três círculos. O espaço apesar de pequeno é bem verde, com pequenas árvores presentes no local.

Atrás do jardim e de costas para a assistência existem três portas para três quartos. Seguindo a descrição na imagem, o Quarto 1 é onde encontram os assentamentos de Nkosi, Kabila e Telekompenso; no Quarto 2 estão os de Kavungo e Zumbarandá, as divindades consideradas mais velhas; por último o Quarto 3 onde estão os assentamentos dos *esus catiços*, aqueles que são ligados à umbanda. Encontram-se assentamentos de *exus*, *pombagiras*, *ciganas*, *malandros*, entre outras entidades da linha de esquerda da umbanda.

⁴⁵ Existem banhos que podem ser da cabeça para baixo, outros do pescoço para baixo, e assim por diante.

Por fim, voltando por onde é a entrada da casa, agora no sentido de saída, um pequeno portão à esquerda dá acesso a casa particular da sacerdotisa Mãe Maza, restrito para ela e para seus/suas autorizados/as. De frente para o portão de entrada para às pessoas que vão adentrar ao abassa, estão dispostos 3 assentamentos do lado esquerdo e um ao lado direito – representados na imagem por círculos. Os três que estão ao lado esquerdo são assentamentos de Exu Onã, Tranca Rua e Mirim, do lado direito o assentamento de Nkosi.



Figura 4 - A imagem do sale foi feita durante o dia. Na imagem observa-se a composição e disposição dos elementos mencionados (Arquivo pessoal, 2021).

A quantidade de ar e luz que adentra ao salão é relativamente boa, mesmo considerando que o espaço está construído de ponta a ponta, muro a muro. Apesar de não contar com janelas, é compensado com lâmpadas e a ventilação do ar ocorre pelos grandes portais e com ventiladores de parede. O espaço todo de alvenaria como já mencionado, é decorado com vários quadros de divindades da mitologia africana nagô e da jurema. O canto onde se encontram os atabaques é mais elevado, somados em número de três, sendo cada um de tamanho diferente, do maior para o menor da esquerda para direita, todos com panos coloridos na cor verde e que formam laços. Quando não estão em uso, são cobertos por um *alá* – pano – branco. Mencionado

anteriormente, atabaques são saudados – assim como a porta de entrada e cumeeira – pelos integrantes da casa, pois são considerados sagrados.

Entendendo a posição central do pegí, opondo-se ao lado onde se encontram os atabaques, observa-se algumas cadeiras que em dias de culto são utilizadas por lideranças e cargos da casa e/ou por lideranças visitantes. Sobre esse espaço específico, destaca-se a necessidade de uma análise, ainda que sucinta, sobre o papel que essas cadeiras, ou tronos, representam para essa comunidade. Ocorre dessa maneira uma ordem social política instituída, em que esses assentos não podem ser ocupados por qualquer pessoa. Sentar-se em algum deles é destinado, como dito, às autoridades internas ou externas e aos cargos. Quando não por essas pessoas, um simples ato da mameto de levar alguém que está presente em algum ritual até este lugar, possui alguma representação política naquele espaço, bem como o ato de também não levar. Sentar-se em uma cadeira/trono pode ser num ato litúrgico em determinados momentos como na obrigação de sete anos – também conhecido como entrega do *decá*⁴⁶, conforme pode ser observado no recorte do relato a seguir do diário de campo, feito na entrega do decá de Muanakayá, filha de santo da casa e filha de Kaiatumba – ou Iemanjá, conforme segue, aliado na sequência pela imagem:

Diário de campo, 18 de dezembro de 2021. [...] em sua terceira saída no sale, a muzenza sai do roncó, agora vestida toda de branco em uma “baiana” de richelieu e com um touço também branco na cabeça. Os atabaques continuam a tocar e os tata n’goma a cantar. Acompanhada de um lado pela mameto e do outro pela makota, a muzenza é levada até o trono previamente preparado com um laço branco e posicionado na frente do pegí. É um dos grandes momentos do decá, pois agora ela receberá seus direitos, o cargo e sua peneira com demais instrumentos. Os atabaques param, e todos no sale quanto na assistência silenciam, e a mameto inicia um discurso em que fala da história de vida da muzenza, que agora torna-se uma egbomi,

⁴⁶ O momento da entrega do decá significa que a muzenza iniciada no candomblé há 7 anos atrás, agora dada essa obrigação dos chamados “7 anos” recebe seu decá. Junto recebe o título de *egbomi* – que inclusive pode “fazer” seus filhos e filhas, ou abrir uma nova casa de candomblé. Esse momento ritual é comumente acompanhado por uma grande quantidade de pessoas internas da casa e principalmente externas – da religião, ou não – que servem para testemunhar esse momento. O testemunho é para que a pessoa que “deu” seus sete anos, não seja questionada futuramente se é ou não um pai ou mãe de santo, uma mameto ou tateto, um babalorixá ou yalorixá, por exemplo. Dentre praticantes do candomblé, independente de nação, um termo utilizado para pessoas que fazem rituais denominados duvidosos – seja por algum motivo específico – ou quando ninguém sabe se realmente aquela pessoa “deu” suas obrigações, porque não há registro ou testemunhas que estiveram no dia, assim o termo de “marmoteiro” ou “marmoteira” costuma surgir. Esse momento de obrigações, e principalmente da entrega do decá, é comum ter muitos registros em fotos ou vídeos, não apenas para arquivo pessoal de quem está como centro do ato, mas para essa comprovação. Ressalta-se mais uma vez que, o candomblé não é uma religião com um livro a ser seguido, bem como um livro onde se constam informações como o relatado acima, por isso a importância de registro e testemunhas.

suas lutas vividas nesses anos, sua contribuição no abassa e para religião, e seu título que à partir de agora lhe confere uma nova posição na hierarquia do candomblé. Após esse discurso, a mameto entrega alguns instrumentos como uma peneira de jogo de búzios, os búzios, navalha, facas, livro de cantigas da nação Angola, adjá, sua corte real, o anel de egbomi. Ao entregar cada objeto, mostrava antes para todos os presentes. Por fim, coloca-lhe uma coroa na cabeça. Após esse momento, os atabaques soam novamente e a cantoria é reiniciada. Quatro homens se posicionam envolta do trono na qual Muanakayá está sentada, dois de cada lado, abaixam, seguram o trono e se levantam. Levam o trono com a egbomi para saudar a porta do abassa três vezes, depois a cumeeira da casa três vezes e por fim, os atabaques, também três vezes. Retornam para o local onde estavam e abaixam o trono [...].



Figura 5 - A imagem dialoga diretamente com o recorte do Diário de Campo acima, e representa o momento da elevação da muzenza, para sua nova posição hierárquica. Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Observa-se nessa descrição, como na imagem, o trono ocupando um papel central, que a partir desse momento a ex-muzenza, agora egbomi, pode sentar-se também nele. O discurso

da maior autoridade daquele território⁴⁷, concedendo uma nova posição hierárquica e consequentemente política para a egbomi, reforça a compreensão desse espaço de ordem social político. O ato de levantar o trono por praticantes do candomblé – já que nem todos eram membros da casa – também possui um discurso na simbologia da representação deste ritual lhe confere, que pode ser compreendido pela nova posição que à partir daquele momento a muzenza ocupará. Levantar o trono com uma pessoa em cima, remete a antigos reis ou rainhas, e até pessoas de maior poder aquisitivo da história antiga, principalmente, em que estes eram carregados e carregadas por outras pessoas. Apresenta, este ato, uma nova posição hierárquica na comunidade daquele território, que impactará mudanças nas relações entre a nova egbomi e demais integrantes do abassa. Portanto, compreende-se que as cadeiras, ou tronos, não são meros assentos dispostos dentro de um sale, mas de um conjunto de relações de poder, hierárquico e político que perpassam sobre as relações que ali se estabelecem.

Ainda na descrição do abassa, localizado ao centro do sale, onde se marca a cumeeira da casa, encontra-se um pedestal envolto por tecidos amarelo ouro e uma boneca negra também vestida de amarelo representando a divindade de Ndandalunda. Acima dela está a cumeeira. O teto do sale é todo revestido por tecidos dourado e um amarelo brilhante. O piso, branco e feito de cerâmica possui um grande espaço livre utilizado nos dias de trabalho ou de função, utilizando uma linguagem da comunidade.

Por fim, nesse percurso pelos lugares físicos do abassa, um outro que chama atenção está ao lado do portão de entrada, que são os assentamentos dos três exus à esquerda e de Nkosi à direita. Os três exus montados sobre “bacias” de barro – conhecidos como *alquidar* - composto por montículos de argila, com búzios, formam as imagens que representam os donos de culto. Já Nkosi à direita está também sobre um *alquidar*, e uma representação cheia de ferros que vai desde sua base até uma altura equivalente à um metro. Tais representações já foram mencionadas por pesquisadores e já mencionados neste trabalho, como Ruth Landes, Pierre Verger e Reginaldo Prandi.

Sobre os exus “de porteira”, como são conhecidos os que ficam nas entradas como esse, podemos também pensar mais um pouco sobre a hierarquia existente à partir da mítica religiosa,

⁴⁷ A utilização nesse trecho do texto do termo de Aisha Angèle Leandro Diéne em sua dissertação, é para se pensar também sobre sua análise mais aprofundada sobre o sistema de parentesco existente no terreiro e que também é um território estabelecido no campo familiar e que está sob a liderança de uma mãe-de-santo, rodeada por seus filhos, filhas, cargos e demais integrantes do espaço. A ligação de pertencimento ao território, estabelecida por vínculos de um pensamento mítico do candomblé, que é através do axé que se une uma comunidade (DIÉNE, 2021).

e que segundo a cosmovisão de seus integrantes é sempre o primeiro. Seja a ser saudado, cantado, e reforçando que no “candomblé tudo se come”, é também o primeiro a comer.

Compreendendo que para além dessa estrutura física que forma esse complexo, o componente humano é parte fundamental nesse espaço, nesse sentido não sendo colocado dentro desse relato descritivo até aqui. Como parte fundamental desse abassa, desse “terreirão” especificamente, seres humanos que ali congregam e se relacionam durante variados momentos de suas vidas, ligadas especialmente pela religião, possuem a pluralidade e diferença entre si.

Em vista disso, é imprescindível que, para além das estruturas físicas que desenham o complexo de terreirão, é um lugar de acolhimento, e que antes disso, compreenda-se como um local que se origina da resistência dos quilombos. Antes portanto de acolhimento e resistência, é de coexistência. Dessa maneira, Sodré assim define esse espaço

[...] o *terreiro* (de candomblé) afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes de subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil. (SODRÉ, 2002, p. 20)

Portanto, ainda que não seja parte de países dominantes, sob a ótica econômica, o Brasil também se posiciona enquanto gerador de centro e margem. Em outras palavras, da divisão de classes. A partir desse recorte, o terreiro, desde seu primeiro fundado inicialmente no bairro da Barroquinha, em Salvador, o candomblé da Casa Branca ou do Engenho Velho, denominado Axé Ilê Iya Nassô Oká, teve tal fundação realizada por africanos livres (SODRÉ, 2002). O mesmo autor ainda direciona para o terreiro como lugar onde as representações do visível e invisível, tornam a existência possível, nesse caso o *orun* e *ayê* – céu e terra, em Iorubá. Essa diferença, e, portanto, necessária, através de suas interpenetrações, proporcionam a coexistência.

Dessa maneira, o terreirão, local de uma geografia organizada por conhecimentos míticos, conforme demonstrado nessa seção, é, portanto, espaço-cultural operado pelo sagrado, o que o torna um espaço real e autêntico. Independentemente de sua quantidade, é a intensidade e simbologia que transforma o espaço numa África “qualitativa” que se encontra presente, “condensada, reterritorializada” (Ibidem. 2002, p. 55).

Espaço esse que não separa pelas diferenças, ao contrário, justamente por esse marcador é que se unem, se reorganiza e transforma nesse modelo de organização social e político. Assim como a face transgressora de Exu (RUFINO, 2019), altera o modelo ocidental imposto na sociedade brasileira. Nesse xirê existente, pessoas altamente letradas podem estar limpando o chão, enquanto a pessoa que desempenha o trabalho de empregada doméstica, por exemplo, e que são desvalorizadas pela sociedade, mas que possui 7, 14 ou 21 anos de santo – de iniciada – terá uma posição hierárquica, funcional e política maior do que esses que estarão no serviço mais braçal. Um simples exemplo de como essa reorganização acontece.

Reorganização ao adentrar pela porteira do terreiro, passar abaixo dos *mariôs*⁴⁸, de grande simbologia, se adentra a uma nova ordem regida principalmente pelo sagrado. Reorganização quando se equivale a comparar com a organização ocidental, mas que é a representação de uma espécie de África miniaturizada (SODRÉ, 2002) como nos palácios de Oyo. Diferenças que não são marcadores de exclusão, mas sim de potência através de união. Assim como é culturalmente originário de diferentes territórios em África, como também se observou pelo autor mencionado sobre as etnias escravizadas sequestradas para o Brasil, também ocorre na contemporaneidade dentro dos terreiros. Sob essa esteira, não se inclui apenas uma diferença étnica ou racial, mas também de outras categorias sociais de separação, como a classe, o gênero e a geracional, por exemplo.

Compreende-se que nesse xirê, de um candomblé em tudo come, serve-se também a diversidade, que se une para coexistir. Em que “os contrários se atraem, banto também é nagô, sem deixar de ser banto” (Ibidem. 2002, p. 61). As identidades subalternizadas pelo modelo colocado ocidental, são também atraídas e acolhidas, formando resistência nesse espaço da pluralidade.

Para melhor explorar a diversidade mencionada, convida-se as reflexões propostas no capítulo seguinte que permeiam as identidades presente nesse território de Ndandalunda a partir da categoria de gênero de sexualidades.

⁴⁸ São dispostos portões, portas de entrada do terreiro ou abassa. Pendurados no alto dessas portas, por exemplo, são feitos da folha do dendezeiro, desfiados. Colocados ainda verde, quando o tempo passa e ficam desgastados ocorrem trocas. Sua maior simbologia é para quem adentra se lembrar que se encontra num local sagrado.

CAPÍTULO 2

IABÁS, METÁ-METÁS, ABORÓS: MASCULINIDADES, FEMINILIDADES E OUTRAS VIVÊNCIAS QUE ATRAVESSAM O TERREIRO

En el mundo Yorùbá, particularmente en la cultura Òyó, anterior al siglo diecinueve, la sociedad se concibió constituida por personas relacionadas entre sí. Esto es, el “carácter físico” de la masculinidad o la femineidad no tenía precedentes sociales y por eso no constituían categorías sociales.

Oyeronke Oyewumi, *La Invencion de las mujeres*

Introdução

Compreendemos o gênero enquanto categoria em que este é construído e constituído a partir de representações. Representações que destinam a um pertencimento a determinado grupo, classe ou outro espaço que o delimite como integrante. Nesse entendimento, a composição diversa de pessoas que integram o complexo de terreiro é interpelada por constructos de masculinidades e feminilidades de ordem cultural que obedecem e se posicionam pelo atravessamento das relações de poder.

Nesse entendimento nos propomos a refletir também sobre como uma categoria construída historicamente não com fins de emancipar o sujeito, mas sim de regular suas ações, modos de comportamento, atendimento a determinados interesses que estão ligadas a essas relações de poder e que servem aos interesses da colonialidade constituída no discurso que foi construído e reverberado por séculos pelo modelo euro-norteamericano a ser seguido.

Desse modo, se uma categoria foi historicamente construída, da mesma maneira pode ser desconstruída não pelo fato histórico, mas social, e principalmente pela percepção do raso entendimento da população sobre identidades sejam de gênero e/ou sexualidade de grande parte da população, considero relevante essa análise que possui um sentido para além de análise conceitual, mas principalmente, de entendimento e disseminação de conhecimento de um público a quem esse trabalho também se destina, o de terreiro.

E é nesse percurso que vem sendo desenvolvido por intelectuais dos estudos feministas, decoloniais, subalternos, interseccionais, dos Estudos Culturais que convido a essa reflexão nesse capítulo utilizando-se de nomes presente no feminismo como Guacira Lopes Louro, Sueli

Carneiro, Jaqueline Gomes de Jesus, Joan Scott, Oyeronke Oyewumi, Judith Butler, Donna Haraway, bell hooks, Teresa de Lauretis, entre tantas outras e outros. Alguns e algumas dos estudos decoloniais, interseccionais, subalternos e Estudos Culturais como Lélia Gonzales, Luiz Rufino, Rita Segato, Maria Lugones, Aníbal Quijano, Gayatri Spivak, Patrícia Hill Collins, entre outras e outros.

Para além dessa discussão do gênero enquanto categoria, compreendemos também que este está diretamente envolto nas relações de poder que serve aos interesses da colonialidade. Nesse sentido refletir a partir do poder de Michel Foucault. Relações que determinam masculinidades e feminilidades possíveis à partir de corpos considerados pela sua anatomia genital e que, em certa medida, chegam até o território do terreiro.

Por fim e mais uma vez, compreendendo o conceito de escrevivência de Conceição Evaristo (2020) para contribuir à partir do local em que me encontro enquanto pesquisador, mas também interpelado por essa religião e por ser uma das identidades presente no conglomerado LGBTQI+ que nesse estudo se apresenta.

O gênero e as sexualidades que se expressam individualmente nas representações com as relações sociais também estão presentes dentro dos terreiros de candomblé. Nesse sentido proponho discutir a presença desses corpos e corpos especialmente da comunidade LGBTQI+ que esbarram muitas vezes – salvo raras exceções - na tradição como tecnologia de interdição para suas expressões e vivências que performam entre masculinidades, feminilidades ou ambas. Findando não apenas nessas expressões, mas também a própria cosmogonia originada a partir das divindades. Nesse sentido, como cambone proponho servir este percurso reflexivo que permeia por algumas esferas da religião que são atravessadas pelos gêneros e sexualidades.

Discussões sobre o gênero, sexo e sexualidade

*Peço-te prazer legítimo e o movimento preciso,
Tempo tempo tempo tempo, quando o tempo for propício...
Tempo tempo tempo tempo....*

Caetano Veloso, *Oração ao Tempo*

Com intuito de iniciar essa reflexão e utilizando da produção largamente difundida entre pessoas que pesquisam a categoria do gênero, Joan Scott (1995), historiadora norte-americana, em *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*, apresenta essa categoria enquanto uma construção social, mas não só, como um substituto de/para “mulheres” o que necessariamente aponta informações sobre/para os homens.

Em outras palavras o que Scott nos convida a examinar é que primeiro, o gênero enquanto construção social à partir de “uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado” ao considerar que construções próprias ao que se refere ao homem e a mulher. Nesse sentido ele (o gênero) “rejeita explicitamente as justificativas biológicas” nas quais a sociedade determina a posição binária da mulher enquanto subordinada já que estas têm filhos e do homem com seu privilégio através de sua força muscular. Em segundo lugar, a outra verificação de Scott, é posicionar o gênero enquanto substituto de “mulheres”, na qual justifica que enquanto relações que interagem, não existe uma forma de estudar as mulheres de forma separada dos homens, considerando “a experiência de um sexo, tem muito pouco ou nada a ver com o outro sexo” (SCOTT, 1995, p. 7).

A opção em trazer esse conceito de gênero a partir de Scott considero relevante no sentido de concordar com a autora da construção social do gênero, e que este não é o espelho de um sexo biológico determinado legalmente e constituído a partir do nascimento. As expressões de gênero, como veremos mais adiante, podem ser fluídas por exemplo, e não limitadas na binariedade do sexo biológico.

Contudo, esse entendimento da diferenciação entre sexo e gênero é uma concepção recente. O historiador Faramerz Dabhoiwala (2013) destaca que a construção das divisões compreendidas na binariedade atual ganharam uma rigidez após 1800 através do controle social do comportamento sexual. Mesmo com as ideias iluministas, houve uma manutenção de ideais do que era permissível e do impermissível relacionados ao sexo.

No século XVIII, o crescimento da liberdade sexual “natural” para homens heterossexuais de classe média e alta andava de mãos dadas com a interdição mais acentuada dos comportamentos definidos como “antinaturais” ou socialmente objetáveis. No século XIX, conforme os modos científicos de descrever a sexualidade foram investidos de uma autoridade recém-descoberta, eles também foram usados principalmente para defender a indesejabilidade da lascívia feminina, do comportamento homossexual, ou da licenciosidade sexual entre as classes mais baixas. Ideais semelhantes de “pureza social” foram centrais para o feminismo e outras ideologias progressistas até um momento bem avançado do século XX. Os modos de pensar modernos não

necessariamente levavam a uma liberdade maior, ou pelo menos não para todos. (DABHOIWALA, 2013, p. 546)

De acordo com o historiador, ao definir as práticas não naturais e objetáveis, pretendia se alcançar uma pureza social baseada no sexo biológico para justificar as práticas sociais. Com esse pano de fundo, foi através de uma fé religiosa e um conservadorismo social que esse discurso foi afirmado. Tal prática foi amplamente difundida tanto na Inglaterra como na América do Norte, através de suas colônias. Cristãos compreendiam que havia uma necessidade de um disciplinamento da moral e urgente regeneração.

Para Dabhoiwala, esta característica dominante sexual operou até os anos 1960 sob um contexto ocidental. A tal liberdade sexual atingiu inclusive o controle de natalidade, através de abstinência, limitantes sobre o ato sexual e pelo coito interrompido (Ibidem, 2013). O poder estabelecido através do controle no sentido de regular, controlar e melhorar através da força, foi percebido inclusive nas colônias, que tinha inclusive a necessidade da reprodução para a manutenção da força de trabalho. As colônias ainda necessitavam de uma intersecção também com a raça, conforme observamos por exemplo, no contexto brasileiro durante o período colonial.

O fato de “carregar” o sexo enquanto segredo que só pudesse ser dito em confissão teve grande contribuição para que os indivíduos não vivessem suas sexualidades da forma como a desejassem, efeito esse presente até os dias atuais em nossa sociedade, especialmente entre pessoas que seguem determinadas religiões às quais consideram alguns “comportamentos” tidos como anormais e condenáveis segundo os olhos da criação divina.

Portanto, o sexo biológico aceito na sociedade moderna se estabelecia sob o binarismo, entendido como forma necessária de controle e que se amparava na instituição religiosa e do parentesco através da família como efeito de atender os interesses capitalistas ali presente, a transmissão e bens, por exemplo. O gênero cumpria seu papel determinado na herança do sexo biológico, que traçava a partir de seu nascimento uma série de percursos pré-estabelecidos pelos discursos biologizantes (BENTO, 2006).

Apesar de existir aqueles e aquelas que não se enquadravam nas regras, o gênero não mais compreendido como sinônimo de sexo biológico, e entendido enquanto performance e imposto ao corpo sexuado, só vai ser compreendido dessa maneira nos finais do século XX, o que iniciaria outras reflexões e a sua desconstrução para uma melhor experiência pelos indivíduos.

Para a historiadora Margareth Rago em um de seus trabalhos, direciona que a convergência entre reflexões de filósofos da diferença, e a crítica feminista, propõe a discussão de novos conhecimentos, e a “desconstrução das sínteses, das unidades e das identidades ditas naturais, ao contrário da busca de totalização as multiplicidades” (RAGO, 1998, p. 5). A compreensão do gênero já dissociado exclusivamente do sexo e que era ligado para efeitos de limitação e interdição, enquanto categoria histórica e inerente ao ser enquanto seu produtor (Ibidem), começa ser entendido como comportamento.

A partir desse entendimento em que existe, portanto, uma estrutura binária que atende aos interesses de um sistema que regula, normatiza, corrige e pune aqueles que não se enquadram no padrão estabelecido, e que o gênero estaria associado ao comportamento do indivíduo, a filósofa estadunidense Judith Butler (2020) apresenta a categoria enquanto existente através da performatividade discursiva através dos corpos. Performances que podem estar de acordo ou não com o sexo biológico desse indivíduo, ou com ambos.

A filósofa, nos indica que esta “é produzida pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes”, segundo à qual as oposições entre masculino e feminino e seus atributos de macho e fêmea estão normatizadas de acordo com o desejo heterossexual. Complementa da seguinte maneira: “A matriz cultural por meio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam “existir”” (BUTLER, 2020, p. 44), conforme destaca também Dabhoiwala (2013) e Foucault (2013).

A partir dessa compreensão em que se regula os corpos e as corpos, as existências esperadas seriam do modelo homem com pênis e mulher com vagina atendendo os interesses da heteronorma. Butler defende que “não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é *performativamente* construída, pelas próprias “expressões” tidas como seus resultados” (Ibidem, p. 56). Essa construção se dá através da repetição. Uma repetição que se apresenta no discurso - de acordo com a cultura - e todas suas formas possíveis. Para Teresa de Lauretis (2019) o gênero apresenta uma necessidade de uma relação de pertencimento entre entidades as quais a representam, compreende, portanto, o gênero como uma relação.

Compreendendo o gênero enquanto relação entre entidades culturais ou mesmo enquanto performatividade exercida na repetição, há de se considerar quem não se encaixa nas caixas disponíveis no sistema binário heteronormativo. Portanto, aqueles ou aquelas que ousam

trilhar percursos fora da norma do gênero ou da sexualidade, subvertem através das estratégias de repetição mencionadas diante do padrão hegemônico.

Tais discursos que fundaram esse modelo de padrão hegemônico, são de bases judaico-cristãs bem elaboradas por Foucault, e por volta da década de 1960 começaram resultar nas problematizações e transgressões, especialmente pela lutas e conquistas feministas, nesse período histórico levantado por mulheres brancas de classe média, especialmente estadunidense e europeia, pelo direito ao divórcio devido o entendimento do casamento ainda relacionado a procriação, conforme demonstra Oliveira (2017). Tais avanços foram importantes, em que mais adiante, conforme destaca o autor em seu trabalho, vai abrir as possibilidades para as discussões e fundação das igrejas cristãs inclusivas para o público LGBTQIA+.

A discussão iniciada na seção direciona para a perspectiva ocidental sobre as questões de sexo, gênero e sexualidade, contudo há de observar que nem todas as sociedades existentes no mundo compartilhavam/compartilham da mesma compreensão ou mesmo de sexo/gênero como categoria, inclusive com impactos sociais devido a esses marcadores. Para ilustrar esse ponto, sugiro uma breve reflexão da pesquisadora nigeriana já citada nesse trabalho Oyeronke Oyewumi⁴⁹. A escolha dessa autora se dá principalmente por sua origem e pesquisa ser junto ao povo ioruba, pois como já observamos através do sincretismo, possui elementos de sua cultura também presente entre aqueles de seguem a cultura religiosa de origem bantu.

Em sua obra amplamente difundida *The invention of women* (1997) em várias partes do mundo, mas apenas em 2021 traduzida e lançada em língua portuguesa no Brasil – *A invenção das mulheres*, Oyewumi analisa o povo ioruba e os impactos da colonização. Dentre os principais apontadas pela pesquisadora encontra-se o gênero que não “existia” para aquele povo⁵⁰ – ou ao menos não era compreendido como categoria, para além de seus efeitos enquanto marcador dentro da sociedade iorubana.

⁴⁹ Por opção nesse trabalho utilizo a obra publicada em espanhol da autora *La invencion de las mujeres* (2017) por ter sido a que tive contato durante o período de estudo do mestrado já que não tínhamos até o momento a obra recém-lançada em língua portuguesa.

⁵⁰ O caso sobre os iorubás nesse trabalho não é único e nem exclusivo, existem outras realidades que se assimilam com essa pré-colonial. A pesquisadora de gênero em África, Bernedette Muthien observa em seu texto o povo Khoe-San possuíam gêneros e sexualidades fluídas e não binárias e estáticas. Em seu trabalho, ainda relata outros casos de populações indígenas mais antigas do mundo que também possuíam essa fluidez, em certa medida. Ver mais sobre a autora na bibliografia em MUTHIEN (2020). Em *Nem ao centro nem à margem*, Megg Rayara Gomes de Oliveira (2020) também chama atenção para o caso dos berdaches, etnia navajo dos Estados Unidos, além de outros casos de diferentes localidades.

A partir do contato com o colonizador britânico no século 19, provocou segundo a autora, uma reestruturação e geração de tradições através das invenções de categorias sociais de homens e mulheres predominando a ação masculina e ausência feminina. Assim descreve

Desde el periodo colonial, la historia Yorùbá ha sido reestructurada através de un proceso de invención y engeneramiento de las tradiciones. Se inventaron las categorías sociales de hombres y mujeres y la historia apareció como el predominio de los actores masculinos. Los actores femeninos están prácticamente ausentes [...] (Ibidem, p. 153).

Alguns pontos chave da obra de Oyewumi se destacam e auxilia na compreensão do gênero na Iorubalândia e a consequente “invenção” das mulheres naquela região. A primeira delas é quanto a constituição social das pessoas até o século XIX, não havendo diferenças por questões físicas/anatômicas nessa constituição, mas o que faria a diferença era as relações sociais em si. Em seus termos

En el mundo Yorùbá, particularmente en la cultura Òyó, anterior al siglo diecinueve, la sociedad se concibió constituida por personas relacionadas entre sí. Esto es, el “carácter físico” de la masculinidad o la femineidad no tenía precedentes sociales y por eso no constituían categorías sociales (OYEWUMI, 2017, p. 56).

A autora ressalta ainda que na concepção Iorubá havia o reconhecimento as diferenças fisiológicas, no entanto não projetavam, a partir delas, uma hierarquia nem categorias sociais. O anseio pela tradução e significar as coisas pelo ocidente sobre outras culturas definiu *okùnrin* e *obìnrin* como machos e fêmeas. Contudo os sufixos *-rin* remetiam a humanidade e *okùn-* e *obìn-* as partes anatômicas e fisiológicas, não a compreensão categórica e social construída pelo ocidente.

Oyewumi vai ainda pontuar que a *senioridade*⁵¹ (Ibidem, p. 20) sobretudo, seria um desses fatores que posicionavam indivíduos hierarquicamente na sociedade.

⁵¹ A senioridade não está diretamente ligada a idade a partir do nascimento do indivíduo, mas sim a partir de sua imersão em determinado grupo/cultura/crença religiosa – assim como ocorre no candomblé. Dessa maneira, uma pessoa mais jovem de nascimento pode ocupar um espaço social de destaque frente a outra pessoa de mais idade de nascimento devido ao tempo que se encontra como pertencente a determinado grupo/cultura/crença religiosa a partir do entendimento ioruba.

Outro aspecto considerado pela pesquisadora foi o campo da linguagem onde destaca que na língua Iorubá não havia especificidade de gênero que caracterizassem diferenças sexuais. Assegura ainda que essa inexistência de pronomes reforçava que a categoria do gênero não formava as bases sociais daquele povo, mas sim, como visto acima, a senioridade. Em suas análises, a autora apresenta alguns exemplos de como a língua local sofreu os impactos da colonização através de exemplos como senhor e senhora, irmão e irmã, esposas, entre outros, ao considerar que os pronomes da linguagem entre os Iorubás eram neutros⁵², e a partir desse processo de hibridização entre as culturas não apenas os termos foram ressignificados em sua tradução para o inglês, mas seu próprio sentido com possibilidades de agravo recaindo em possíveis sexismos.

Os impactos conferidos ora provocados pelo contato entre colonizador e colonizado estão para além de uma submissão de localização pontual histórica. A colonialidade, segundo Quijano, é uma das formas do poder capitalista que se apoia através de uma imposição classificatória⁵³ da raça/etnia operando “em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal” (QUIJANO, 2009, p. 73). Esse conceito de colonialidade que segundo o autor originou-se na América e globalizou a partir dela, pode ser utilizado para pensar a experiência do povo Iorubá e as questões de gênero observadas por Oyewumi.

Desse modo, Mbembe já alertava para o fato de mesmo após as independências em países de África, as marcas do poder e da dominação permanecem vivas em vários planos materiais ou subjetivos - como pontuou Quijano – como os símbolos representados através de estátuas. Nesse sentido a submissão “vai também inscrever-se na rotina de todos os dias e nas estruturas do inconsciente” (MBEMBE, 2014, p. 218).

Os impactos da colonização sobre a sociedade Iorubá, aqui utilizada como um exemplo dessa prática de dominação, atingiram diretamente as relações de gênero que até aquele momento não eram compreendidas como mecanismos de hierarquização ou condutas sociais. Desse modo é preciso considerar toda essa transformação histórica ao analisar e tentar compreender o gênero não só enquanto categoria, mas também e fundamentalmente quando

⁵² “Los pronombres Yorùbá son neutrales al género. Por lo tanto, al usarlos no se corre el riesgo del sexismo involuntario como ocurre con los pronombres en inglés”, aponta o nativista sobre a cultura africana Oyekan Owomoyela, referenciado pela autora (OYEWUMI, 2017, p.269).

⁵³ De acordo com Achile Mbembe em *Crítica da razão negra* explica a categoria raça enquanto ficção útil a qual serve para ocultar ou servir de cortina para outras questões – conflitos – como a luta de classes ou de sexo. Dessa maneira, o mito de superioridade racial utilizado pelo “hemisfério ocidental” se posicionava enquanto centro do globo, da razão, da vida e da verdade (MBEMBE, 2014, p. 27).

pensamos no candomblé enquanto uma religião brasileira, mas que possui toda uma história de concepção originada a partir dos corpos e corpos de África em diáspora. E nessa mesma esteira, esforçar uma compreensão da presença nos postos de lideranças dentro dessas casas religiosas majoritariamente pelo ser feminino e masculino, sendo muitos desses de sexualidades que divergem da hegemonia heterossexual.

O caso em específico apontado pela pesquisadora nigeriana nos revela outras possibilidades de compreender o gênero no mundo para além das concepções ocidentais e tão bem perpetuadas através da ligação entre sexo biológico e gênero pelo patriarcado disseminado através do colonialismo europeu. Compreensão essa já superada por muitas e muitos intelectuais, especialmente dos estudos feministas, decoloniais e dos Estudos Culturais – mas não só - por exemplo, que navegam ainda contra uma forte maré acadêmica que possui seus alicerces nos cânones do pensamento ocidental.

Divindades, gênero e sociedade – outras possibilidades para além do ocidente

*Na terra dos orixás, o amor se dividia
Entre um deus que era de paz
E outro deus que combatia
Como a luta só termina quando existe um vencedor
Yansã virou rainha da coroa de Xangô*

Romildo e Toninho, *A deusa dos orixás*

De acordo com as contribuições de gênero no contexto Iorubá analisado por Oyewumi, ou seja, por questões sociais que não se impactavam na hierarquização social dentro dos territórios da Iorubalândia, surgiu a indagação sobre como se daria as questões de gênero e sexualidade dentre as divindades? Existe um panteão no qual ocorre uma classificação de acordo com o gênero dentre eles, pelos quais proponho uma reflexão sobre o que já foi elaborado sobre a temática e algumas considerações.

Antes de iniciar propriamente esse tema, é oportuno ressaltar que a presente pesquisa tem como campo de estudo um terreiro de candomblé de nação Angola, portanto com divindades nomeados de inquisis – conforme já desenvolvido nesse trabalho –, e de acordo

com o sincretismo que ocorreu/ocorre não apenas com santos do catolicismo, mas também entre nações – através das divindades, nesse caso. Dessa maneira e assim justificado, opto em analisar as divindades a partir dos orixás, que de acordo com sua mitologia tiveram vidas humanas em terra – ayê - e representam as forças da natureza, enquanto inquises são energias oriundas das forças da natureza, apenas. Nesse sentido, por mais que se refiram em Angola a divindades ligadas a forças da natureza e em Ketu para personificações humanas ligadas a forças da natureza, devido ao sincretismo existente, a presença da crença nas divindades angoleiras, também pode ser remetida/compreendida na crença aos orixás do culto nagô em vários aspectos.

Segundo as tradições que se valem da mitologia disseminada via tradição oral e via pesquisa realizada, as possibilidades de gênero estariam divididas em pelo menos três entre as divindades. Seriam, portanto, masculinos nomeados de aborós e as femininas como yabás. O terceiro, para além da possibilidade entre aborós e iabás ocorre com os metás-metás – ou apenas metá. No que diz respeito aos metás, o pesquisador antropólogo Luis Felipe Rios assim analisa e define:

O que vai caracterizar os orixás metás, não é, como se poderia pensar, a homossexualidade. Os mitos contam que muitos deuses aborós ou iabás tiveram relações sexuais com orixás do mesmo sexo. Ser metá tem a ver com o fato de o deus hibridizar características sociais diferentes, dentre elas (mas não só) as de gênero. Assim, os metás transformam-se de, e/ou são a um só tempo, animal-humano (Logun e Oxumaré; vegetal-humano (Ossaim); pênis-vagina (Oxumaré); iabá-aboró (Logun e Oxumaré); fenômeno natural-animal (Oxumaré); peixe-mamífero (Logun) etc. (RIOS, 2011, p. 217).

As formulações de Rios pontuam os processos de hibridação, ou seja, algo novo que transita entre um e outro espaço criando nesse sentido esse “novo”, que não se limita apenas a um campo conforme sua análise acima. As performances de gênero compreendidas socialmente na atualidade, contribuem para que o atual entendimento de *entre-lugar* seja atribuído nessa lógica. Contudo a pesquisadora em educação Denise Botelho e a antropóloga Hulda Helena Coraciara Stadler ressalvam que

Geralmente, o Orixá cujo gênero varia de masculino para feminino de tempos em tempos, [...] cabe ressaltar que alguns seguimentos em especial aqueles relacionados ao candomblé ketu não considera que orixás como Oxumaré e Logun Edé possam assumir aspectos femininos e masculinos, entende-se que os orixás possam agregar ícones femininos, mas sem alterar o seu condicionante masculino (BOTELHO; STADLER, 2012, p. 175).

As concepções de gênero portanto poderiam então estar, em certa medida, definidas em no máximo (ou pelo menos) três, conforme os estudiosos e estudiosas, quais seriam iabás, aborós e metás. Para o povo-do-santo é comum compreender aqueles que são tidos como principais nos cultos e defini-los conforme um gênero. Ainda para essa comunidade, ocorre que alguns de seus membros costumam levantar outros comentários, devidos aos itans, que tratam da sexualidade dos orixás e revelam alguns mitos acerca do que se é transmitido.

Consideremos, portanto, o conhecimento de terreiro que assim comumente são classificados entre os aborós estariam os orixás Exu, Ogum, Xangô, Oxossi, Obaluaê e Oxalá. Entre as iabás Iansã, Oxum, Obá, Nanã e Iemanjá. Por fim Logun Edé, Oxumaré e Ossain entre os metás. A antropóloga Rita Laura Segato (2020) em *Santos y Daimones: el politeísmo brasileño y la tradición arquetipal* ao realizar sua pesquisa etnográfica fez uma classificação um pouco diferente, colocando como “santos homens” Orixalá (o pai, podendo ser também Oxalá e Obatalá), Ogum (primogênito) e Xangô (filho menor), e “santos mulheres” Iemanjá (mãe), Iansã (mulher de Xangô) e Oxum (filha menor). Outros santos segundo Segato desempenham papel de *ajuntó*⁵⁴ e assim os classificou: Oxóssi, Obaluaê como masculinos e Oxumaré e Obá como femininos. Por fim a autora acrescenta aqueles que não estão entre os que poderiam estar no *ajuntó* que são Exu, Orunmilá, Ibeji e Nanã, sendo apenas a última feminina e demais masculinos (SEGATO, 2020, p. 290-291).

Ademais, não é apenas o gênero que nos convida a uma reflexão acerca das experiências dos orixás reveladas através dos itans, mas também da sexualidade. Como já mencionado anteriormente as relações sexuais entre os orixás eram uma prática comum, afinal teriam vivido dentre humanos. Para sua pesquisa sobre *Identidades trans em candomblés*, Claudenilson da Silva Dias aponta que “Vários itans remontam as vivências sexuais dos Orixás”, colocando Iansã como detentora dos itans mais conhecidos e “...que traduzem Oya-Iansã como aquela mulher que teve apetite sexual voraz e tomou para si quase todos os orixás masculinos” (DIAS, 2020, p.83). Para além das relações existentes entre Iansã com outros orixás, haveria ocorrido algum caso também com Oxum, esta última que lhe encantou (SEGATO, 2020).

Diante desse último episódio, Dias (2020) questiona um possível ato de lesbianidade de acordo com nossa compreensão contemporânea, já que se deu através de um momento de

⁵⁴ Termo utilizado para definir alguma divindade secundária para o iniciado. “O termo remete ao fongbé to, “pai”, com provável interferência do português “junto”” (LOPES, 2011, p. 70).

intimidade entre mulheres, porém que não poderíamos assim definir devido a construção da lesbianidade enquanto marcador ao qual entendemos e datada do século XX.

Mesmo com a divisão organizada por Segato e já abordada, ainda existem outras questões sobre as masculinidades e feminilidades a serem consideradas dentre a cosmogonia dos orixás. Ressalto por exemplo a própria divindade Iansã que ocupa o espaço destinada às iabás, porém poderíamos considerar como a que mais performa no masculino dentre as demais, exatamente pelo seu perfil impetuoso e guerreiro, e Oxum a essência da feminilidade – inclusive essência criticada por Carla Akotirene, anteriormente; do mesmo modo Oxalá que estaria ao lado dos aborós, por sua calma, piedade e paciência, o mais feminino entre estes – inclusive dentro dos rituais é o único orixá aboró que usa *saia* e que possui cobertura no rosto como as iabás –; Ogum seria a essência e plenitude da masculinidade. Dentre os metá figurariam Logun Edé como um menino afeminado e que brinca com os gêneros; Oxumaré que ao trocar de sexo e gênero com o tempo se posicionaria enquanto transexual e por fim Ossain como o “homem-folha, homossexual masculinizado” (RIOS, 2011, p. 218-219; DIAS, 2020; SEGATO, 2020).

O que mais chama atenção dentre essas “identidades”, que poderíamos denominar como performances de gênero e de sexualidades e como a compreendemos atualmente, é no que diz respeito aos metás, que mesmo nas narrativas mitológicas são discriminados. Permito-me compartilhar o itan que mesmo demasiado longo, elucida as principais divindades até aqui mencionadas.

Oxum, por não ter podido criar o seu filho, amaldiçoou as primeiras crianças que nasceram depois dele. Nanã estava grávida e deu a luz a três filhos “bizarros”: Bessém (seis meses cobra, seis meses arco-íris, seis meses macho, seis meses fêmea), Ossain (metade homem, metade folha) e Omolú (leproso). Vendo aquilo, Nanã se enfureceu; de algum modo se vingaria de Oxum. Além disso, Nanã percebeu que Ossain não era chegado às mulheres. Por conta disso, ela ficou revoltada: passou a acreditar que todos os homens teriam a possibilidade de ter relações sexuais com outros homens. Passou a odiar a todos eles. Sabendo que Logun era filho de Oxum, ela passou a observá-lo. Percebeu que ele tinha um jeito muito delicado, que queria ajudar a todos, não tinha o jeito aboró de se comportar, ou seja, não era impulsivo, agressivo e rude. Nanã então o amaldiçoou: passou a chamá-lo de Logun, algo que seria o equivalente aos termos pejorativos usados para categorizar os homens que transam com outros homens, como veado, frango ou bicha. Nanã soltou vários feitiços sobre a família de Logun. Fez Oxossi se apaixonar por Ossain só para provar que ele não era homem de verdade; colocou vários homens nos caminhos de Oxum para provar que ela não era mulher de confiança; jogou um feitiço sobre os olhos de Logun Edé para que ele enxergasse apenas os homens, depois inverteu o feitiço e ele passou a andar apenas com as mulheres. A questão é que, vivendo só com os homens, ele perdeu o interesse pelas mulheres. Gostava de estar com elas, vestir-se como elas, mas não as desejava sexualmente (RIOS, 2011, p. 2017-2018).

Complementando o itan acima, durante a entrevista realizada com a mametu Maza, cita uma passagem da vida de Ossain em que se relaciona com Oxóssi, assim ela relata

[...] teve itans de Oxóssi ir para as matas e ele ser encantado por Katende, Ossain, e aí eles tiveram relacionamento por muito tempo, até que Iemanjá mandou Ogum procurar o filho, e viu Oxóssi lá [...] ele tinha também relações amorosas com Oxum, com Iansã, entendeu? Então pelo itan, eles falam que ele foi encantado, que Ossain encantou para que ele pudesse ter esse relacionamento amoroso com Oxóssi (MÃE MAZA, outubro de 2021).

Destacando o caso de Logun-Edé, primeiramente, a divindade é entendida enquanto do sexo masculino, possuindo seu trato como masculino. Entretanto, Logun é conhecido como a metade de tudo. Seria, portanto, biologicamente macho, porém afeminado. E isso é natural da divindade, é parte de sua natureza, justamente por possuir a metade de tudo. Compreende-se que Logun não é metade homem e metade mulher, ao mesmo tempo, mas que possui sua biologia masculina, mas com performances afeminadas. Nesse caso, o gênero não é uma tensão. Para Rios (2011), um de seus entrevistados, filhos desta divindade, aponta que seu orixá não é afeminado, pois vêm das terras de seu pai, Oxossi. O autor então chama atenção para as “qualidades” existentes entre as divindades, em que determinado, ou determinado orixá, possuem características diferentes conforme sua qualidade. Cita Oxum, por exemplo, para demonstrar que dentre alguns agrupamentos (Karê, Ijimum, Opará, entre outras), algumas podem possuir mais performances femininas e outras compreendidas como masculinas.

O caso do orixá Logun-Edé, portanto, não sofre interdito por ser homem – na compreensão atual do termo – que pode (ou não) transitar por performances femininas. Que não é necessariamente o caso dos outros dois casos mencionados Oxumaré e Ossain. Oxumaré pode, ou não, possuir as duas anatomias de órgãos sexuais. Num contexto atual, portanto, não seria necessariamente a compreensão de pessoa transexual, mas o entendimento que se existe como pessoa intersexo, a depender do *itan*. Para o caso de Ossain, o entendimento que assim como Logun-Edé, também é definido enquanto masculino, homem, porém numa performance de afetos existente – na compreensão atual – como um gay masculinizado. Observa-se ainda sob esse prisma, que a sensibilidade do candomblé sobre diversas compreensões/possibilidades de gênero e sexualidade representadas através dos orixás e de suas qualidades. O acolhimento existente no candomblé às variadas pessoas, independente de seus marcadores sociais, estão, em certa medida, representados nas divindades.

Retornando ao itan apresentado por Rios, e outros que contribuem com partes dessa narrativa como Segato (2020) e Reginaldo Prandi (2001), e que desvenda todo um contexto problemático que envolveu os orixás, por assim dizer, seria o fato que inaugurou os metás, se deu por um conflito entre as próprias divindades, que ao analisar com cuidado subentende-se que existia apenas um sistema binário tanto para as performances de gênero quanto para as experiências de sexualidade. De acordo com a transcrição acima, ter um relacionamento com o outro do mesmo sexo ou transitar entre os sexos e as masculinidades e feminilidades seriam, portanto, motor de desonra já que foram enquadrados enquanto maldições “lançadas” sobre determinadas divindades.

Quando se lança o foco sob as divindades do panteão da mitologia africana, mais precisamente dentre os Iorubás, o orixá Exu, sozinho, já seria digno de um dedicado trabalho à parte, dada sua complexidade como ocorreu num ensaio de 2021 nomeado *Gênero e a sociedade Yorubá: reflexões contra-hegemônicas através de Exu*. Nesse trabalho levanto alguns aspectos da divindade que mais chama atenção dentre as demais, especialmente para não praticantes, também a neopentecostais que lhe institui uma culpa praticamente por todas as mazelas da humanidade. Exu é uma figura fálica, dentro dos terreiros, mas esse símbolo que se encontra ao lado de sua imagem representa a fertilidade, e não o cunho sexual pejorativamente reverberado por olhares e análises menos cuidadosas. O que chama mais atenção e nos interessa em particular é a possibilidade da divindade ser o masculino e o feminino ao mesmo tempo. Até aqui nada de novidadeiro já que poderia então estar entre os metás – que não é o caso -, a diferença de Exu é por ser considerado aboró e mesmo assim – por suas características envoltas pela *traquinagem* – transita a seu gosto e vontade para qualquer lado, afinal Exu é também a dualidade, para além de mensageiro, dono da rua, senhor da comunicação (MATOS, 2021).

Importante salientar que dentro dos candomblés as casas possuem um ditado muito comum que se diz da seguinte maneira: - *Cada casa mexe a sua panela como sabe ou como quer!* Trago esse ditado para reforçar que o conhecimento dentro da religião é passado *dos mais velhos para os mais novos*, e esses *mais velhos* aprenderam com os *seus mais velhos*. Essa tradição oral nem sempre é exatamente igual de uma casa para outra. Conforme já exposto, não existe um livro sagrado com todos os ritos litúrgicos e históricos da religião, portanto o que analisamos aqui são pesquisas realizadas em casas diferentes e que podem, em certa medida, variar em algum aspecto conforme o lugar.

Dito isso, quero voltar a lente para as considerações de Oyewumi. Parte da discussão elaborada até aqui é de certa forma questionada pela autora na sua obra quando analisa as

transformações que a colonização trouxe para o povo Iorubá, inclusive nesse caso, para uma reestruturação/reelaboração dos mitos e classificação a partir desse processo.

A chegada do colonizador não apenas com seus interesses capitalistas, traziam sobretudo conceitos, crenças religiosas e modos de ser/viver baseadas no cristianismo e por efeito, no patriarcado que aos poucos foi ganhando adeptos no território. A colonização se dá em vários processos e nesse sentido a autora chama atenção para uma “produção de uma nova elite” (OYEWUMI, 2017, p. 234) a qual funcionaria enquanto facilitadora da colonização para um despertar do nacionalismo cultural. Assim, ela demonstra que através dos teólogos e clérigos do cristianismo houve uma reinterpretação androcêntrica do sistema religioso Iorubá. O efeito dessa introdução foi uma forma de cristianização de parte da sociedade e consequentemente as (re)interpretações de gênero na esfera religiosa.

No contexto tradicional religioso não havia a compreensão de distinções sexuais de maneira que interferissem numa hierarquização social, e esta se baseava basicamente em três fundações aponta Oyewumi: Deus supremo, divindades enquanto orixás e ancestrais (Segato, 2003). Assim, Olòdùmare – Deus Supremo – não possuía identidade de gênero e ainda questiona sua percepção enquanto humano antes da chegada do cristianismo e do islã ao território Iorubá. Em segundo, os orixás eram mensageiros entre o Deus supremo e a humanidade, e também de maior veneração nesse contexto. Não havia distinção de sexo/gênero apesar de haver orixás *anamachos* e *anafêmeas*. Considerando o seguinte exemplo:

[...] tanto a Sàngó (dios del trueno) y Oya (diosa del río) se les conocía por su rabia. Sería imposible que un censo de *òrìsà* determinase su distribución por sexo ya que se desconoce el número total de *òrìsà* porque continúa expandiéndose. Además, *òrìsà* no se pensaron en términos de género; a algunos se les reconoció como machos en ciertas localidades y como hembras en otras. (Ibidem, p. 234).

Num último pilar, os ancestrais, os seus cultos integravam a linhagem identificados no baile de máscaras Egúngún, culto de devoção aos ancestrais. O sacerdócio no mundo humano era aberto tanto para machos ou fêmeas, o que indicava a quem veneraria determinado orixá, seria sua cidade de origem e o pertencimento a determinada linhagem.

Não existe dúvidas que a sociedade Iorubá não determinou, ou articulou, o gênero como uma categoria para seus modos de vida num contexto civil, do mesmo modo os papéis dos

orixás, dos sacerdotes e sacerdotisas, de ancestrais, não se condicionavam, portanto, atrelados a categoria gênero (Ibidem).

Essa afirmação pode também ser observada nas pesquisas da mesma autora em outro trabalho seu ao analisar a *re*-interpretação de *Ìyá*, *Ìyàmi* e *àjé* e suas consequências. Nessa pesquisa a filósofa nigeriana percorre algumas publicações de autores da religião Iorubá e constata a interferência do período colonial cristão nos discursos deles, o que possui como efeito uma demonização e subcategorização do sexo feminino, ou da mulher, de acordo com essa nova interpretação. A autora discorre em páginas desconstruindo ideias e discursos que não seriam possíveis na tradição Iorubá pré-colonial, traz como centro de seu estudo as questões de gênero – como já elaborado nesse trabalho que não possuíam significância no contexto Iorubá como no ocidente – ao analisar como tais autores *re*-interpretaram *Ìyá*, *Ìyàmi* e *àjé*, sendo – segundo sua análise – fortemente influenciados pela percepção dos missionários cristãos que chegaram ao território Iorubá no período colonial. A autora alerta para o fato de tais missionários perceberem a transmissão dos conhecimentos através das histórias repassadas pela oralidade, que ao utilizar-se de novos convertidos como uma “...oportunidade para pejar e demonizar uma categoria que os missionários cristãos e seus convertidos acharam objetável, tendo assimilado a compreensão ocidental do poder feminino como mal em sua episteme genereficada” (OYEWUMI, 2016, p. 37).

Dessa maneira, analisa que *Ìyá* além de possuir uma forma não tanto mais espiritual em seu papel de ligação com sua prole⁵⁵, mas genereficada e de importância inferior, que se contradiz com a tradição pré-colonial. De mesmo modo, ocorre com as *Ìyàmi* numa reinterpretação do conhecimento eurocentrado se posicionando enquanto bruxas, o que não representava a compreensão iorubana na pré-colônia. Por fim, observo como Oyewumi analisa o *àjé* e de acordo com as reinterpretações trouxeram um significado tanto de impureza para algo que inclusive é sagrado para os Iorubás, o sangue. Não tenho como não remeter a obra já mencionada nesse trabalho de Mary Douglas sobre a higienização e pureza a partir do sangue menstrual que só ratifica as conclusões de Oyewumi para o contexto daquela região em África.

Para além das três considerações que pontuei acima nessa elaboração de Oyewumi, considero alguns outros aspectos dignos – a interpretação de *Odúdúa* e *iyàwó*, por exemplo -

⁵⁵ Utilizo este termo para me referir de alguma forma a criança, pois segundo a mesma autora em *Conceituando o gênero: os fundamentos feministas e o desafio das epistemologias africanas*, na tradução para omo a que melhor se adequa seria prole, já que não existe palavra que denote especificamente, ou individualmente, menino e menina numa primeira instância (Oyewumi, 2004).

de reflexão dentro das questões religiosas que se posicionam e se afirmam enquanto mais tradicionais e fieis a cosmogonia dos ritos, o que reafirma uma necessidade dos debates sobre as interpretações e compreensão de gênero não só fora, mas dentro dos terreiros, considerando que este é um complexo ritualístico que reverbera para a sociedade e também seu inverso.

Ao posicionar a lente para a perspectiva bantu, quando as divindades não são consideradas como humanos que já estiveram em terra como é o caso dos orixás, o debate poderia ainda ser mais complexo, já que essas divindades – inqúises bantu – são as representações da natureza em seu estado natural pura e simplesmente. Como dito anteriormente, a perspectiva através dos orixás aqui, ocorreu pelo sincretismo que envolvem as nações, mesmo com suas peculiaridades, muitos aspectos delas se cruzam – mas não as igualam. Essa abordagem, mesmo que pela perspectiva Iorubá – e pensando o sincretismo existente – é necessária já que por mais que inqúises não tenham possuído a experiência humana terrena, sua manifestação nas experiências de terreiro entre os seus obedecem a uma série de liturgias e se baseiam em várias tradições que generificam tais deidades.

Mesmo com uma proposta para levantar o debate acerca do gênero e as divindades que circundam as crenças nos candomblés, após as considerações de Oyewumi no contexto Iorubá, e não distante dessas análises, Lugones ao trazer seu pensamento sobre a América Latina, contribui ao verificar que os impactos da herança colonial consolidados atingem não apenas a sociedade e suas relações sociais, mas o campo religioso. A socióloga argentina Maria Lugones (2020) atenta para a construção hegemônica do gênero e das relações com significado moderno de “homem” e “mulher”, heterossexual patriarcal e racializado da produção e digno da autoridade, parte já bem analisado na pesquisa Oyewumi. Observa-se nesse sentido um forte levante, especialmente de mulheres negras, no sentido de desconstruir essa europeização e a colonialidade – de poder, de saber, de gênero - que atingiu muito das crenças nas religiões afro-brasileiras. Carla Akotirene⁵⁶, doutora em Estudos Feministas critica a “perspectiva propagada pelo olhar branco-etnográfico e masculinista de Pierre Verger” ao mencionar Oxum por exemplo, e afirma que “Para as epistemologias africanas e diaspóricas, o macho não é regra” (AKOTIRENE, 2019).

⁵⁶ O artigo de opinião mencionado *Osun é fundamento epistemológico: um diálogo com Oyèronké Oyèwúmi*, por Carla Akotirene para a revista eletrônica Carta Capital realizado em 21/10/2019. Pode ser acesso na íntegra através do link <<https://www.cartacapital.com.br/opiniao/osun-e-fundamento-epistemologico-um-dialogo-com-oyeronke-oyewumi/>>. Acesso em 16/07/2021.

Ao considerar as discussões históricas e contra-hegemônicas de Oyewumi sobre o processo de colonização do povo Iorubá, e nesse caso, a interferência religiosa e consequentemente social que gerou, não compreendemos que a perspectiva e olhar de etnógrafos, como Verger, tenham sido o catalizador das questões de gênero em terras brasileiras. Apesar de reconhecer, em certa medida, alguma contribuição dessa ordem. Há de se considerar, que o processo colonizador em territórios africanos, como o Iorubá, e o processo de escravização do povo negro, necessitou uma (re)organização na diáspora, que de acordo com as influências brancas, cristãs, masculinistas, europeias, tanto em África quanto em território brasileiro, foi necessária essa adequação, até mesmo para que houvesse a resistência desse povo. Ressalta-se ainda que, o candomblé, mesmo com suas origens sejam de territórios de África, é uma religião brasileira, fruto desse processo escravocrata e colonial, e que as interferências não estão cristalizadas no tempo. Portanto, a construção de uma cosmogonia do candomblé no Brasil – como em Cuba e outros países caribenhos –, devemos destacar os aspectos históricos da colonização, e que este fruto – o candomblé – enquanto nova religião, teve que se adaptar – naquele tempo – para que pudesse ser de fato a resistência.

Apesar de finalizar essa discussão nessa seção, o campo de estudos a respeito das divindades dos candomblés em si só já mereceria um trabalho bem mais amplo, com todos os atravessamentos que historicamente foram submetidos. Como observado através das questões a serem levantadas, pesquisadas e analisadas, são variadas, e cada qual possui uma necessidade de melhor elaboração. Como a proposta foi a de um sobrevoo na seção sobre esse tema, acredito ter demonstrado sua importância bem como a contribuição para o todo dessa análise.

Identidades possíveis

*Bem pertinho da entrada do gueto
Um terreiro de Angola e Ketu
Mãe maiamba que comanda o centro
Dona Oxum dançando Oxóssi no tempo*

Carlinhos Brown, *Dandalunda*

A psicóloga e antropóloga Patrícia Birman assim observa em um de seus trabalhos “...há para um número razoável de pessoas, tanto leigas quanto religiosas, a crença de que o

candomblé “tem muita bicha”” mais adiante ela vai assim dizer “... não se vê no candomblé algo que intrinsecamente conduza ao homossexualismo” (BIRMAN, 1985, p. 4).

Anterior a Birman, a antropóloga estadunidense Ruth Landes em sua obra amplamente disseminada não apenas no meio religioso de seus praticantes, como também entre aqueles e aquelas que se dedicavam aos estudos feministas e de sexualidades, além dos leigos em qualquer uma dessas esferas, assim comentou ao constatar a presença de homossexuais passivos nos cultos de candomblé na Bahia “[...] é esta classe que hoje dá líderes aos cultos predominantes (candomblés) da Bahia”, anteriormente ela comenta ainda o interesse da psicologia sobre o mesmo grupo, ou classe - em seus termos -, “[...] demonstrar o modo pelo qual um grupo proscrito fez nova adaptação, tirando vantagem das novas circunstâncias” (LANDES, 2002 [1947], p. 319-320).

Não é assunto novidadeiro a presença das sexualidades dissidentes dentro dos candomblés da Bahia e do Brasil de maneira geral. O assunto já foi, como vimos acima, objeto de pesquisa, talvez pelas raízes euro-norte-americanas cristãs centradas que nossa sociedade foi moldada isso tenha gerado “estranheza” quando se pensa em cultos religiosos – mesmo que de religiões subalternizadas – ao perceber tais sexualidades ocupando espaços de liderança e ao mesmo tempo performando (parte de) suas identidades/sexualidades.

Como uma das primeiras a investir nas pesquisas sobre os povos negros no Brasil e na religião do candomblé, Ruth Landes não se furtou a observar a presença de homossexuais nos terreiros, mesmo considerando sua pesquisa ocorrida há quase um século atrás (década de 1930) e o contexto de seu tempo influenciada por valores morais e patologizantes, ainda sim é perceptível algumas passagens com um julgo dessas presenças, como o próprio trecho mencionado acima, entre outros como por exemplo onde a mesma aponta para os homossexuais que assumiram o papel de “mães” (Ibid. p. 331). Algumas décadas depois Birman também faz um trabalho sobre tais presenças no terreiro intitulado *Identidade Social e homossexualismo no Candomblé* que analisa tais presenças nos terreiros, relação com os santos – orixás – entre outros aspectos da relação e que refutava as considerações de sua anterior.

Apesar do assunto não ser novo, continua atual ao percebermos um levante dos estudos de gênero, feministas, LGBTI+, *queer*, decoloniais, subalternos, interseccionais, Estudos Culturais, entre outros, sobre as identidades contemporâneas, que renovam o tema e o debate da necessidade – ou não – de se encaixar nas identidades possíveis e também nas *im*-possíveis, como campo de luta, resistência, adquirindo principalmente seu cunho político.

Além disso falamos do espaço do terreiro, que comumente reverberam esse espaço-território enquanto acolhedor para todas as pessoas, não distinguindo qualquer categoria que os indivíduos carreguem consigo, sejam elas de classe, raça, gênero. No entanto, na mesma frequência que se reverbera esse espaço como de acolhimento, também a tradição é invocada para se colocar como interditos dentro das práticas religiosas que são bem genereficadas no formato em que a religião adquiriu no Brasil, salvo exceções.

O movimento LGBTI+ assim como indivíduos para além desse movimento, encontrou desde toda história contada no Brasil resistência a suas existências dado o país contraditório que se intitula como diverso, ser um dos que mais mata essa população no mundo. Movimento e individualidades que atravessaram grandes momentos dentro de sua história de resistência – período da ditadura militar (Trevisan, 2018; Quinalha, 2018; Vieira, Fraccarolli, 2018), do surto de HIV/AIDS (Facchini, 2002; Trevisan, 2018; Caetano, Nascimento, Rodrigues, 2018), dos fundamentalismos religiosos principalmente cristãos (Jesus, 2018) – encontra ecos atualmente numa sociedade que se polariza cada vez mais incitada por discursos neoliberais, conservadores, extremistas e em especial por parte de fundamentalistas do campo religioso cristão neo-pentecostal e carismático, mas não só.

O preconceito às identidades tidas como não-hegemônicas, subalternas, marginalizadas, abjetas, é presente nas experiências desses indivíduos. Mesmo com alguns avanços conquistados pelo movimento, como a união⁵⁷ civil entre pessoas do mesmo sexo desde 2011, existem algumas identidades que compõe o conglomerado da sigla que possuem certa passabilidade⁵⁸ em meio a sociedade hetero-cis-normativa – conceito pensado para as pessoas que pele menos escura que as retintas, os autoidentificados como pardos por exemplo, que por esse motivo possuem certa passabilidade em meio aos benefícios⁵⁹ da branquitude, ou, sofrem

⁵⁷ A união civil entre pessoas do mesmo sexo foi declarada legal pelo Supremo Tribunal Federal (STF). No ano de 2013 foi o Conselho Nacional de Justiça que através de publicação de resolução permitiu aos cartórios registrarem os casamentos homoafetivos. Apesar de não ser uma lei sua função prática e legal tem a mesma força, nesse caso é que no meio jurídico se chama de jurisprudência. A decisão de 2011 do STF pode ser acompanhada em sua íntegra através do link <<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628635>>. Acessado em 18/07/2021.

⁵⁸ Para Júlia Clara de Pontes e Cristiane Gonçalves da Silva a passabilidade entre outras interpretações “[...] implica em uma performatividade de gênero, dispõe um conjunto de atos regulados e repetidos que asseguram uma imagem substancial de gênero no registro de uma matriz heterossexual e cisgênera” (PONTES & SILVA, 2018, p. 407).

⁵⁹ Leopoldo Duarte (2015) utiliza do termo para pensar a passabilidade à partir do marcador raça, diferente do visto anteriormente elaborado por Pontes e Silva. O material intitulado *Sobre brancos, “mestiços” e afroconvenientes* está disponível no Portal Geledés através do link < <https://www.geledes.org.br/sobre-brancos-mesticos-e-afroconvenientes>>. Acessado em 18/07/2021.

menos os impactos do racismo presente na sociedade – como é o caso de gays cis masculinizados brancos e lésbicas cis feminilizadas brancas.

Nesse contexto a luta do movimento ainda reflete para pautas ainda mais urgentes dentro de seu próprio núcleo e para sua relação no meio social, como ressalta Leandro COLLING (2013, p. 409) que a luta tem se imbuído em buscas por marcos legais e não por uma “problematização da ordem cultural e política que é apenas chamada a “tolerar””. A invisibilidade e não-possibilidade de vivências de algumas identidades, serem ainda mais subalternizadas, deixadas mais na beira dessa margem social, como é o caso das pessoas “T” – transexuais, travestis, não-binárias – e “I” – intersexo - apresenta tal urgência⁶⁰ como pauta para o movimento. Isso tudo tende a adquirir um agravo em maior intensidade - valendo-se da relação entre os marcadores da diferença de Lélia Gonzales (2020), e posteriormente do conceito de Kimberlé Crenshaw (1989) e Patrícia Hill Collins (2017) sobre interseccionalidade - quando relaciona/intersecciona com outros aspectos de categorias que atravessam tais identidades, como a classe, a raça e gênero, e por efeito a própria estética do corpo.

Dessa maneira compreendemos que o candomblé adquiriu no Brasil uma percepção de um espaço de acolhimento sim para essas pessoas que a sociedade tentou esconder usando de todos os meios de controle possíveis para isso – jurídicos, médicos, policiais, religiosos (Dabhoiwala, 2013), classista-empregatícios, etc. – no entanto a discussão sobre a experiência de tais identidades muitas vezes devem ficar para fora do terreiro, portanto, ali dentro uma outra identidade deve ser assumida para se viver o sagrado baseado nas tradições, que de certa forma são questionadas por alguns estudos como o da nigeriana Oyewumi. Sobre o acolhimento aqui mencionado, discorro um pouco mais no final dessa seção.

No mesmo sentido dessa reflexão feita até aqui, é que retomamos as citações iniciais nessa seção das duas antropólogas Landes e Birman sobre a presença de homossexuais – nos termos delas – nos terreiros. Homossexuais que ocuparam cargos de liderança desde os estudos de Landes até os dias atuais são presenças perceptíveis, assim como outros membros em uma hierarquia menor mas também com a presença de lésbicas, pessoas trans*, e entre todas possibilidades de identidades a partir das sexualidade ou expressões de gênero. O que mais se

⁶⁰ Só no primeiro semestre de 2021, a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) registrou 80 mortes de transexuais baseado em reportagens e relatos de organizações LGBTI+, o que sugere que o número deve ser ainda maior. Os dados da ANTRA podem ser verificados em notícias divulgadas pelos principais jornais eletrônicos como o disponível no link <<https://oglobo.globo.com/sociedade/celina/brasil-teve-80-pessoas-transexuais-mortas-no-primeiro-semester-de-2021-aponta-associacao-25095225>>. Acessado em 19/07/2021.

questiona é: - Posso deixar minha identidade, quem eu sou para fora do barracão? Ou, posso ser quem eu sou fora do barracão como dentro dele?

Birman pontuou que o *candomblé*

[...] não possui esta invejável autonomia e poder simbólico de gerar para seus fiéis um sistema que dê conta de suas múltiplas interseções na sociedade; tampouco se constitui como uma religião de salvação, ao estilo protestante que institui para os seus fiéis uma ética que dá conta de suas formas de ser no mundo. Estabelece, contudo, com as outras ideologias presentes na sociedade uma certa relação que, em se apropriando de determinados temas, privilegiando alguns e negando outros, cria uma figura comum nos cultos, que é o *adé*, categoria que se refere ao homossexual “do santo” (BIRMAN, 1985, p. 5).

As questões levantadas segundo as narrativas das lideranças, esbarram principalmente como já elaborado, nas tradições. Quem é de terreiro sabe muito bem como as funções e os cargos são hierarquizados e genereficados, em certa medida – alguns já desenvolvidos anteriormente. Em vista disso, eu retomo os estudos de Oyewumi, mencionados em momentos distintos desse trabalho, em que ela se dedica em mostrar uma sociedade que possuía sim o gênero, mas que não se compreendia enquanto uma categoria hierarquizante e de interdito – até certo ponto -, onde a concepção ocidental-branca-hetero-europeia-masculinista não era a mesma reverberada no contexto pré-colonial. Essa concepção só vem a adquirir novo formato a partir desse momento de hibridização cultural, e por que não de dominação? Dado toda história que nos permite concluir dessa maneira. Pelos estudos dela então a tradição que se baseia em muitos (se não todos) aspectos dentro dos terreiros é a tradição oriunda a partir do contato com o colonizador? Se a religião afro-brasileira aprecia como um dos seus pilares e valores a tradição, esta então não deveria se basear realmente nas tradições pré-coloniais, ou seja, antes do colonizador que nem mesmo compartilhava da mesma crença? Por fim, a tradição não é algo imutável, como já vimos, não seria o caso de amplificar o debate sobre as relações de gênero e sexualidade dentro dos terreiros e o papel desses indivíduos e os cargos para que não sejam mais apenas terreiros de exceção aqueles que ousam desafiar essa tradição com muita influência colonial?

Para mãe Maza, em seu abassa não existe nenhuma pessoa praticante que se defina enquanto pessoa trans. Interrogada sobre seu posicionamento com a possibilidade da presença de uma pessoa “T” assim ela comenta

[...]cada casa ela vai seguir um ritual diferenciado, ou seja, eu vou ter que olhar de uma forma diferente, que é uma pessoa que merece ser respeitada pela sua opção, se não isso serve como uma discriminação, e nós não estamos aqui pra discriminar, a gente tem que acolher, e o primeiro passo, o que eu ia fazer, ia sentar com filho, ia conversar com o filho, e íamos pra mesa e íamos jogar. Se o inquise dessa pessoa olhe pra ele, olhe pra ela, e identifique ele, como homem, eu terei que tratar como homem, porque se o próprio inquise já reconheceu como tal, como que eu vou fazer diferente? Aí seria minha visão dentro da minha casa, não tô fugindo dos ensinamentos dos antigos, porém eu tô tentando respeitar a opção do cidadão, do filho, né? Então a minha postura seria essa. (MÃE MAZA, outubro de 2021).

Na dianteira do exposto até aqui, quero apenas trazer a reflexão a respeito do *Orí* – segundo termo utilizado por Oyewumi (2016) e que na nação Angola é *mutuê* – ou ainda o *Orí-inú* (cabeça interna) como sendo nossa divindade pessoal, mais fiel e mais importante para o bem-estar para qualquer pessoa, sendo o mediador entre indivíduo e outras divindades (orixás-inquises), já que sem a autorização/sanção de *Orí/mutuê* pedido algum será pelas divindades considerado. Nessa perspectiva, o corpo adquire papel de mero coadjuvante, pois quem protagoniza a cosmogonia na crença é *Orí/mutuê*, afinal aí está o elo entre o terreno e o divino.

Portanto, se encaminhando para a finalização da discussão nessa seção, quero voltar ao acolhimento mencionado anteriormente, como as discussões que se seguiram a partir/após d/ele. Sugestão originada através da discussão na banca de qualificação dessa pesquisa pelo professor Murilo Sebe Bon Meihy. O candomblé, enquanto terreno mitológico religioso, é de fato um território acolhedor. Não distingue qualquer indivíduo pelos seus marcadores sociais, ao contrário disso, os acolhe. Dessa maneira, percebe-se experiências de indivíduos no candomblé em que não seriam possíveis na maior parte das religiões, principalmente oriundas do cristianismo europeu – mesmo com todo discurso do atual papa Francisco dessa tentativa de acolhimento.

Para além do candomblé, num contexto menor, observa-se o espaço território do terreiro, ou no caso aqui estudado, do abassa. Ritos, hierarquias e relações políticas e sociais são definidas e organizadas de forma que posicionem cada sujeito em determinado lugar, o que levanta várias problematizações, como algumas desenvolvidas nesse trabalho, sobre *quem pode o quê* no terreiro. Contudo, a organização é fator necessário nesse complexo, e regido principalmente por tradições. Porém, indivíduos que são marginalizados e marginalizadas pela sociedade – exemplos já descritos -, encontram acolhimento no terreiro, essa segunda camada abaixo do candomblé. O acolhimento nesse caso se dá através da visibilidade e posição que lhes são concedidos/destinados no terreiro.

Por fim, como num funil, a última camada seria o roncó, em que este indivíduo recebe seu acolhimento de maneira ainda mais cuidadosa, aproximando-se de um sentido maternal da experiência. Aprendizado, cuidados com a pessoa que está se iniciando, são algumas das formas que é possível pensar como esse acolhimento ocorre. Isso independe do sexo biológico ou do gênero de quem está recolhido. Os marcadores da diferença que cada indivíduo carrega, são descartados para que esse cuidado ocorra em sua plenitude.

Com as discussões elaboradas acima, o acolhimento da religião através desses 3 níveis indicados, precisam ser considerados quando se reflete sobre pesquisas já realizadas e que estejam em andamento sobre o candomblé. A interdição para alguns espaços, não são necessariamente regidos por questões de gênero, algumas vezes biológicas, como o já desenvolvido sobre o bajé. Esse olhar um pouco mais cuidadoso, pode fazer a diferença necessária ao se pensar as diferenças, como uma forma de “dar de comer” – agradecimento e pedido – ao candomblé.

Minha intenção como venho reafirmando desde o início, não é dizer quem está certo e quem não está, afinal quem é o dono da verdade, e se é que ela de fato existe. Mas levantar o debate que se torna cada vez mais urgente no meio do povo-de-santo que por longo tempo carregou consigo o adjetivo de acolhedor, e que numa sociedade contemporânea e cheia de polaridades, figuram de um lado *aceitos* e do outro aqueles que *são destinados ao lado de fora* (OLIVEIRA, 2020), é hora de refletir e debater as questões apontadas acima para que de fato o espaço-território do terreiro seja acolhedor, como apontado nas 3 instâncias é.

Os sons dos atabaques e dos adjás ressoam de mãos conforme os gêneros

*Vendo a canoa no mar
Canto e dor, com pedido a Yemanjá
Para um dia ela voltar
Lá do mar
Meu atabaque vendo meu pranto rolar
Também se pôs a chorar

Atabaque chora
Chora também o amor em mim*

Mateus Aleluia Lima e Grinaldo Salustiano dos Santos, *Atabaque chora*

Inspirado por Conceição Evaristo e refletindo sobre a escrita de si (2009), penso nesses pouco mais de cinco anos em que o candomblé entrou em minha experiência de vida, pois como se diz na religião não é você que entra para o candomblé e sim o candomblé que entra em você, aprendemos nas vivências do barracão com nossos *mais velhos* a todo momento. Esse aprendizado inclui principalmente utilizar os sentidos de ouvir, de sentir, de observar. Nem sempre as dúvidas que geram questionamentos são possíveis obter respostas quando surgem, nos resguardando a outros momentos conforme o grau de tempo e aprendizado e que se dará entre uma pessoa praticante *mais nova* com algum *mais velho*.

Durante esse processo de aprendizado que é gradativo, hierárquico e contínuo desse saber, também saber o seu lugar é fundamental. Esse lugar principalmente respeitando a hierarquia e por consequência posições que são distribuídas de acordo com cargos nas casas.

No candomblé é perceptível para qualquer pessoa que estiver em visita ou dentro da religião a importância dos atabaques não apenas pelo som, mas principalmente pela energia que emana do couro ganhando ecos com a madeira. Do mesmo modo, o adjá provoca a mesma sensação, para além da importância simbólica e ritual de cada um. Nessa percepção, também se nota uma presença de predominância masculina no primeiro e feminina no segundo.

Não são os únicos espaços que se nota essa separação, mas são os que mais se destacam e chamam atenção já que ambos são de grande importância dentro da ritualística. A imagem masculina e viril da força é percebida no atabaque que “exigiria” essa força, assim como uma maior sensibilidade para aquelas que carregam o adjá e através dele estabelecem um elo de contato com as divindades e as velam em terra.

A presença de mulher no atabaque quanto de homem com adjá depende de uma série de considerações. No candomblé, por tradição a mulher não vai ao atabaque, no entanto na Umbanda essa possibilidade é bem mais presente. Já o adjá nas mãos de um homem pode sinalizar que este que o segura deve estar ocupando algum cargo e por isso lhe é permitido, ademais ele é reservado para a makota da casa ou para mameto e tateto portar tal instrumento.

Na nação Angola o cargo de quem tira o som dos atabaques é nomeado de Tata N’goma. Não diferindo de Ketu, que são nomeados como ogans, cargo destinado a figura masculina viril, não permitido às mulheres, como já mencionado representando, portanto, um espaço simbólico em disputa. No Abassa de Ndandalunda existe a figura desse tata como descrito, porém não difere do esperado. Para levantar a questão das posições de gênero e sexualidades nesse espaço do candomblé, recorro ao antropólogo Luís Felipe Rios (2012) fez exatamente um trabalho

etnográfico nesse sentido onde um dos enfoques se deu na figura de um ogan – portanto de Ketu - que havia sido “confirmado” ainda criança ao cargo, e que ao passar alguns anos de sua vida se identificava enquanto homossexual e com características afeminadas.

Durante às entrevistas com mãe Maza, em determinado momento ela pondera que “*algumas coisas a gente entra da [na] questão de Ketu pra dar uma explicação*”, dizia ela quando comentava sobre as divindades de Angola serem os puros elementos da natureza, e por esse motivo não teriam itans que narrassem experiências humanas como ocorre com os Orixás de Ketu, o que nos remete mais uma vez ao sincretismo e hibridismo existente dentre os candomblés. Nesse sentido, utilizo do itan em que organizou a separação de quem pode e quem não pode *subir ao couro*, como indicado anteriormente no capítulo 1 dessa pesquisa.

A pesquisadora em cultura e identidade Sanara Rocha (2018) conta sobre o mito da criação do atabaque. Segundo ela, a divindade masculina Aiyom, um homem viril e de grande força teria arrancado Iroko com apenas uma mão – demonstração de sua força – e com a outra tirado o miolo da madeira o deixando oco. Em seguida colocou o couro de um bode morto nas duas extremidades, o que teria gerado o tambor ritual. Assim a pesquisadora continua

Esse homem tornou-se um famoso alagbe – um músico consagrado aos tambores e às suas ritualidades – por sua exímia habilidade percussiva e seu domínio na arte da lutheria. E conta a narrativa mítica que a sua performance percussiva arrastava multidões para vê-lo. Ao vê-lo adormecido a sua esposa que sempre quisera aprender a tocar tambor, mas sempre foi impedida por Aiyom, tocou no instrumento sagrado. Como estava menstruada, o que no contexto desta narrativa mítica em particular, representa estar em estado de “fraqueza”, o couro apodreceu ao mais leve contato das suas mãos. Aiyom, ao acordar e vê-la com as mãos sobre o couro do instrumento, furioso, empurrou-a para longe e iniciou um processo de cura do couro, colocando-o no sol e tratando-o com resinas de plantas. O tambor voltou a ficar bom e emitir som melodioso, as mulheres foram impedidas de tocarem nele para sempre, pelo agravante de menstruarem (ROCHA, 2018, s/p).

De acordo com o itan nagô, ao menos duas problemáticas envolvendo gênero, para além da sexualidade, são encontradas para justificar a tradição do lugar destinado a cada um: o atabaque unicamente espaço masculino e viril – e por consequência não possível também ao homossexual afeminado, por exemplo; e a menstruação feminina como impureza, sujeira, como já elaborado no primeiro capítulo.

Nessa esteira lança-se o olhar sobre o corpo e os valores simbólicos presentes através da linguagem que emitem. Para a socióloga nigeriana OYEWÙMÍ (2017, p.38) “*al cuerpo se*

le otorga una lógica propia. Se cree que com solamente mirar a una persona pueden interferirse sus creencias y posición social”. Para a autora, de acordo com o discurso implícito no corpo há por efeito sua posição social, que por consequência acrescento que não se dissociaria também da presença dentro do campo religioso que estamos analisando, ademais a religião de origem africana sofreu e sofre até hoje interferências de ordem social arraigadas na cultura ocidental.

Ao analisar as sociedades e as construções de relações da pureza com a natureza em certa medida, Mary Douglas assim contribui nessa discussão

[...] acredito que as idéias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões, têm como sua função principal impor sistematização numa experiência inerentemente desordenada. É somente exagerando a diferença entre dentro e fora, acima e abaixo, fêmea e macho, com e contra, que um semblante de ordem é criado. (DOUGLAS, 1966, p. 15)

A antropóloga menciona a necessidade da separação e demarcação dos limites para que se crie a ordem desejada. O termo utilizado “purificar” mesmo que não estava se referindo especificamente ao nosso caso em estudo, reforça a ideia da purificação para justificar a separação construída para com os tambores sagrados. Por fim, ainda de acordo com a mesma pesquisadora, apresenta a possibilidade de punição passível aos que ousarem transgredir. Os corpos que não se *encaixam* nos ditames sociais hegemônicos, transgridem pela básica necessidade de existir para além de galgar outros espaços e posições sociais – refiro-me especialmente nesse momento aos corpos *trans**.

Retomando o itan apresentado por Rocha, a transgressão da esposa de Aiyom foi passível de punição que baliza até o tempo presente a grande maioria da tradição em casas de candomblé sobre presença que difere da masculina e viril.

Em *História da Sexualidade 1*, o pesquisador da grande área das humanidades, Michel Foucault (2013), ao considerar a construção histórica da relação da humanidade com o sexo - e sexualidade - no ocidente, aponta o corpo como um recurso que pode ser controlado inclusive pelas condutas e pelo sexo através de instituições que fazem parte do corpo social, com interdição para quem ousar estar fora das normas estabelecidas, seja juridicamente, patologicamente, religiosamente ou socialmente, sendo portanto passível de punição por transgressão. Tudo está relacionado ao poder de acordo com sua perspectiva. Ao analisar o indivíduo homossexual do século XIX, suas condutas, seu *segredo* de si, Foucault comenta sobre o poder e sua interpelação no indivíduo

A mecânica do poder que ardorosamente persegue todo esse despropósito só pretende suprimi-lo atribuindo-lhe uma realidade analítica, visível e permanente: encrava-o nos corpos, introdu-lo nas condutas, torna-o princípio de classificação e de inteligibilidade e o constitui em razão de ser e ordem. (FOUCAULT, 2013, p. 51)

Ainda de acordo com o mesmo intelectual, as sexualidades – e o sexo – “todas constituem o correlato de procedimentos precisos de poder”, a saber: sejam nas idades, gostos ou práticas, relacionamentos e os espaços que ocupam/habitam. Tal engrenagem como funcionamento regulador para reprodução da força de trabalho e formato de família desejada (Ibidem, p. 55). É imprescindível considerar que o poder que Foucault se refere não é “o poder” como uma instituição que promove a sujeição de cidadãos (Ibidem. p. 102), mas um poder que se encontra nas múltiplas relações sociais, que não é centralizado e sim fragmentado e descontínuo, promovendo “estados de poder”.

Os discursos do poder, segundo a socióloga Berenice Bento (2006), se estabelecem na vida dos indivíduos desde o seu nascimento – em dias atuais acrescentaria inclusive antes mesmo do seu nascimento através de eventos feitos a partir da descoberta do sexo biológico – que se utiliza das informações e proibições na construção desse universo infantil numa pedagogia de gêneros.

Após o nascimento da criança, os investimentos discursivos dirigem-se para a preparação do corpo, a fim de que este desempenhe com êxito os papéis de gênero: bonecas, saias e vestidos para as meninas; bolas, calças, revólveres para os meninos. Nada escapa à “panóptica dos gêneros” de Foucault. (BENTO, 2006, p. 89) (grifo meu)

Salienta-se, contudo, que os atravessamentos pelo poder sob uma perspectiva foucaultiana utilizada por Bento, também são observadas por Dabhoiwala (2013) que não possui o mesmo destaque. Entendemos que o poder aconteceria através do disciplinamento da sexualidade através da censura ao tempo que ocorriam uma tentativa de maior liberdade sexual, num contexto inglês.

Feito tal ressalva, ao considerar as análises de Bento, Foucault e Dabhoiwala sobre o poder e o/a sexo/sexualidade, e as críticas de Oyewùmí dos impactos da colonização sobre colonizados, especialmente no aspecto do gênero e o contexto que se encontrava o povo Iorubá, sugere uma forte presença também dos discursos ocidentais, e por consequência europeus, brancos, cristãos, héteros e masculinistas, também em universos que muito se orgulham pela manutenção de tradições de uma ancestralidade, que numa hipótese – e para determinadas

situações – não seja aquela que atravessou o Atlântico, mas uma ancestralidade que já foi interpelada por uma influência colonial e que novas tradições foram se transformando num contexto histórico.

Longe de propor a solução para essa reflexão mas com intuito maior de instigar o debate necessário, é que reafirmo como se encontra presente influências da cultura colonizadora ocidental, com bases fundadas no patriarcado europeu, mesmo dentro dos centros religiosos de religiões afro-brasileiras, o que me faria pensar, se durante o processo ao longo do tempo do período escravocrata e também pós, esse cargo – tata n'goma - ficou cada vez mais masculinizado recorrendo sempre as tradições para sua manutenção? Houve transformação cultural ou de fato ele mantém sua natureza originária em África? São algumas das reflexões possíveis de serem levantadas nesse momento.

Sugiro essa reflexão com base no que Maria Lugones alerta sobre a colonialidade do gênero, categoria não explorada por Anibal Quijano (2009) ao criar sua tese sobre a colonialidade do poder, fato que segundo a autora é fundamental se interseccionar a categoria com as demais – raça e classe – para que houvesse um olhar mais apurado das especificidades de ex-colônias. Desse modo, observa que “o sistema de gênero é heterossexualista, já que a heterossexualidade permeia o controle patriarcal e racializado da produção – inclusive do conhecimento – e da autoridade coletiva” (LUGONES, 2020, p.78) e acrescento, portanto cultural, especialmente no momento histórico da hibridização.

O outro cargo mencionado no início dessa seção que também é genereficado, a makota, que simbolicamente porta o adjá, mas não só, é quem ocupa um cargo de assessoramento as lideranças de determinado terreiro. É, portanto, feminino seguindo as tradições, e não difere muito das normas para ocupantes do posto como visto no caso anterior. Não apenas o adjá é comumente destinado à cargos feminilizados, como também alguns adereços que compõe roupas seja de participantes ou desses quando estão incorporados e incorporadas com algum *inquire*, como é o caso do uso do *pano-de-costa* ou do *torso*, que pode variar quem pode utilizá-lo conforme a casa e suas regras.

Sobre o cargo da makota gostaria de iniciar a partir de duas declarações de uma das makotas que ficaram mais famosas no Brasil, por suas contribuições ao candomblé baiano no caso, no aspecto também cultural, mas também e principalmente e que aqui interessa, por algumas declarações. Conhecida como makota Valdina de Oliveira Pinto, ou apenas makota

Valdina, em uma entrevista disponibilizada no site da Secretaria de Cultura da Bahia (2021) para repórter Estela Marques sobre sua autobiografia, diz o seguinte sobre o termo

Makota é um termo que, em nível de língua e de África, é tanto usado para homem como para mulher. Na construção dessas tradições aqui no Brasil, o termo ficou sendo utilizado mais por mulheres que exercem a função de equede. (SECRETARIA DE CULTURA DA BAHIA, 2013, s/p).

De acordo com a enunciação de makota Valdina podemos considerar ao menos duas questões relevantes e que temos observado nessa seção, uma diz respeito a um cargo que em suas raízes ancestrais mais profundas – ou seja, aquela de África – não era diferenciada através de gênero pelo seu ocupante, como também uma tradição adaptada/criada/transformada à partir do Brasil, o que havíamos sugerido anteriormente como uma possibilidade no percurso histórico.

Já o filósofo Caio Jade Puosso Cardoso Gouveia Costa (2021) em uma entrevista com seu tata Aladaný diá Lembá em *Candomblé, gênero e sexualidades* para uma revista científica baiana, aponta uma das mais conhecidas e polêmicas declarações de makota Valdina onde “falava que mulher é mulher e homem é homem, que cada um tem seu lugar dentro do candomblé e não tem que ficar misturando esses papéis” (COSTA, 2021, p. 224). Tal declaração vai em fluxo oposto exatamente ao que ela diz a respeito do termo makota na entrevista anterior. Considerando mais uma vez o candomblé como religião que tem como um de seus pilares a tradição, essa tradição pôde ser mudada/adaptada/transformada. Se pensarmos nesse sentido, essa tradição pode – e já vem ocorrendo – alterações de modo que o gênero não seja um limitador de interdição. Ainda no trabalho de Costa com seu tata, engrossa o coro da origem de determinadas interdições

Eu lembro que naquela entrevista a Makota Valdina frisou bastante a questão do homem não poder usar pano de costa ou um turbante. Ninguém nunca soube me explicar onde está essa proibição e o porquê dela. Sendo que nossos ancestrais na África, os homens trajavam pano da costa e muitos torsos. Assim como diversos sacerdotes antigos, que já se foram inclusive, usavam pano de costa (Ibidem, 2021, p. 224).

Interroguei a mameto Mazacy durante uma das entrevistas sobre a possibilidade de um novo membro da casa dela ser um homem trans e no caso de passar pelo processo ritual inicial, não incorporar e, portanto, ser confirmado para o cargo de Tata N’goma, ou no mesmo sentido

de uma mulher trans para o cargo de makota. Coloquei como possibilidades e como seria sua visão de atuação nesse sentido ao considerar que possíveis membros como os citados não existem ainda no abassa. Embora a citação seja extensa, considero relevante a contextualização da mameto ao se posicionar

[...] eu não tenho na minha casa, mas se tivesse, primeiro a gente tem que seguir os ensinamentos dos mais velhos, então pelo ensinamento essa pessoa teria que se trajar, vamos supor uma mulher, ela teria que se trajar dentro do barracão como uma mulher, independente se ela usa até um nome masculino, né? e tá de cabelinho curto, tá tomando hormônio pra ter barba, ela teria que ser tratada como uma mulher, isso na visão dos antigos, lógico, cada caso, cada casa ela vai seguir um ritual diferenciado, ou seja, eu vou ter que olhar de uma forma diferente, que é uma pessoa que merece ser respeitada pela sua opção, se não isso serve como uma discriminação, e nós não estamos aqui pra discriminar, a gente tem que acolher, e o primeiro passo, o que que eu ia fazer, ia sentar com filho, ia conversar com o filho, e íamos pra mesa e íamos jogar. Se o inqise dessa pessoa olhe pra ele, olhe pra ela, e identifique ele, como homem, eu terei que tratar como homem, porque se o próprio inqise já reconheceu como tal, como que eu vou fazer diferente? Aí seria minha visão dentro da minha casa, não tô fugindo dos ensinamentos dos antigos, porém eu tô tentando respeitar a opção do cidadão, do filho, né? Então a minha postura seria essa. Se o filho não aceitasse de o filho mesmo sendo uma mulher, de se trajar como uma mulher, e sim como homem, eu iria até o sagrado porque eu acho que tudo ali tem que ser com o consentimento do sagrado, não é minha opinião de mameto, minha função ali é orientar, mas quem me trás essa orientação é o inqise daquele filho, é ele que vai falar o que eu tenho que fazer, qual o caminho que tem que ser seguido, entendeu? [...] Se fosse reconhecido por ser mulher, mas opto... a sua opção é masculina, e o inqise o olhou como um homem, sim, ele vai ter um cargo de ogan, de axogun, ele vai ter um cargo masculino dentro da casa, tá? (MÃE MAZA, outubro de 2021).

É relevante registrar que não é uma unanimidade em todos os terreiros e em todas as nações essa concepção originária de uma possível essência para determinados cargos, e que por efeito o definem e quem pode ocupá-lo, especialmente baseado no sexo anatomicamente constituído no corpo. Esses terreiros que estão sob a liderança de pessoas que possuem outras compreensões e/ou interpretações dos saberes antigos, e por efeito tradições, o que fazem de fato serem o ambiente tão acolhedor para todos os tipos de pessoa, como é comumente reverberado. Para além de reforçar máxima de que cada liderança “mexe a sua panela com sua colher a seu modo”.

Pausa para as entidades da Umbanda – um braço no candomblé de caboclo

Arreda homem que aí vem mulher!
Arreda homem que aí vem mulher!
Ela é a pombagira rainha do cabaré
Ela é a pombagira rainha do cabaré
Sete homens vêm na frente pra dizer quem ela é!
Ela é a pombagira rainha do cabaré
Ela é a pombagira rainha do cabaré.

Ponto de Umbanda

Acredito que a melhor maneira de iniciar diálogos sobre as questões de gênero da Umbanda seja através das pedagogias de terreiro elaboradas por Luiz Rufino e Luiz Simas nesse recorte: “É a gargalhada da mulher pintada como vagabunda que versa o poder feminino interseccional, antirracista das ruas, esquinas e terreiros da diáspora africana. É essa mesma gargalhada que nos desloca e nos aponta outros caminhos.” (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 90).

A Umbanda é uma religião de origem brasileira, que tem seu surgimento no século 20 a partir da incorporação de Zélio Fernandino de Moraes pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas em Niterói em 1908. As macumbas – termo utilizado por muitos de seus praticantes – no Rio de Janeiro tornou-se um espaço de junção sincretizadas das cosmovisões e cosmogonias dos cultos bantu, ketu, catolicismo, cultos indígenas e do espiritismo kardecista, assim resume Raphael Fernandes Gomes (2019) em sua dissertação, e onde Roger Bastide (2006) diria ser difícil delimitar onde começa um e termina o outro nesse grande universo que é essa religião.

Uma religião que é nomeada como afro-brasileira, dada suas origens, é subdivida em duas linhas primordiais no campo das entidades: as de direita e as de esquerda. Dentro dessas linhas as entidades que são os espíritos de determinado grau espiritual de evolução lhes é concedida a autorização para interagir com humanos. As principais entidades são compostas, conforme escritos de Gomes (2019) entre pretos e pretas velhas, caboclos e caboclas, crianças, exus e pombagiras, nesse caso apenas esses dois últimos da linha de esquerda, os demais de direita. Além dos supracitados existem outras entidades como por exemplo o povo do Oriente que é o povo cigano, baianos, boiadeiros, malandros e marinheiros. Nessa divisão o autor coloca como

[...] de direita, ligadas à luz, e as de esquerda, ligadas às trevas, não no sentido cristão das palavras, mas sim em uma relação que tem mais a ver com questões trabalhadas por cada “lado” serem mais próximas ou mais distantes dos assuntos terrenos, ou carnavais. (GOMES, 2019, p. 134).

Em outros termos, o que o autor nos diz é que não tem como se balizar a partir de fundamentos do cristianismo para buscar uma compreensão das linhas das entidades da Umbanda, como associar a luz com o céu e as trevas com o inferno por exemplo, apesar que é feito com muita frequência por adeptos de outras religiões, especialmente neopentecostais, mas não só.

Feito essa ressalva, gostaria nessa pesquisa de analisar especificamente as questões que tornam possível o debate sobre o gênero a partir dos conhecimentos da religião umbandista, especialmente valendo-se da figura da pombagira. Considero relevante esse recorte dentro da pesquisa de dissertação, pela presença dentro do Abassa Mazadacy, com cultos ou “toque” de Umbanda em datas e períodos distintos dos ritos de candomblé. Como já elaborado inicialmente nesse trabalho, existem terreiros de candomblé Angola que também tem aproximações com a Umbanda.

A ligação se estabeleceria em vários aspectos, um deles, como tem sido nosso objeto no momento, segundo Simas e Rufino (2018), na própria etimologia da palavra pombagira que teria origens nas culturas das ruas centro-africanas através de seu poder pelo inquisite *Bombojira*, e que segundo os autores, para estudiosos dos cultos bantu seria “o lado feminino de Aluvaia, Mavambo, o dono das encruzilhadas, similar ao Exu⁶¹ ioruba e ao vodum Elegbara dos fons” (Ibidem, p. 91). Existem inclusive pontos – cantos – que são entoados na Umbanda que remetem aos inquires de Angola.

Em vista disso, conforme apontou na primeira citação dessa seção Simas e Rufino, a figura da pombagira – demonizada pela sociedade hegemônica branca-cis-cristã-masculinista – apresenta-se como força de um grito que debocha das certezas e valores enraizados em moralidades, que fazem parte apenas de um discurso por aqueles que procuram manter um modelo de dignidade, exemplo a ser seguido, de boa índole e conduta admirável socialmente, com fins (nem tão) disfarçados de perpetuar seu poder.

A gargalhada, a maquiagem “excessiva” da “vagabundagem”, as cores fortes do vermelho e do preto – mas não apenas essas duas -, as taças brilhantes, o cigarro e a presença

⁶¹ Ver mais sobre na bibliografia MATOS, 2021.

marcante com seu cheiro inesquecível, tornam uma das figuras centrais em dias de *trabalho* de esquerda nos terreiros de Umbanda.

As pombagiras são também nomeadas como *exu-mulher*. Mais uma vez as percepções e interpretações de gênero a partir das religiões de origem africanas, portanto afro-brasileiras, não se vinculam com o discurso do colonialismo patriarcal europeu, o que reforça os estudos de Oyewumi. As pombagiras como *exu-mulher* – ou *lebara*, outra forma de nomeá-la(s) – seriam mais um exemplo do lado feminino de exu - da Umbanda -, a entidade.

Esse confronto à hegemonia colonizadora europeia, através da figura da pombagira, pode ser considerado aqui através dos pontos cantados, como o citado no início dessa seção: “Arreda homem que aí vem mulher”. A afirmação cantada anuncia que saia o homem que estiver, porque a mulher vai chegar. Seria uma inversão do conhecido exu-mulher dentro dos terreiros. Sob essa ordem, a mulher toma a frente, se coloca à frente de qualquer homem, pois ela está no controle, ela vem quando quer, e quando vier, o homem que estiver deve sair.

Desse modo, Rufino (2019) destaca a figura de exu – catiço – que pode ser o exu masculino, ou o exu-mulher – como a pombagira, por exemplo. Destaco que a transgressão da pombagira é ainda maior, conforme dito anteriormente, é da reviravolta, de ocupar o lugar de controle. Ela não seria uma “mulher-exu”? Para contribuir nesse raciocínio, um outro ponto

Sou fingida porque o homem acabou com a minha vida, eu sou fingida.

O homem que trai a mulher merece ser demandado, o corpo queimado, o ocani cortado pra dar valor ao que tem do lado.

Antes eu não traia, só lavava e passava.

Hoje eu fumo, hoje eu bebo e faço amor de madrugada.

Eu fingida... (Ponto de Umbanda)

Nesse ponto a pombagira assume uma posição que lhe destinada, de mulher fingida em que o homem acaba com sua vida. No entanto, como foi julgada incorretamente, eu diz o que merece ser feito com esse homem para que aprenda dar valor “ao que tem do lado”. Por fim, ela assume o título de “fingida” e o transforma em potência, em que hoje faz tudo o que não fazia, e que ser fingida não lhe abala mais. Observa-se nesse ponto, como no anterior, em que o homem não é a centralidade, mas sim a mulher. Reordena a lógica colonial masculinista, transforma em potência o que um dia lhe serviu como inferiorização. Dessa maneira, a mulher ocupa um lugar de centralidade, independente de quem a incorpore, se um corpo masculino

hétero, homossexual, feminino, ou algum outro, a figura dessa entidade transgride o contexto da colonialidade de gênero.

Contudo, observa-se ainda um cuidado, para além de exu-mulher, na percepção de Simas e Rufino ao escrever sobre as pombagiras, como muitas mulheres desencarnadas e que tiveram histórias de vida envoltas de sofrimento, encontram-se nas falanges das pombagiras como senhoras dos caminhos, das sexualidades, e da liberdade (Gomes, 2019). As certas considerações de Gomes sobre o rodopiar nos corpos possuídos, teria uma ligação com a vida das mulheres – e daqueles que assim se identificam – como uma performance de liberdade que foge de qualquer padrão social hegemônico de comportamento, do financeiro, religioso e sexual (Ibidem).

Reafirmando, as entidades na Umbanda “descem” nos corpos não importando a anatomia biológica do médium, e essa entidade pode ser a representação no campo espiritual que performa no gênero feminino ou masculino. Dessa maneira é comum que corpos anatomicamente masculinos *recebam* entidades feminilizadas como as pombagiras. Gomes ressalta que tais entidades se apresentam enquanto “mulheres libertas e donas de si, capazes de subverter os padrões sugeridos pela sociedade patriarcal e cristã” (Ibd. p.148). Nesse sentido é possível compreender a proximidade existente entre homens que performam identidades não-normativas como gays masculinos afeminados, por exemplo. A luta dessas mulheres “libertas e donas de si” se assemelham às lutas que tais identidades, e não apenas essas, que encontram diariamente na sociedade à que pertencem e que está sob a égide do discurso ocidental europeu do binarismo, na qual a “liberdade” e ser dono/a de si precisa ser uma constante em suas vivências como ato de resistência para que suas identidades e subjetividades sejam possíveis.

Quando menciono sobre as identidades possíveis, me referencio especialmente ao tempo atual no contexto brasileiro onde valores oriundos de crenças cristãs e fundamentalmente de ultraconservadores neopentecostais ocupam cada vez mais, através de seus discursos, ecos na sociedade que é considerada laica pelo menos em sua Constituição Federal. Júlio César Tavares Dias fez um trabalho nesse sentido em que constata os discursos proferidos por denominações que seguem essa ideologia sobre a influência negativa de entidades – as quais nominam erroneamente como orixás – que além de transferirem tais cosmovisões para sua crença ressignificando enquanto demônios e/ou diabo, apontam ainda para, no caso das pombagiras, como “anti-esposas” (cristãs e submissas) e para uma culpa “do homossexualismo dos filhos de algumas delas” (DIAS, 2019, p. 177-179), se referenciando a um discurso em que o pastor falava dos filhos de fiéis de sua igreja.

É perceptível o reconhecimento nas entidades femininas das pombagiras numa aproximação que compreendem suas subjetividades e também empoderam em certa medida, as lutas travadas pelos corpos que a sociedade mais ampla não quer ver, e nesse sentido esconder. Sociedade essa pedagogicamente treinada para reproduzir tais discursos e que a pombagira com seu “*desmantelo* é o reflexo de processos que operam de forma em que se exalta um saber (centrado na razão ocidental e na representação da cabeça como centralidade) em detrimento de outras sabedorias que têm o corpo como assentamento” (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 93), onde esse espaço do corpo que transmitem a performance e linguagens de identidades marginalizadas é o espaço território que “primeiro lugar [sofre] ataque do colonialismo. Seja através da morte física, genocídio, objetificação, sequestro, tortura, estupro, ou da morte simbólica, regulação do corpo através das instâncias do pecado e da conversão” (Ibidem, p. 94 – grifo meu).

Continuando sobre as incorporações de participantes de terreiros por sexualidades *outras* diferentes das hegemônicas, considero interessante a questão levantada pela pesquisadora Nilza Menezes Lino Lagos (2007) que em sua dissertação de mestrado trouxe as representações de gênero incorporações com pombagiras, entre elas por homossexuais e sob a qual questionou seus entrevistados/as sobre possíveis tensões. Segundo a pesquisadora a maioria não declaram haver tensões, inclusive na fala da mãe de santo do barracão, pois independente do corpo ser masculino, e a entidade ser feminina, quem está ali é ela (a entidade). No entanto aponta para duas entrevistas em que essa “tensão” aparece. De acordo com um dos entrevistados “às vezes, a manifestação da Pombagira é utilizada por homossexuais como forma de extravasar seus sentimentos”. Outra entrevistada disse não ser “coisa” das entidades, mas da própria pessoa, assim complementa “Os homossexuais, alguns têm comportamento meio anormal, eles querem se aparecer por causa da vontade tão grande de parecer mulher eles forçam pra parecer mulher e querem ser mais que as mulheres” (Ibidem, p. 48).

Os discursos trazidos na pesquisa de Lagos entre pessoas que participaram dela, mesmo que não em sua totalidade, reverberam falas carregadas de preconceito e narrativas que a sociedade imprime às sexualidades que não se adequam cotidianamente. Tal fato, traz para dentro do terreiro situações que não condizem com o acolhimento por muitos alardeado desses espaços complexos. Na segunda entrevista a palavra “anormal” dita o discurso mencionado acima, o torna patológico e reconfirma com o que segue ao dizer que “querem ser mais que as mulheres”. Se existe uma compreensão que a *mulher/mulheres*, assim como o homem, seriam, portanto, uma criação histórica com papéis e posições sociais definidos pela cultura ocidental

européia e patriarcal, nesse sentido os terreiros estariam reverberando os discursos colonizadores que é contraditório aos discursos de terreiros que se baseiam na resistência e que possuem conhecimentos de África como balizadores, para além dos conhecimentos da ancestralidade, como já elaborado nesse trabalho.

Em minhas vivências de terreiro, também percebo alguns interditos para algumas situações em que a anatomia sexual define determinadas possibilidades, ou não, dentro das ritualísticas. Quando entrei em contato com a religião e na casa onde iniciei minha espiritualidade que envolvia incorporação, as entidades ao “descerem” em terra no corpo de médiuns possuíam para sua experiência toda indumentária que solicitara anteriormente em incorporação anterior. Nesse sentido, encontrava-se por exemplo, homens cis homossexuais que incorporados com pombagiras, vestiam-se como elas desejavam, saias, vestidos, touços, panos que enrolavam seus corpos, entre outros objetos que seriam comumente destinados ao universo feminino. No entanto, percebi em visita a outros espaços terreiros que nem todos os lugares isso era permitido, no caso desses corpos masculinos ao receber tais entidades, não poderiam usar alguns elementos destinados a este universo feminino como citado, ao invés de vestido ou saia por exemplo, usa-se uma bombacha – espécie de calça que vai até as canelas e bem folgada.

Já dito anteriormente, é consenso dentro de terreiros seja Umbanda como Candomblé entre lideranças religiosas “que cada um sabe como mexe a sua panela”, ou seja, cada um segue determinadas ritualísticas conforme acreditam ser o caminho no campo espiritual mais adequado para sua casa. Esse discurso não impede que alguns e algumas praticantes de determinada casa observem quem faz diferente como motivo de *xoxar*⁶² as práticas do outro, na qual consideram a sua em certa medida, a correta, portanto a superior.

O fato é que todas as casas, ou terreiros, ou abassas, ou centros, têm Exu. Seja da forma como é cultuado no Candomblé ou na Umbanda a sua compreensão enquanto dono dos caminhos, da comunicação, da esfera e suas encruzas que são as possibilidades é unânime. Nesse sentido, de acordo com Luiz Rufino (2019), a divindade figura enquanto possibilidade de transgredir às normas ocidentais “civilizadoras” que posicionaram segundo seus interesses os *outros* quais seriam os “negros, indígenas, silvícolas, adoradores de deuses pagãos, primitivos, incivilizados, bárbaros, animalescos, desalmados, em suma, desumanos” (Ibid.

⁶² Termo comum utilizado por praticantes das religiões afro-brasileiras que teria como significado zombar, e poderia referir-se ao sinônimo de chacotear, caçoar ou ridicularizar com a mesma intensidade.

p.49) sob um discursos propalado pela ciência moderna racionalista ocidental e pelas políticas judaico-cristãs expansionistas, que posicionou Exu como seu equivalente ao diabo cristão no campo religioso e pela sua ciência tais sociedades como “inferiores, primitivas, incivilizadas, animistas-fetichistas, desprovidas de capacidade cognitiva que alcançasse o progresso como via de esclarecimento, servindo de base para a formação de ideologias racistas e totalitárias” (Ibidem, p. 50).

Exu, portanto, é transgredir como ressalta Rufino, através de transgressão ao que muitos povos-de-terreiro foram pedagogicamente ensinados a seguir sob uma perspectiva europeia-branca-hetero-genereficada. Do mesmo modo, nossa própria divindade é a possibilidade para que se repense muito do que tais complexos religiosos ainda reverberam em seus interiores, para sua comunidade, sua família de santo. “[...] Exu mais uma vez esculhamba os efeitos monológicos dos discursos presentes nos regimes de verdades ocidentais” (Ibidem, p. 52), em que “ao colidir com algo, se transforma em um terceiro elemento, não mais o primeiro ou segundo, mas um terceiro, um *entre*” (Ibidem, p. 53). Acrescentaria ainda que a mulher-exu, seria a transgressão e reordenação da lógica colonial de gênero. São esses caminhos e possibilidades, que inclusive remetem ao pensamento e conceito de Homi Bhabha sobre os *entre-lugares*, que Exu se mostra, e especialmente a figura da pombagira, a mulher-exu. E é nesse sentido de um campo não linear, mas múltiplo a partir dessa divindade que acredito ser possível repensar e ressignificar situações dos discursos ocidentais hegemônicos que operam (nem tão) silenciosamente em meio a parte do povo-do-santo.

Em contribuição a transgressão através de Exu apontada por Rufino, a pesquisadora e Iyalorixá Thifany Odara (2020) em *Pedagogia da desobediência* que aborda o campo da educação para repensar as vivências possíveis, especialmente das identidades “T” – transexuais, travestis, não-binários – é que recorro para enrijecer todas as vivências possíveis que o complexo religioso dos terreiros pode oportunizar através das encruzilhadas que tornam-se além de múltiplos caminhos, mas também de múltiplas possibilidades nas quais o preconceito e o interdito das normatizações hegemônicas ainda operam.

Sob essa ordem, a figura emblemática da pombagira figura linearmente a Exu, como essa grande possibilidade de além de transgredir, questionar os *modus operandi*, transforma em potência e reordena a lógica. É na sua gargalhada que está o grande questionamento sobre a submissão de normas, no seu rodopiar que se encontra as mudanças, na sua alegria a resistência, na sua sabedoria os saberes *outros* que por muito foi marginalizado.

Candomblé é para todo mundo? Interseccionalizando o preço que se paga

Ô dai-me licença ê

Oi dai-me licença

Alodê Yemanjá ê, dai-me licença

Oi dai-me licença ê

Oi dai-me licença

Martinho da Vila, *Festa de Candomblé*

Candomblé é para todo mundo que esteja de corpo e espírito aberto para uma experiência espiritual e em que nada se compara com as denominações hegemônicas, assim é compreendido dentro dos terreiros. No entanto, estar na religião e estar disposto adentrar a fundo nos seus saberes e fundamentos requer esforço da pessoa praticante não apenas no sentido do interesse, mas em certa medida, um esforço financeiro.

O historiador Flavio Gonçalves dos Santos (2013) em *Economia e cultura do candomblé na Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros (1850-1937)* analisa nesse recorte histórico como a economia atravessa a cultura e as religiões afro-brasileiras no contexto baiano. Pondera que o “dinheiro é peça fundamental do culto, fazendo parte, inclusive, dos assentamentos dos orixás. O dinheiro circula e, circulando, acumula muito axé” (SANTOS, 2013, p. 176), sendo o axé positivo. Numa sociedade capitalista não é algo novidadeiro a presença do dinheiro, em verdade, necessário. Candomblé é uma religião que necessidade de *coisas* – os nomeadamente elementos - que variam desde roupas, objetos, louças, víveres, folhas e ervas/frutos/sementes naturais muitas das vezes exóticos, dentre alguns dos objetos necessários, para além do dinheiro enquanto axé como mencionado pelo historiador. Portanto a presença do dinheiro não é condenada.

Ao intencionar o aprofundamento na religião - ou seja, a passagem por ritos e *obrigações* - a pessoa adepta está se colocando em responsabilidade na aquisição e manutenção desses objetos litúrgicos (Ibidem) que com o passar do tempo deverá cumprir com as ritualísticas e que não são gratuitas, nem pelos objetos ou outros elementos necessários de aquisição, nem pelo *trabalho* da zeladora ou zelador da casa, a mãe ou pai de santo. Seria uma prestação de serviço, como mencionado por este pesquisador, *serviço mágico-religioso*.

Assim sendo, Santos considera uma certa similaridade entre o candomblé e a ética protestante sob a lente de Max Weber ao analisar o calvinismo. Segundo o pesquisador, no calvinismo “a riqueza, deve ser utilizada para a reprodução de mais riqueza [...] preza pela acumulação de riqueza”, e no candomblé essa riqueza se daria não apenas por um esforço individual, mas por uma “intervenção divina em favor desse adepto”. Analisa que no calvinismo a riqueza se daria pela predestinação e no candomblé pela barganha e negociação com divindades (Ibidem, p. 176).

Dentro do recorte estabelecido por sua pesquisa, considera inclusive as pesquisas e participação de outros pesquisadores do candomblé como Ruth Landes (2002) e Melville Herskovits (1958), constata que os valores para se tirar um jogo de búzios não diferia entre sacerdotes que participaram das pesquisas, mesmo que em anos diferentes. Pondera, contudo, que entre 1919 e 1937 não houve oscilação dos preços dos serviços (Ibidem).

Extrapolando o recorte histórico de Santos, ao refletir sobre o candomblé quase que 1 século após o período analisado, é possível perceber que enquanto religião de tradição, essa em que o dinheiro faz parte do universo candomblecista, continua presente. No entanto, ao contrário do que constatou Santos sobre as pesquisas de outros estudiosos do candomblé baiano, ou seja, uma linearidade de valores entre os *serviços mágico-religiosos*, atualmente a variação é consideravelmente distante entre casas de candomblé, e entre as nações. É comum ouvir entre adeptos e adeptas os termos *luxo* e *vaidade* em algumas situações relacionadas a alguns indivíduos/casas/sacerdotes, que para se atingir o status destes termos é necessário desembolsar valores muitas vezes exorbitantes, sem mencionar a *mão*⁶³ do sacerdote ou da sacerdotisa à frente de determinadas casas ou terreiros.

O questionamento inevitável é: como se dá a participação de uma pessoa de pouca ou nenhuma condição econômica-financeira para cumprir *obrigações* que podem ser justamente a necessidade “momentânea” das mazelas de sua vida? Ainda: como uma religião originária de povos escravizados e com acesso praticamente nulo ao dinheiro transformou-se – através de algumas casas e sacerdotes mais famosos, ou seja, não é a unanimidade, mas um número considerável – sinônimo de paridade com altos custos para que alguém possa dar continuidade em sua trajetória de fé e aprendizado dentro dela? As inquietações são principalmente no

⁶³ Equivale a algum valor cobrado pelo serviço espiritual a ser realizado. Pode ser mencionado ainda como “chão” – equivalente ao *chão da casa*, ou ainda como “salva”.

sentido reflexivo ao qual será considerado o primeiro nesta seção devido ao objetivo proposto que é pensar a interseccionalidade. Sobre esse assunto, Mãe Maza assim destaca

Aqui na minha casa, quando o filho há necessidade de fazer o santo, né? De ter a iniciação, e realmente como já aconteceu várias vezes, não foi só uma, né? E do filho não tem condição nenhuma, né? De fazer. Aí lógico, eu arco com as despesas, alguns filhos também, dentro da possibilidade de cada um, tá? A gente se ajuda em prol desse filho que está se iniciando. Isso é como a gente faz aqui. Jogou [búzios], o santo tá cobrando, o filho não tem da onde tirar, porque querendo ou não é meio caro, as coisas que a gente necessita para poder iniciar, são caras. Aí a gente realmente precisa da ajuda, né? Isso só no caso do filho realmente ser obrigado a fazer porque não tem outra saída, isso geralmente acontece quando tá afetando a saúde, né? Chama-se bacia das almas, porque cada um ajuda com um pouco, isso aqui acontece aqui na minha casa. Mas eu sei que em outras casas, isso é muito difícil acontecer, que eu sei que se o filho não tem condição, espera o filho ter para poder fazer. O santo dá caminho, e quando o santo pede, ele trás. Só que muitas vezes ele testa, tanto o filho como o babalorixá ou a yalorixá, né? Ele testa para saber se realmente ele pratica a caridade, ou não. Porque muitas vezes você faz para benefício próprio né? Para retorno financeiro e não por amor a religião. [...] Obrigação de ano não, obrigação de ano o filho já está calçado, já iniciou, ele tem que correr atrás pra poder fazer, né? Dá a sua obrigação. Então é dessa forma que a gente inicia a feitura de um filho nessa condição dentro do axé, Maza de N'Dandalunda. (MÃE MAZA, 2021)

Portanto há a possibilidade de auxílio dentre os demais membros da casa para que as obrigações sejam realizadas dentro de um terreiro quando alguém não esteja em condições financeiras favoráveis e a necessidade espiritual seja urgente, apesar de não ser possível afirmar uma unanimidade nem sempre na casa, como entre outras casas e seus integrantes – adeptos e sacerdotes. Essa possibilidade, como no caso de mãe Maza, pode incluir a própria *mão*, em certa medida, em que as condições ofereçam risco para a pessoa, como ela relata geralmente em questões de saúde. Observa ainda que tal prática é para a iniciação, ou feitura, que para as obrigações de ano que decorrem após esta iniciação, espera-se que a pessoa iniciada consiga se sustentar através do apoio recebido tanto da casa de axé como da divindade.

A partir desse comércio religioso – portanto cultural – e quando se analisa vivências tão específicas num complexo como o candomblé que está presente minoritariamente dentro de uma sociedade cisheteropatriarcal, nesse caso as vivências de coletivo como dos LGBTQIA+ nesses espaços, possuem experiências diversas justamente pelos atravessamentos que cada indivíduo é interpelado. Em outras palavras, as vivências de orientação sexual discordante da hegemônica, das identidades marginalizadas, especialmente as identidades de gênero que não-cisgênero, já possuem o carrego da discriminação que os destinam a uma margem. Nesse

contexto algumas identidades sejam pela orientação ou pelo gênero sofrem duplo, triplo ou até mais atravessamentos quando refletimos em experiências como de uma *bixa*, preta, de baixo poder econômico, afeminada, ou então de uma mulher *trans* preta, de baixo poder econômico, que não possuem a passabilidade que sujeitos como um homem ou mulher gay e cis, mas que se encontram no mesmo movimento de resistência e luta por direitos sociais e civis.

Portanto, antes de dar continuidade a análise sobre o comércio e dinheiro existente nessa prática religiosa, assim como sua importância, é significativo analisar a interseccionalidade, ou os atravessamentos das vivências marginais no terreiro como elaborado anteriormente.

O termo originário do movimento feminista negro nos Estados Unidos e Reino Unido entre as décadas de 1970 e 1980, foi utilizado pela primeira vez pela professora estadunidense Kimberle Crenshaw em 1989 para problematizar a forma com que o racismo, patriarcalismo, opressão classista transpassava determinados indivíduos e gerando efeito de desigualdades, nesse caso em que se estruturam mulheres de raças, etnias, classes entre outras categorias (Crenshaw, 2002). A partir do termo e seu conceito, outras pesquisadoras e pesquisadores pelo mundo deram continuidade nos estudos sobre a interseccionalidade proporcionando maior fortalecimento e robustez, em que se destacam nomes como de Audre Lorde, bell hooks, Patricia Hill Collins, Avtar Brah e Angela Davis.

Em busca de um fortalecimento, a socióloga ugandense que está fora do grande eixo hegemônico Avtar Brah (2006), chama atenção para que a interseccionalidade não é um conceito unívoco. Alerta ainda para as diferenças invocadas por muitos movimentos sociais, os quais hierarquizam as categorias das desigualdades, o que segundo a socióloga é impossível analisar as experiências de maneira separada, como por exemplo a mulher e preta e lésbica. Sua experiência enquanto mulher está intimamente ligada a sua raça/etnia quanto a sua sexualidade, isso sem mencionar a classe que por vezes é esquecida nas investigações como faz notar Donna Haraway (2004).

Assim como Brah, no Brasil notadamente nomes ecoam nos últimos anos – em que os estudos culturais, subalternos e decoloniais tenham grande contribuição nesse levante – e que também já analisavam sujeitos marcadamente sociais inter-relacionando as categorias das desigualdades e opressão. Dentre as mais conhecidas estão Sueli Carneiro, Luiza Bairros e Lélia Gonzales, além de tantas outras não citadas, mas que também contribuíram nesses estudos. As autoras articulam as questões de discriminação que ocorrem a partir da mulher negra pelo

racismo, sexismo, classista e etário (GONZALES, 1983; BAIRROS, 1995; CARNEIRO, 2000).

Para a filósofa Sueli Carneiro as mulheres negras “não entenderam quando as feministas [brancas] disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar!” (CARNEIRO, 2003, s/p – grifo meu) ao destacar que as mulheres negras durante séculos trabalhavam já em lavouras, ruas, quituteiras, na prostituição, entre outras funções. Destaca ainda que

A origem branca e ocidental do feminismo estabeleceu sua hegemonia na equação das diferenças de gênero e tem determinado que as mulheres não brancas e pobres, de todas as partes do mundo, lutem para integrar em seu ideário as especificidades raciais, étnicas, culturais, religiosas e de classe social. (CARNEIRO, 2003, s/p)

Compreende-se por consequência a inseparabilidade necessária e já elaborada logo atrás das categorias que revelam a opressão e desigualdades.

Na esteira de mulheres negras e brasileiras – as quais são muitas e não estão todas listadas nesse trabalho pela extensão que necessitaria tal análise – destaca-se ainda uma das mais recentes a abordar a interseccionalidade e têm suas investigações reverberadas no meio acadêmico – e também fora dele – com grande frequência no contexto atual, a pesquisadora Carla Akotirene que contribui ao discurso de uma perspectiva decolonial e que uma matriz colonial moderna se coloca em que sob esta estão estruturas múltiplas e dinâmicas que merecem atenção. Assim destaca

Combinadas [as estruturas], requererão dos grupos vitimados: 1. instrumentalidade conceitual de raça, classe, nação e gênero; 2. sensibilidade interpretativa dos efeitos identitários; 3. atenção global para a matriz colonial moderna, evitando desvio analítico para apenas um eixo de opressão. (AKOTIRENE, 2019, p. 14)

Há ainda de se considerar dentro desse contexto da interseccionalidade, e com uma lupa destinada ao gênero devido ao objeto desta pesquisa, o atravessamento das pessoas trans. Visto que não se trata de uma disputa sobre quem se encontra mais abaixo nessas estruturas, mas de análise, na qual as mulheres trans negras, por exemplo, estariam ainda mais em opressão, silenciamento e marginalidade em relação às cis (?).

A pesquisadora e psicóloga Jaqueline Gomes de Jesus através de um trabalho antropológico sobre as pessoas trans, menciona que os

[...] fundamentos políticos no processo de consciência política e de resistência de pessoas trans [...], e seus fundamentos teóricos no feminismo negro, principalmente no que concerne aos conceitos de interseccionalidade de opressões, de não-hierarquia de opressões, de denúncia da vinculação de gênero a modelos supremacistas de quem sejam homens ou mulheres. (JESUS, 2014, p. 6)

O recorte acima no trabalho de Jesus demonstra que as lutas contra as desigualdades e opressão são de mulheres – incluindo as trans -, mas não só. O caráter evocatório da denúncia a vinculação do gênero a modelos supremacistas que invisibilizam as pessoas que estão à margem desse *cis*-tema. Ao questionamento feito logo atrás sobre mulheres negras cis e mulheres negras trans, uma resposta vem do próprio feminismo – em seu formato originário -, que não deu conta de todas as mulheres, nesse caso das mulheres trans, que através da vertente do transfeminismo conseguiram ancorar suas pautas e especificidades com suas intersecções, no qual corrobora com esse discurso a pedagoga Sara Wagner York ao mencionar o “corpo marcado pela dor e exclusão em vários níveis e que segue sorrindo, como potência criativa de alguma natureza, aprendendo a “como pensar nessas complexidades”” (YORK, 2020, p. 30).

As experiências de gênero e sexualidade já eram também interseccionadas no Brasil por periódicos com pautas do Movimento Homossexual Brasileiro como o *Lampião da Esquina* (1978-1981). Essa abordagem que interseccionava categorias apesar de ser levantadas pelo jornal ocorriam de maneira isolada. Em uma das edições a sambista Leci Brandão menciona as dificuldades em ser mulher, negra e lésbica (*Lampião da Esquina*, 1978). A menção a entrevista de Leci, assim como outras experiências brasileiras ocorrida especialmente na década de 1980 de pessoas negras, sejam homossexuais, transexuais ou travestis, e pobres foram tema de uma exposição⁶⁴ em 2021 do Museu da Diversidade Sexual através do Google Arts & Culture em virtude da pandemia do Covid-19. Tal exposição reverbera mais um espaço de visibilidade para experiências tão específicas devido aos seus atravessamentos.

Essas vidas que sofrem os atravessamentos desenvolvidos aqui, quando sofrem as violências por ousar escapar das normas sociais de controle (Foucault, 2013), muitas tornam-se vítimas da intolerância, do ódio, e mesmo atualmente por religiosos que naturalmente se esperaria algum acolhimento é de onde surgem os “juízes”, como observa o historiador Miguel

⁶⁴ A exposição possui uma lente sobre o grupo de negros homossexuais Adé Dudu de Salvador na Bahia, mas que também apresenta registros de outras localidades como São Paulo, além de reverberações na mídia – como o citado *Lampião* – dessas vivências. Acervo completo disponível em: <<https://artsandculture.google.com/exhibit/ad%C3%A9-dudu-caminhos-lgbt-na-luta-negra/5ALyedunbpfeIA>>. Acesso em 11/10/2021.

Rodrigues de Sousa Neto (2020), que através de seus discursos contribuem para disseminação do ódio cancelam ao seu “rebanho” atitudes em nome de um livre exercício de fé – ou a não compreendida *liberdade de expressão*. Em seu texto o historiador apresenta dois casos emblemáticos para população LGBTQIA+ que é o de Frebônio Índio do Brasil e Dandara dos Santos. Essa última uma travesti de 42 anos, assassinada em 2017 na capital cearense com crueldade – tragicamente comum contra essa população – e disseminado através dos meios digitais.

Não pretendo me ater à discussão da violência em sua prática mais deprimente nesse momento, mas sim pontuá-la como efeito também, e principalmente, dos marcadores sociais em que essas vidas são atravessadas.

Quando voltamos nossa lente para o que discutimos onde o candomblé é reconhecidamente - ou reverberadamente assim conhecido -, como a religião que mais acolhe a todos tipos de pessoas, a inquietação surge justamente quando analisamos vidas LGBTQIA+ como a de Dandara e tantas outras que possuem o marcador social econômico como uma marca em sua pele para a sociedade, que as exclui inclusive de tentar mudar a situação em que se encontram. É válido ressaltar mais uma vez o enfoque desse trabalho sobre a população LGBTQIA+ nos terreiros, o que não exclui que também atinge pessoas cisheterossexuais nos terreiros na questão social econômica.

Nessa esteira, o candomblé enquanto espaço acolhedor, abre portas para vidas como essas, não por acaso os terreiros de qualquer nação possuem inúmeros adeptos das identidades que compõe a sigla LGBTQIA+. Religião que surge de um povo que foi escravizado, longamente criminalizado por sua cor, demonizado pela colonialidade e hegemonia europeia cristã, marginalizado por esses marcadores e por essas vivências que a sociedade não quer ver.

Dito isso, retomamos o início dessa seção ao que Santos (2013) explica sobre o dinheiro e o candomblé, sobre seu papel de importância e circulação, e mais ainda, sobre a importância contidas nos itans e mitos que envolvem Exu, o dono do mercado/comércio, dono dessa circulação. E a partir do vasto trabalho sobre o comércio cultural do candomblé desenvolvido pelo autor, é que pensamos sobre as experiências dessas pessoas que chegam nesse ambiente “acolhedor”. Compreendemos também, como destaca mãe Maza a ocorrência da “*bacia das águas*”, em seus termos, que é a ajuda comunitária no complexo do terreiro é comum dentro de seu axé, mas sabemos da sua não-unanimidade para todas as casas existentes, e que tal prática é uma das funções da religião, a prática da caridade.

Ficaria, portanto, a pessoa religiosa a mercê da intervenção divina para resolver os problemas sociais que cortam a sua vida? A família de santo é suficiente ao ponto de dar conta de que esses problemas sejam sanados? Ou o fardo ou a doçura de ser quem se é, é um caminho em que o indivíduo vai percorrer só no sentido de resolver – ou não – os percalços que estão condicionados?

Analisar o candomblé é mexer nessas estruturas. Quando pensamos no complexo, é exatamente por essa complexidade divina, hierárquica, simbólica, social em que a religião se encontra. É por esses motivos que a intersecção é necessária para tentar contribuir no entendimento das experiências.

Salienta-se ainda que ocorre uma diferenciação entre as nações seja nos elementos necessários para rituais de bori, feitura e obrigações, quanto de indumentárias. A nação Angola é mais conhecida por sua simplicidade quando se observada em relação a de Ketu. Ainda sim, demanda dinheiro. Quanto aos valores e com intuito de evitar exposição desnecessária não menciono nem da casa pesquisada e nem de outras casas, para algum leitor mais curioso pode através do recurso disponível que é a internet rapidamente encontrar depoimentos em escritos ou vídeos falando sobre o assunto e trazendo valores que variam muito.

Um fato é que mesmo sendo religião marginalizada socialmente sob um contexto da hegemonia ocidental, mesmo sendo acolhedora, os altos custos em muitas das casas para a participação efetiva nos rituais impedem uma melhor experiência de indivíduos que tem suas vidas cruzadas pelas categorias analisadas nesse texto. Caso não adquira os recursos ou obtenha a ajuda comunitária e ainda sim desejar permanecer, sua posição será limitada a ser *abyian* – com todas as obrigações que lhe são condizentes - bem como seus conhecimentos equivalentes a sua posição, o que em certa medida denota uma encruzilhada do sistema capitalista bem como da colonialidade dentro do complexo em questão. Assim como destaca Sara Wagner York “precisamos aprender como construir teias de conexão por meio de subjetividades particulares, que estão sempre entrelaçadas com múltiplos eixos e vetores sociais” (YORK, 2020, p. 30) para que, como hipótese, possamos transgredir o sis[cis]tema.

CAPÍTULO 3

LOCI-LOCI:

EXPERIÊNCIAS ATRAVÉS DAS VOZES DE (CO)AUTORAS E (CO)AUTORES

Nós que somos das encruzilhadas, desconfiamos é daqueles do caminho reto.

Luiz Antônio Simas, *Fogo no mato*

Introdução

Conforme sinalização de Sara Wagner York (2020) no final do capítulo anterior, é necessário que as subjetividades particulares possam ser observadas e consideradas para que seu entrelaçamento ocorra junto a multiplicidade de eixos e vetores da sociedade.

Sob essa perspectiva entendemos o terreiro enquanto complexo que figuram inúmeras identidades que representam através de atos litúrgicos, ou não, suas particularidades. Nesse sentido, conforme já elaborado, as divindades se ligam a pessoa médium através de seu *orí*, não sendo a anatomia de seu corpo determinante para qual divindade tomará a cabeça de determinado médium, em certa medida. Por outro lado, também já consideramos a forte presença de tradições mantidas ou transformadas como foi condutor para que a maioria de decisões sejam tomadas e normas sejam cumpridas dentro desse complexo.

O presente capítulo, portanto, propõe a considerar vozes de pessoas que se identificam dentro de alguma das possibilidades possíveis dentre os LGBTQI+ e que de alguma maneira possuem ligação com o Abassa de N'Dandalunda, e que através de entrevistas realizadas, possam ser analisadas de acordo com o material até já construído.

Dentre as possibilidades mencionadas, seriam realizadas quatro entrevistas, sendo um homem gay-cis, filho de santo da casa com divindade, meta-meta; uma mulher lésbica-cis, que performa através de masculinidades, e ex-filha de santo da casa com divindade feminina; uma mulher lésbica-cis, filha de santo da casa e que possui um tempo de santo considerável dentro do candomblé, sendo uma das mais antigas e com divindade meta-meta; um homem gay-cis que performa através de feminilidades e masculinidades e também é filho de santo da casa com divindade boró; e, por fim, uma mulher trans que pertence à família extensa na família de santo, filha de santo e com divindade de gênero feminino.

Portanto, a proposta é através dessas vozes tentar compreender como cada um e cada uma dessas pessoas integrantes dessa casa de santo entendem, vivenciam e se questionam – ou não – o cotidiano na vida de terreiro de acordo com suas particularidades determinadas à partir do sexo biológico, da sexualidade e/ou do gênero. Nessa tentativa de compreensão se entrelaçam os autores e autoras até aqui citados e principalmente, os saberes de terreiro de pessoas que pesquisam dentro dessa área e da maior autoridade dentro dessa casa, no caso, a mãe de santo.

Como esclarecimento para o leitor e a leitora, em momentos que me referir a quem estiver falando na entrevista usarei uma letra inicial aleatória seguida de um ponto para este/esta pessoa (uma única por pessoa), de modo a resguardar sua identidade.

Arroboboi Angoro – divindade meta-meta

*Na volta ao mundo das sete cores do céu
Serpente que lambe mel
Tempera o axé do boi
Ora e bate cabeça: Arroboboi!*

Lúcio Sanfilippo, Oxumaré

Diário de campo, 18 de dezembro de 2021. [...] ela ocupou lugar de destaque no candomblé que estava acontecendo. Com adjá na mão, guiava os santos em suas danças que estavam em terra, auxiliando a função da mametu e da makota da casa. Quando sentava, estava em lugar de destaque, nas cadeiras ao lado da mameto e da vó de santo. Como é filha de Angoro, conhecido como Oxumaré no Ketu, quando tocaram a cantiga para o inquise, ela foi a primeira a saudá-lo no chão, bem no centro do sale, e quem estava presente pediu a “bença” para ela.

[...] uma grande mesa montada por várias mesas de plástico e suas cadeiras, foram colocadas no sale. Depois de terminado a “função” do candomblé, é chegada a hora do jejum. Nessa mesa sentam-se apenas as maiores autoridades ali presente, nesse caso mametus e tatetos, cargos e mais velhos no santo, ou ainda alguém que a mametu convide, ou que for visitante da casa, mas também com convite dela. Sentaram-se a mametu, a sua mametu, tata

n'goma, a mais velha de santo, e outros dois filhos de santo mais antigos da casa. Essa mais velha de santo, considerando uma conversa informal, ela possui mais tempo de santo que a maioria das pessoas ali, por isso inclusive, que estava com adjá e auxiliando a mametu e a makota quando os inquis estavam em terra.

O autor decolonial Ramón Grosfoguel (2016) afirma que os conhecimentos retirados de localidades colonizadas – ou de terceiro mundo - também são formas de mercadorias, e que como produto também são extraídas como que num saque. Acrescenta que, para além de uma mercadoria econômica, ocupa também um espaço do capital simbólico que são retirados especialmente por esse império de governos do Ocidente. Em suas palavras, assim descreve

El “extractivismo epistémico” expolia ideas (sean científicas o ambientalistas) de las comunidades indígenas, sacándolas de los contextos en que fueron producidos para despolitizarlas y resignificarlas desde lógicas occidentalocéntricas. El objetivo del “extractivismo epistémico” es el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico. En ambos casos, se los descontextualiza para quitarles contenidos radicales y despolitizarlos con el propósito de hacerlos más mercadeables. En la «mentalidad extractivista» se busca la apropiación de los conocimientos tradicionales para que las corporaciones transnacionales tramiten patentes privadas o para que los académicos de las universidades occidentalizadas simulen haber producido ideas “originales” como si tuvieran los “copyrights” de la idea. En este pillaje y saqueo epistemológico son cómplices la maquinaria económica/académica/política/militar imperial de Occidente y sus gobiernos títeres del tercer mundo dirigidos por las elites occidentalizadas. (GROSFOGUEL, 2016, p. 133).

O que Grosfoguel destaca nesse recorte, é como os – nossos – conhecimentos são extraídos assim como também foram – nossas – matérias primas no período colonial. Portanto, se transforma em produto epistêmico, sobre o qual o Ocidente, para se estabelecer no poder e dominação sobre demais povos e culturas, extrai também os saberes aqui existentes e produzidos. Sob uma mesma linha de pensamento, Rufino complementa que a margem também enuncia, e esta ação é transgressora, já que confronta a hegemonia. Assim sendo, é

[...] nas margens e frestas do Novo Mundo emergem outras vozes fundamentadas nas lógicas do enigma que lançam na espiral do tempo discursos que transgridem os limites e esculhambam as lógicas normatizadas pelo colonialismo (RUFINO, 2019, p. 119).

E é à partir dessa compreensão, é que esse espaço ocupa um lugar de muito respeito aos conhecimentos aqui apresentados nessa seção. Em que são saberes que não estão em livros, tampouco em publicações científicas e acadêmicas, mas sim nas vivências e experiências de indivíduos que aprenderam através do tempo no candomblé. Como sabemos e já mencionamos, o candomblé não é uma religião em que um livro orienta sobre suas doutrinas, mas sim de transmissão de conhecimento através de uma história oral. Portanto, o tempo ganha importância nesse movimento, já que ele, o tempo, quanto maior, espera-se que também seja maior o conhecimento de experiência acumulado.

E por mencionar o tempo, o recorte do Diário de Campo apresentado no início dessa seção, apresenta a experiência de A. (nome genérico, conforme explicado na introdução do capítulo), e que possui um *tempo de santo*⁶⁵ considerável dentro do Abassa. Segundo a entrevistada⁶⁶, em janeiro de 2022 completará 16 anos de santo. É relevante esse destaque do tempo para o caso de A. por considerar algumas especificidades de sua identidade no terreiro. Ela se reconhecer enquanto mulher trans, ocupa o cargo de *egbomi*, foi iniciada no candomblé em 2006, pertencendo a casa de santo da mametu de mãe Maza. Desse modo, pertence à família santo do abassa através da família extensa. Pelo tempo que possui no candomblé, considerando sua iniciação, afirmou ser “o irmão mais velho dela” (A., 2021), ao se referir a mãe Maza.

Sua declaração explica sua participação no candomblé e posição na hierarquia descrita inicialmente no recorte do Diário de Bordo. Ademais, utiliza o pronome no masculino para se referenciar em algo que envolva suas relações no candomblé. Sobre essa linguagem oral utilizada, retomaremos um pouco adiante.

Pensaremos inicialmente sobre a hierarquia, em que o poder se estabelece nesse complexo religioso, especialmente através das posições definidas por cargos e *tempo de santo*. Conforme desenvolvemos o acolhimento, especialmente para pessoas que se identificam com a sigla LGBTQIA+, a experiência de uma mulher trans no candomblé, como a de A., pode ser analisada na instância da visibilidade que o terreiro lhe proporciona, além do poder através da hierarquia pelo tempo de iniciação. Ocupação de um espaço e posição que na sociedade ampla, essas vivências são destinadas à margem e à violência física e psicológica, em grande medida oriundos de discursos religiosos – mas não só, jurídicos, psiquiátricos, entre outros, e que se

⁶⁵ Essa expressão comumente utilizada nos terreiros, se refere ao *tempo de santo* que determinada pessoa possui. Por exemplo, ao dizer que fulano têm *tempo de santo*, significa que mesmo que a pessoa possa aparentar ser jovem, pode ser *mais velha* no candomblé, ou no santo. O *tempo de santo*, geralmente se fala para pessoas já acima de 7 anos de iniciado, ou iniciada.

⁶⁶ Utilizamos aqui o feminino para se referir a esta entrevistada por sua opção.

destinam a manutenção do poder daqueles que lá estão -, conforme demonstra Miguel Rodrigues de Sousa Neto⁶⁷ (2020). A sociedade hegemônica, montada na figura do “macho”, portanto cis, hétero, branco, para manter o que Aguinaldo Rodrigues Gomes sustenta que se trata de um regime, definida como “machocracia”, enquanto

[...] regime político em que seres humanos do gênero masculino dominam a cena política e transformam o machismo, a misoginia, a lgbtfobia e o repúdio às diferenças numa pauta política que visa a precarização e muitas vezes eliminação de vida que, na visão desse regime, não merecem ser vividas (GOMES, 2019, p. 147).

Esse regime é desconstruído até certo ponto dentro do terreiro. Há de se considerar que o terreiro também é um espaço que através da hibridização, possui interferências de um sistema colonialista. No entanto, seguindo a linha de raciocínio em que o terreiro desconstrói o modelo hegemônico, e, portanto, transgride, observamos que A., mulher trans, ocupa uma posição hierárquica que lhe confere poder e tratamento diferenciado em relação à maioria de quem frequenta aquele lugar. Sobretudo, lugar em que a sua identidade de gênero e a sua sexualidade não serão gatilhos para grupos e pessoas demonstrarem seu discurso de ódio, como os dois casos relatados por Miguel em sua pesquisa, e que não são exceção. A machocracia, ainda que pode também ocorrer dentro do terreiro, não se estabelece nesse complexo.

O terreiro, é como afirma Rufino (2019, p. 121), “um assentamento da afrodíaspóra como um empreendimento inventivo, intercultural, que se codifica em um processo contínuo e inacabado”. Ele se transforma nesse sentido, e se adapta e se ressignifica. Esse movimento que o terreiro faz continuamente e de não acabado, remonta a discussão iniciada anteriormente da pesquisadora Oyewumí (2016), em que gênero não era categoria hierarquizante no contexto dos povos Iorubás. Ou seja, reafirmando então que no processo da diáspora e numa sociedade colonial e de saberes e formas de ser instituídos, é que foram pedagogicamente ensinados os lugares e modos de ser de cada um conforme seu sexo biológico.

O espaço que o terreiro ocupa nessa discussão é o de transgressão ao sistema instituído, mas também de reafirmação de uma cultura que se funda numa história com origens em África. Reforça também a fala de mãe Maza quando fala a respeito de cargos para pessoas trans, ao

⁶⁷ Neste trabalho, o autor analisa especialmente dois casos, um de Febrônio Índio do Brasil, acusado de vários crimes, e transtornos psiquiátricos e de abusar de companheiros de cela, no início do século XX. Febrônio passaria praticamente toda a sua vida encarcerado em um hospital psiquiátrico. O outro caso é o de Dandara dos Santos, travesti cearense, morta por um grupo de jovens, em 2017. O caso amplamente difundido nas redes sociais e posterior grande mídia, através de vídeo que rapidamente se espalhou mostrando parte das agressões.

citar através de exemplo a possibilidade de um homem trans, que não recebe santo, e que se iniciaria para o candomblé

Se fosse reconhecido por ser mulher, mas opto... a sua opção é masculina, e o inquis o olhou como um homem, sim, ele vai ter um cargo de ogan, de axogun, ele vai ter um cargo masculino dentro da casa, tá? (MÃE MAZA, 2021).

A hierarquia, para além da visibilidade já oportunizada, é um espaço em que as pessoas – nesse caso, transgênero – podem acessar sem a fumaça perseguidora da violência, que possui tais corpos como dos principais alvos na nossa sociedade, conforme dados⁶⁸ da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) para o ano de 2020.

Nesse território de terreiro, A. além de encontrar essa visibilidade, possibilidade de ocupação de espaços, disse que também não encontrou empecilhos ou dificuldades dentro do abassa nas funções ritualísticas em que sua identidade de gênero determinasse alguma posição específica. A mesma negativa foi feita quando questionada sobre sofrer algum tipo de constrangimento em que o motivo estivesse relacionado a categoria. Em suas palavras, assim afirmou

No momento, até hoje eu não achei empecilho, né? Essa dificuldade assim. No momento, meu gênero não me atrapalhou nesse sentido. Até esses 16 anos, não. Não sei daqui pra frente, né? Não me causou nenhum constrangimento, nenhum problema. (A., 2021).

Essas confirmações contribuem para entender e se aproximar da afirmação que o candomblé, através da cultura de terreiro, é um espaço de afeto e acolhimento, também. Destacando nesse caso, as vivências de pessoas LGBTQIA+. Segundo A., quando escolheu ir para o terreiro já se identificava enquanto mulher, sua primeira tentativa era pertencer a uma igreja evangélica – utilizando de seus termos -, como não obteve sucesso, encontrou no terreiro o que não encontrou em outros espaços religiosos.

Se eu te contar que eu tive a vontade de ser evangélica, porém na igreja não me aceitariam do jeito que eu sou. Não me acolheriam do jeito que eu sou. Sempre tentariam me mudar. Tanto que eu fui e tentaram mudar meu jeito. E o candomblé não, o candomblé te aceito do jeito que você é. Da forma com que você veio buscá-lo, (pausa), ele te acolhe. Então é nesse sentido, que é a

⁶⁸ Dados para o primeiro quadrimestre de 2020 que envolvem o assassinato de pessoas travestis e transexuais. Disponível no endereço: <<https://antrabrazil.files.wordpress.com/2020/05/boletim-2-2020-assassinatos-antra.pdf>>. Acesso em 18/01/2022.

religião que eu amo, é a religião que eu me identifico muito, e é a religião que me aceitou do jeito que eu sou, sem tirar nem pôr, ou nem mudar um fio do meu cabelo, digamos assim, né? Candomblé te aceita da forma com que você é. [...] eu já fui com meu gênero definido, entendeu? Já fui com meu gênero definido. [...] Meu sacerdote me acolheu muito bem na época, me abraçou. Tanto que eu digo que o candomblé é a religião que ela acolhe a todos, independente de gênero, raça ou cor. (A., 2021)

A. pode viver no terreiro sua verdadeira identidade sem que sua diferença gere situações que transbordem o respeito. Ela diz ainda que apesar de sua mametu, por vezes desconhecer alguns termos relacionados ao tratamento, aceita as correções de A. no sentido de aprendizado, o que demonstra uma abertura e interesse em compreender esse Outro que também faz parte das relações sociais do terreiro. Sobre sua mametu, A. descreve da seguinte maneira quando questionada a relação das duas com o seu gênero

Por ela ser antiga, né? Ela ainda tem aquela questão que ela peca um pouco, não no sentido que ela me critica ou que ela me condena, mas às vezes ela erra na forma de se pronunciar comigo, e é onde eu tenho que dar umas corrigidas nela de vez em quando. [Ela] Aceita sim [as correções]. (A., 2021)

É possível notar um discurso de desconhecimento por parte da mametu, mas que em contrapartida uma abertura para o aprendizado. Esse movimento existente no terreiro, e consideramos que nem todos são iguais e agem dessa maneira, cada um *mexe a sua panela como quer*, proporciona um laço afetivo. Considerando, portanto, que esse afeto existente na família de santo para que se encontre meios de convivência e aceitação de diferenças, estabelece também um território de resistência. Essa resistência se dá contra os ditames sociais instituídos na sociedade, principalmente no campo da violência, mencionado por Sousa Neto, como também do preconceito. Especificamente sobre a população transgênero, a professora Jaqueline Gomes de Jesus destaca que

É reconhecido que a população transgênero está à margem dos processos sociais, excluídas por discursos e práticas de ordem sexista, especificamente cissexista (que invisibilizam ou estigmatizam as pessoas trans) e transfóbicos (que promovem o medo e/ou o ódio com relação à pessoas transgênero). (JESUS, 2014, s/p).

Observamos exatamente isso ocorrendo no discurso da nossa entrevista e coautora A. quando se refere a sua irmã de santo, mãe Maza, como “Eu sou o irmão mais velho dela” (A.,

2021). Essa prática é aprendida e enunciada pela interlocutora como também parte das influências e interferências coloniais ainda presente na sociedade, inclusive no terreiro.

Como resistência ao processo colonial e do patriarcado instituído, pesquisadores e especialmente pesquisadoras, dentre elas muitas mulheres trans, têm se dedicado à esses estudos e o movimento feminista do transfeminismo. Esse movimento, portanto, é

[...] uma categoria do feminismo que surge como uma resposta à falha do feminismo de base biológica em reconhecer plenamente o gênero como uma categoria distinta da de sexo. Esse sexismo, de caráter legal-biologizante, tem sido o fundamento, particularmente, para negar o estatuto da feminilidade ou da “mulheridade” às mulheres trans, da masculinidade aos homens trans, diferenciando estas e estes dos popularmente denominados como mulheres e homens “de verdade”. (JESUS, 2014, n/p)

Em outras palavras, houve a necessidade dentro do movimento feminista em se surgir um novo segmento para dar conta das vivências de pessoas trans, e lutar por seus interesses que se diferenciavam do movimento conhecido como mais radical, em que contempla basicamente mulheres brancas, de classe média, cis e heterossexuais.

Posicionar a mulher transexual ainda mais abaixo da mulher cis, faz parte da interferência da colonialidade. Oyewúmi (2016) como Lugones (2020) destacam como a colonização, e a colonialidade, impuseram as raças (europeus e africanos) e o gênero (masculino e feminino), como superior e inferior (nesse caso os últimos, africano e o feminino). É possível então compreender que a mulher trans, está ainda mais a margem, já que a sociedade não lhe reconhece enquanto a “mulher de verdade”, onde recaímos mais uma vez nas intervenções do regime da machocracia de Gomes (2019). Daí a importância de interseccionar as identidades e as individualidades com suas subjetividades, conforme chama atenção Jesus.

Portanto, ao considerar a interseção, A. não deve ser observada apenas enquanto uma mulher trans, mas também por sua cor/raça parda, suas condições econômicas, em que declara residir num ambiente com mais outras duas pessoas e a renda total não ultrapassa dois salários-mínimos, trabalha como auxiliar de limpeza e se declara sem profissão. Ainda se encontra com 39 anos, o que nos coloca mais um dado que é o geracional. São características que a distingue das mulheres do movimento feminista que se iniciou nos Estados Unidos e que suas pautas não eram todas essas, o que reforça a importância do transfeminismo.

Isso posto, voltando para o terreiro, A. enquanto mulher trans, parda, que não pertence a uma classe social elevada e que não é da geração atual, encontra no terreiro o espaço mencionado inicialmente, que a sociedade não lhe oferece, e que nesse território o lugar de destaque, de poder para delegar e de respeito, são acessados. O que transgride com o que a sociedade tenta lhe impor. O terreiro não é apenas local de culto ao sagrado, mas também de transgressão, para além da resistência. O terreiro é a desconstrução das imposições ocidentais e coloniais, apresentadas por Rufino (2019).

Durante nossa conversa, levantei as questões relacionadas à sua divindade, como itans, bem como outros discursos que ocorrem tanto dentro do terreiro quanto em pesquisas acadêmicas que envolvem Angorô. Para ela

[...] ele não chega nem a ser homem, nem mulher. Ele é andrógino que 6 meses ele se descama vira um homem pela lenda, né? E 6 meses ele troca de pele e vira a cobra que é a mulher. Até porque a cobra é a parte fêmea do Angorô. As pessoas pensam que é o arco-íris, e na verdade não é. É a cobra. É a parte fêmea, é a parte mais ousada, brava. E a parte macho que é o arco-íris, que é a parte mais doce, mais delicada do orixá. Mas o único itan que eu sei é essa parte assim que ele é um andrógino. (A., 2021)

Com o relato de A. percebe-se que Angorô, através desse conhecimento de terreiro, é andrógino, ou como Rios (2011) descreve, como uma divindade metá-metá. O andrógino aqui, também pode ser entendido como hermafrodita, ou no termo mais adequado utilizado atualmente intersexo, já que possui os dois sexos. Observa-se, portanto, que mais uma possibilidade de sexualidade é contemplada pelas divindades do panteão do candomblé.

Ela ainda destaca uma outra informação importante e que reforça a discussão anterior. Por ser intersexo, Angorô possui o homem e a mulher, que no caso dele, ao contrário da hegemonia masculina que tem sua masculinidade construída sobre o “poder do macho” forte, ousado, quem ocupa este posto é uma mulher, e posiciona o masculino da divindade como a sua parte mais “doce, mas delicada”. Adiante A. vai acrescentar que, em vista disso, “Tanto que a parte fêmea do Angorô é Ewá⁶⁹, e Ewá é uma guerreira representada por uma cobra. Ela carrega uma cobra também” (A., 2021). Reafirmando o papel de mulher guerreira, ousada e “brava”, em seu termo.

⁶⁹ Ewá é uma divindade cultuada na nação Ketu. Na Angola não se cultua essa divindade. Contudo, devido ao hibridismo das nações, é comum essa troca entre nomes e as divindades, conforme já elaborado.

De acordo com as pesquisas de Rios, Angorô – Oxumaré – é “o deus transexual, que de tempos em tempos troca de sexo e gênero”; é “animal-humano”, “pênis-vagina”, “iabá-aboró”, “fenômeno natural-animal” (RIOS, 2011, p. 217; 219), o que em certa medida contribui, ou complementa o discurso da interlocutora.

Angorô é a transformação segundo a mitologia, é o que faz o mundo girar, e que trás as mudanças. Sua representação ser o arco-íris, a cobra, e uma divindade de sexualidade intersexo, e que posiciona a figura da mulher em performances de gênero entendidas basicamente como masculinas na sociedade contemporânea Ocidental, contribui para afirmar que é uma das divindades mais transgressoras às imposições de poder e gênero ofertados pela colonialidade existente.

Loci Loci Telekompenso – mais uma divindade *meta-meta*

*Homem caroço do pomo maior
Príncipe caça o princípio que for
Dono da fome que mata o que come
Não some o teu nome de chefe senhor*

*Não dorme
Toma, domina Ijexá
Camarão do abdômen de fogo. Orixá
Nativo na mãe abebê de ipondá
Erinlé, Pai Odé, efusivo no Ofá*

Eduardo Brechó e Serena Assumpção – destaque Caetano Veloso, *Logunedé*

*Macumbeiro não é defeito. Macumbeiro é vontade de
viver, é vontade de ser aceitado. Porque dentro da
macumba, é modo de falar, mas nós, homossexuais,
dentro das religiões de matriz africana, nós somos
aceitos como pessoas e não pelo sexo que a gente tem.*

T., 2021

Loci Loci! Loci Loci Logun! é a saudação para a divindade que abre essa seção. O inquisi que “rege a cabeça” de nosso interlocutor, que aqui se apresenta como um colaborador,

e como prefere Boaventura de Sousa Santos, nosso coautor. Conforme já observado nesse capítulo, utilizaremos uma letra inicial referente ao seu inquis, seguido de um ponto (nesse caso “T.” de Telekompenso), para referenciar a pessoa que colabora com esta pesquisa através de sua experiência no terreiro Maza N’Dandalunda.

T. é um homem homossexual, de 34 anos, se identifica como branco, casado com outro homem, este, filho de pastor e missionária evangélicos, possui a profissão de vendedor. Reside apenas com seu marido. É iniciado no candomblé para Telekompenso como mãe Maza prefere, ou Gongobila como ele prefere, ou ainda para Logun Edé no sincretismo com o Orixá de Ketu, há cinco anos. Optamos pela letra “T” de Telekompenso, por ser a que mãe Maza mais utilizou durante nossos encontros.

A divindade de Telekompenso, sincretizada com Logun Edé, é um dos metá-metá, assim como Angorô e Katende. “Ser metá tem a ver com o fato de o deus hibridizar características, comumente classificadas em categorias sociais diferentes, dentre elas (mas não só) as de gênero” (RIOS, 2011, p. 217). Assim como observado anteriormente sobre Angorô, que se hibridiza então animal-humano, por exemplo, com Telekompenso ocorrem características nesse processo também, contudo, nem todas iguais. De acordo com o autor, para a divindade aqui apresentada, se transforma ou é a um só tempo animal-humano, iabá-aboró, peixe-mamífero, entre outras possibilidades.

A discussão sobre o gênero e até em certa proporção sobre sexualidades juntamente com as divindades, foi iniciada no Capítulo 2. Consideramos mais alguns aspectos sobre a discussão, especialmente e especificamente sobre os metás-metás, em que Telekompenso se encontra. T. comenta da seguinte maneira sobre sua divindade de cabeça

[Existem] muitas histórias que eu escuto sobre o meu Orixá [...] em todas, não é em qualquer um, seis meses ele tem que viver na mata como um homem na mata caçando, e seis meses ele tem que viver nas águas se embelezando como sua mãe. Então, no meu ponto de vista, meu Orixá, seis meses se ele é homem, e seis meses ele é uma mulher, só que não existe nem no mundo hoje, e nem no mundo espiritual. Ou você é homem ou você é mulher. (T., 2021)

O que destaca T. sobre Telekompenso é que se trata de uma divindade em que transita entre as feminilidades e masculinidades, já que precisa estar com a mãe por seis meses e com o pai por outros seis meses. Para afirmar essa masculinidade e feminilidade, aponta para características que enraizadas na compreensão sócio cultural abrangente da figura masculina

provedora e trabalhadora, que mantém o trabalho e alimento, e a figura feminina de afazeres mais delicados e que se dedica ao embelezamento. Para além dessa notória divisão existente na descrição de características da divindade, chama atenção também que o movimento de transição entre os gêneros que são expressos, não são tensões entre praticantes da religião e seus filhos e filhas, feitos e feitas para Telekompenso.

Em Rios, realça que os mitos existentes são “formações discursivas contrárias às “invenções” do comumente esperado para sexo/sexualidade/gênero, e que, junto com outros determinantes, também contribuem para as suas produções” (RIOS, 2011, p. 218; Lemos, 2019). O comumente esperado ao qual ele se refere, seria estar nas categorias de iabás e aborós, o que provoca certos estigmas que lhe são atribuídos. Contudo, ainda segundo esse autor, o que chama atenção não é a orientação sexual, mas sim a “bizarrice” ou estranheza que eles provocam, justamente por serem híbridos. Pensemos Telekompenso como peixe-mamífero, por exemplo.

Pensando nesse ser híbrido, não há como não associar a discussão ao ciborgue de Donna Haraway (2009). A ideia determinista biologizante não se pode ser a única pensando numa cultura científica. Nesse sentido, há um rompimento de fronteiras entre o animal e o humano. Haraway fala sobre o homem e a máquina, mas esse ciborgue também pode ser entendido como outras possibilidades de junções de um “novo” ser.

O ciborgue aparece como mito precisamente onde a fronteira entre o humano e o animal é transgredida. Longe de assinalar uma barreira entre as pessoas e os outros seres vivos, os ciborgues assinalam um perturbador e prazerosamente estreito acoplamento entre eles. A animalidade adquire um novo significado nesse ciclo de troca matrimonial. (HARAWAY, 2009, p. 41)

Destacamos ainda que os itans ou mitos sobre as divindades, por si só transcendem as crenças mais pragmáticas. A compreensão de uma divindade que é ao mesmo tempo peixe e mamífero, necessita de uma abertura considerável para a compreensão à partir da cosmogonia existente de terreiro. E é à partir dessa abertura que o ciborgue surge, até por sua “bizarrice” ou estranheza, como sublinhou Rios (2011). Os metás possuem muito disso, como Angorô ser a cobra e o homem/mulher, Telekompenso conforme destacado, e Katende, o homem folha. Portanto, concordamos com Rios quando afirma que é apenas quando a divindade ocupa esse espaço de ciborgue é que se qualifica enquanto um metá-metá.

Atualmente em nossa sociedade de ditames patriarcais e ocidentais colonialistas, os corpos trans (transexuais ou travestis), que se “transformam” para atender seus ideais de realizações enquanto suas identidades e expressões de gênero, ocupariam também este corpo ciborgue, sob o qual a normas hegemônicas lhes tentam impor a estranheza.

Qualifica-se como relevante nessa reflexão as contribuições de Oyèrónké Oyewùmí (2021) quando destaca que na Iorubalândia, o processo de cristianização daquela sociedade durante o período colonial, sob a égide masculina, da Bíblia e da Inglaterra vitoriana, impuseram o sistema patriarcal onde o gênero não era articulado como categoria. Segundo a autora, como muitos missionários do sexo masculino estiveram abertos à essa nova perspectiva social, e dentre estes que possuíam determinada graduação, contribuíram para reorganizar a interpretação de divindades cultuadas nessa região africana. Ademais, ela destaca que:

Na religião tradicional ioruba, as distinções anassexuais não tiveram nenhum papel, seja no mundo dos humanos ou no das divindades. [...] Embora houvesse orixás anamachos e anafêmeas, como em outras instituições, essa distinção não tinha consequências; portanto, é melhor descrita como uma distinção sem diferença. [...] Além disso, nem todos os orixás foram pensados em termos de gênero; alguns foram reconhecidos como masculinos em algumas localidades e femininos em outras. (OYEWÛMÍ, 2021, p. 209-210)

Portanto, que a própria divisão entre iabás, aborós e até os metás-metás, foram subcategorias oriundas do processo colonial. Dessa maneira, podemos ainda sugerir que, enquanto divindades – mas não só, humanos também – não possuíam distinção que os separasse em gêneros, apenas anatomicamente enquanto machos e fêmeas, e enquanto seres sexuais, ler uma divindade enquanto pertencente ao que não se encaixa numa binariedade, no caso os metás-metás, destinando-os à “bizarrice” ou estranheza, também é fruto de um processo e movimento colonial, e que possui raízes tão profundas que estão presentes até os dias atuais em várias instâncias sociais, inclusive na religiosa. Essa contribuição da autora, é necessária para que contribua no processo de entendimento dessas relações também no campo do “sagrado”, como funcionam as relações de gênero e até sexualidade, afinal, como já mencionado, a tradição é um dos grandes pilares do candomblé, mesmo reconhecendo como uma religião brasileira, mas que não se furta em buscar em África, as bases principais de suas origens.

Ainda sobre a divindade de T., questionado sobre como entendia a identidade de Telekompenso segundo as possibilidades que existem e compreendemos atualmente, e o por que, a resposta foi que a divindade seria/teria uma identidade “gay”, em seus termos. Justificou

a resposta pontuando o que disse no início da seção, sobre os seis meses com seu pai e seis meses com sua mãe. No entanto, as discussões sobre a divindade não se encerram apenas nessa divisão em períodos com pai ou mãe. São bem mais complexas. Proponho pensarmos os itans – ao menos alguns deles – que permeiam a divindade. A primeira é do relato de nosso interlocutor, e a segunda um recorte de Prandi

[...] é o do meu orixá, de Gongobila. Gongobila que é filho de Oxum e Oxossi, né? Só que Oxum como roubou o ifá de Exu, aí Oxum engravidou de Oxossi, só que Exu... como é que eu posso falar? Exu queria se vingar de Oxum. Então Oxum foi e abandonou seu filho na mata, nisso Iansã vinha passando e encontrou com aquela criança chorando, aí tá... ela foi e levou pra criar, aí ela descobriu que aquela criança era de Oxum, e sabia que Exu queria matar aquela criança... então o que foi que Iansã fez? Ela vestiu Logun de mulher e jogou um feitiço em cima dele, que todo homem que chegasse próximo a ele iria ver ele como uma mulher, a única coisa que ia diferenciá-lo é que só iam descobrir que ele era Logun se olhasse para o pé dele que o pé dele ia ser masculino. Aí quando foi uma vez, Logun tava na mata, e... Oxossi passando viu aquela mulher linda e se apaixonou perdidamente e não sabia que era o filho dele, e ele queria porque queria namorar aquela mulher, até que quando Iansã viu que tava pra acontecer foi lá e desfez o feitiço, aí foi onde que Oxossi viu que era o próprio filho dele. (T., 2021)

Logum Edé era filho de Oxum e Oxóssi, mas, abandonado pela mãe, fora criado por Oiá. Logum Edé não se dava muito bem com o pai, que era demasiadamente rude com o menino, mas que gostava muito da companhia da mãe de sangue. Como Oxum vivia no palácio das aiabás, as rainhas de Xangô, onde homem era proibido de entrar, sob ameaça de morte, Logum Edé, para visitar a mãe, vestia-se com os trajes dela e lá passava dias e dias disfarçado na companhia da mãe e das demais mulheres, que o cobriam de gentilezas. Um dia houve uma grande festa no Orum e todos os orixás compareceram com suas melhores roupas. Logum Edé, contudo, não tinha roupas apropriadas, pois habitava o mato na beira do rio, como um pescador e caçador que de fato era, e como tal rudemente se vestia. Desejando demais comparecer à festa, Logum lembrou-se das roupas da mãe com que se disfarçava. Assim, foi ao palácio e roubou um belo traje de Oxum, vestiu-o e foi à festa como os demais. Todos ficaram muito admirados com sua beleza e elegância. “Quem é aquela formosura tão parecida com Oxum?”, perguntavam. Ifá, que era muito curioso, chegou bem perto de Logum Edé e levantou o filá de contas que escondia o rosto do rapaz. Logum Edé ficou desesperado, pois logo todos saberiam de sua farsa. Saiu então correndo do salão para se esconder na floresta. Foi quando Oxóssi o avistou e o seguiu, sem o reconhecer. Oxóssi encantou-se com sua beleza e o perseguiu mata adentro. E, junto do rio, quando o cansaço venceu Logum Edé e ele caiu, Oxóssi atirou-se sobre ele e o possuiu. (PRANDI, 2001, p. 140-141)

Apesar das duas citações serem demasiadas extensas, são necessárias para contribuir nessas reflexões. De acordo com T. e com Prandi, nota-se inicialmente a habilidade de Logum Edé em se vestir como uma mulher da época, seja pelo feitiço que Iansã lhe jogou quando Exu

lhe procurava para se vingar de Oxum, seja por habilidades que já eram suas para estar junto as mulheres no palácio, conforme cita Prandi. Tal habilidade o tornava tão próximo das feminilidades que lhe conferiam a ser uma mulher, que seu pai se encanta com tanta beleza nos dois itans.

Outro dado, levantado por Prandi, é o de que Oxóssi, seu pai, o possuiu. Tal itan não é desconhecido entre praticantes do candomblé. No entanto, ocupa espaço mais polêmico no campo social instituído, por compreender como uma prática de incesto. Numa sociedade de bases patriarcais masculinistas, tal prática é extremamente condenada, o que abre uma série de precedentes para um grandioso e complexo debate, no qual não será possível ater nesse trabalho.

Identifica-se ainda que, segundo os itans acima citados, e o de Rios (2011) mencionado no Capítulo 2, apresentam as divindades enquanto seres próximos no aspecto das realidades dos humanos, em que ocorrem relações variadas, vidas conturbadas, seres que se relacionam afetiva e sexualmente, distinguindo-se, portanto, dos moldes cristãos que apresentam figuras de santos e santas, com vidas regradas e destinadas à cura, caridade, entre outras benevolências.

Mas o que mais chama atenção, é que o candomblé possui uma diversidade de identidades e expressões da sexualidade e do gênero, bem mais ampla que outras religiões Ocidentais e ocidentalizadas, especialmente cristãs. Percebe-se uma fluidez sob a qual, as expressões de gênero e sexualidade, são experienciadas por quase – ou praticamente – todos e todas as divindades do panteão que se cultua no Brasil. Essa talvez seja uma das principais explicações para o acolhimento e “tranquila” receptividade de pessoas LGBTQIA+ nos terreiros de candomblé, e que na maioria das demais religiões essa mesma recepção não ocorre dessa maneira, já que suas compreensões de gênero e suas naturalidades, normalizadas e biologizantes, são confrontadas.

Na conversa em formato de entrevista com T. falamos também sobre uma narrativa que corre entre muitos dos praticantes que filhos e filhas de Telekompenso são homossexuais. Conforme descrito acima, inclusive por uma afirmação de T. sobre sua divindade, é possível compreender os motivos para que essa narrativa seja presente entre muitas pessoas de terreiro. Aproveitando a conversa que oportunizou esse assunto, foi perguntado o que ele – interlocutor – pensa sobre a questão.

Eu acho que não é verdade isso. Porque a energia do orixá não influencia na vida pessoal da pessoa, eu conheço muitas pessoas héteros que são de Gongobila, de Logun Edé, e isso não influencia em nada. A opção sexual de

cada pessoa é decidido por si mesmo não tem nada a ver com a energia do orixá que vai carregar. Se fosse por isso muitos dizem que filhos de Iansã são barraqueiros, então todo filho de Iansã teria que ser brigão? Todos filhos de Ogum são cachaceiro? Todas as pessoas que são feitas para Ogum teriam que beber? Não. Não é assim. Então... e assim por diante. Então eu digo que isso não é verdade. (T., 2021)

Para T., a divindade não influencia na vida – especialmente orientação sexual – daquele que a recebe. No caso de Gongobila, termo de sua preferência, apesar de itans e o entendimento de uma orientação sexual disforme da binariedade, a divindade pode sim “estar de frente na cabeça” de pessoas heterossexuais, conforme diz até conhecer. Inclusive esta afirmação de T. foi retratada na série televisiva “Mãe de Santo”⁷⁰ em seu episódio de número 8, quando apresentava o orixá Logun Edé, e a pessoa que era filha do orixá representava uma jovem moça, subentendida como heterossexual.

Contudo, o conhecimento de terreiro sobre a identidade da divindade e a identidade humana não é que estejam totalmente separadas, tanto que observado o caso relatado acima em que para número considerável de praticantes, filhos e filhas de Logun Edé seriam pessoas homossexuais, o que T. discorda. Nas pesquisas de RIOS (2011, p. 220) ao citar Augras (1983) relata sobre uma “identidade mítica”, que seria justamente essa junção, em que muito do que se concebe como eu-mesmo no terreiro, também são originadas à partir das relações que são estabelecidas entre os sujeitos humanos e as divindades que regem sua cabeça. No entanto, ressalta na voz de um de seus interlocutores, o que também T. apresenta, nem sempre as características da divindade operam sobre aquele que irá recebê-la no transe. Especialmente quando se estabelece dentro da orientação sexual.

No sistema religioso do candomblé [...] constrói-se uma noção de pessoa que, em vez de ‘corresponder’ a traços advindos da esfera sagrada, emerge como uma resultante do contato entre as duas esferas. Este contato, que ocorre por intermédio da possessão, tem efeito transformador. (BIRMAN, 1988, p. 42)

A pontuação de Patrícia Birman, é complementada adiante quando relata que a personalidade existente é reiterada ou integrada através da relação ritual à partir da “potência criadora” (Ibidem, 1988, p. 45). Em outros termos, não é necessariamente “viver” a divindade

⁷⁰ A série foi exibida pela extinta TV Manchete no ano de 1990. Conta com 16 episódios que relatam as experiências de pessoas com suas divindades de frente. A série conta com uma página na internet que trás breves informações sobre ela e links para acessar os episódios. Disponível em: < <https://manchete.org/novelas/mae-de-santo/tudo-sobre-mae-de-santo/>>. Acesso em 05/01/2022.

em sua plenitude de suas características, mas que são essas características que, em certa medida, também contribuem para a identidade do humano que está no *ayê* – terra. Daí a possibilidade de uma não concordância de T. em afirmar que filhos e filhas de Telekompenso sejam todos e todas homossexuais.

E sobre os homossexuais, especialmente os gays masculinos, perguntamos ainda a T. sobre a existência, ou não, de conflitos e “guerra de egos” entre estes dentro do *candomblé*. Sua resposta foi negativa para esse movimento, conforme observado abaixo. No entanto, a pergunta foi lançada, ao restabelecer o contato com as análises dos escritos de Ruth Landes e a homossexualidade passiva – especialmente – na cidade de Salvador da década de 1930, período em que, segundo a antropóloga, estes homossexuais marginalizados socialmente, encontravam no *candomblé* de caboclo a possibilidade de um certo destaque social, além de hierárquico, como já analisado anteriormente. Desse modo, considerando que entre os homossexuais masculinos – de maneira ampla sem interseccionar esse grupo -, o questionamento foi lançado sobre uma possibilidade de ainda haver disputas ou interesses nessas posições/cargos que o *candomblé* oferece, e quem muitos indivíduos desse grupamento ainda façam parte de setores marginais socialmente compreendidos.

Conflito não existe, porque assim, passou a parte de religião, ali todo mundo é considerado iguais. Tanto a pessoa gay, hétero, todo mundo dentro de um barracão, a pessoa que entra dentro de um barracão, a mãe de santo, ou as entidades, eles não perguntam se você é hétero ou se você é gay, eles perguntam o seguinte: - Você está disposto a se dedicar para o sagrado? Se você estiver disposto a se disponibilizar para o sagrado, então você é uma pessoa que a gente está precisando, porque dentro das religiões precisam de pessoas desse tipo, não pessoas que queiram estar rotulando coisas, tipo: - Ah, eu só vou naquele lugar só porque têm hétero. Jamais. Nós vamos porque nós somos bem tratados, ali nós somos acolhidos, ali nós somos bem recebidos. Então eu falo o seguinte, dentro do sagrado não existe aquela coisa de que você é mais importante do que eu porque você é hétero ou gay, não! Perante o sagrado você é igual como qualquer uma pessoa. (T., 2021)

Talvez T. não tenha compreendido o objetivo dessa pergunta, ou ainda, que a formulação não tenha sido adequada para este entendimento, de uma discussão que abarcasse essa possível disputa para esse grupo específico, o que originou tal resposta. No entanto, ele oportuniza pensar várias outras temáticas, inclusive algumas já elaboradas. Porém no decorrer do diálogo insisto utilizando outros termos, e sua resposta é de que “conflito jamais”, considerando este grupo sobre esta perspectiva.

As homossexualidades masculinas ou femininas são número considerável dentro dos terreiros, encontrar uma divindade em que, em certa medida, vivencia essa experiência num plano espiritual, contribui para o encontro de indivíduos que não se veem contemplados por outros espaços religiosos de fundação e ditames, em que sua orientação sexual seja motivos de marginalidade social e de condenação espiritual. Não conferimos ao inquisito Telekompenso a identidade de homossexual, até porque não é nosso objetivo, mas que suas performances relatadas em ritos e características, indiciam para tal assimilação, e que promove um intenso debate. Para além da divindade, a presença de homossexuais em terreiros também contribui para reflexões mais específicas como essa instigada neste final de seção, em que um trabalho destinado a esse tema, trouxe respostas mais precisas sobre a presença nos terreiros e como se dão suas experiências em termos de hierarquia nos postos que ocupam, considerando aqueles e aquelas marginalizadas econômica, étnica-racial e de orientação sexual.

Eparrey Matamba – divindade *iabá*

Balança tua saia, eparrey, Oyá

Balança tua saia, sarava, Iansã

[...]

Iansã menina, és o meu tesouro

Aonde ela mora? É na mina de ouro

[...]

Iansã relampeja

Ventania que arroteia e arroteia

Melissas, Saudação às deusas

A divindade que leva o título dessa seção não é uma metá-metá como os anteriores, Angorô e Telekompenso, além de Katende – que será desenvolvido adiante. Faz parte da categorização feminina, das divindades denominadas iabás. Matamba sincretizada com Iansã ou Oyá, é uma das mais conhecidas fora do candomblé. Conhecida por sua força da natureza em que representa os raios e os ventos fortes, especialmente das tempestades. Essa fúria por esses dois elementos, lhe conferem uma personificação guerreira, como a mitologia assim também retrata.

Nossa interlocutora nessa seção é filha há sete anos de Matamba, uma jovem de 35 anos, se considera de cor parda, cis, bissexual, prestes à se formar em fisioterapia, a renda familiar não é equivalente à um salário mínimo por membro da residência. Em sua contribuição declara muito respeito e amor à religião. Iniciada para Matamba com Kabila, em que Matamba é de frente. Kabila aparece também, já que na Angola se considera que todos iniciados possuem pai e mãe, onde um deles tomam a frente. Seguindo o conceito de coautora, de Boaventura de Sousa Santos, também utilizado nos anteriores, será utilizada a letra “M.” seguida de um ponto, remetendo à divindade para identificar as contribuições da entrevistada.

M. se declara enquanto mulher cis e bissexual. De posse dessa informação foi feito um levantamento nas redes virtuais em busca de trabalhos e pesquisas desenvolvidas sobre a bissexualidade e o candomblé. O número ínfimo, para não dizer quase que nulo, de trabalhos, apenas o de Daniela Cordovil (2016) dialogou em certo grau com a nossa análise.

Iansã é conhecida por um temperamento forte, mas também muito afetuoso. Seus itans relatam muito essa ambivalência. Além disso, os próprios itans relatam que, apesar de estar posicionada entre as iabás, experienciou relações bissexuais com outras divindades do panteão. Rios (2011) definiu como a masculina dentre as iabás, opondo-se por exemplo a Oxum, a mais feminina, nos aspectos da feminilidade, ou da iabanidade, em seu termo. Por estar entre as iabás, não carrega consigo a estranheza ou “bizarrice” – discutido em seção anterior - destinada aos metás-metás. Em determinado evento relatado por Segato, Oxum seduz Iansã:

Uma vez Oxum passou pela casa de Iansã e a viu na porta. Ela era linda, atraente, elegante. Oxum então pensou: “Vou me deitar com ela”. E assim, muitas vezes, pasosu na frente daquela casa. Levava uma quartinha de água na cabeça, e ia cantando, dançando, provocando. No começo, Iansã não se deu conta do assédio, mas depois acabou por se entregar. Mas Oxum logo se dispôs a nova conquista e Iansã a procurou para castigá-la. Oxum teve que fugir para dentro do rio, lá se escondeu e lá vive até hoje. (SEGATO, 1995, p. 403)

Claudenilson da Silva Dias (2019) levanta a questão sobre o que hoje poderíamos definir como uma lesbianidade, mas que não poderia ser nominada de tal maneira por ser uma construção do século XX. O ato praticado poderia assim ser compreendido, no entanto iria além, independente da prática isolada como esta, a divindade se relacionou com outros Orixás, entre estes, a maioria aborós. De tal maneira, que talvez seria possível considerá-la enquanto uma

bissexual, também compreendendo que a compreensão de bissexualidade contemporânea não antecede toda a mitologia africana.

Na obra sobre a *Mitologia dos Orixás*, de Prandi, em um dos itans intitulado *Iansã ganha seus atributos de seus amantes*, ele relata algumas das experiências da divindade com alguns que representam boa parte das masculinidades neste panteão. Observemos o itan

Iansã usava seus encantos e sedução para adquirir poder. Por isso entregou-se a vários homens, deles recebendo sempre algum presente. Com Ogum, casou-se e teve nove filhos, adquirindo o direito de usar a espada em sua defesa e dos demais. Com Oxaguiã, adquiriu o direito de usar o escudo, para proteger-se dos inimigos. Com Exu, adquiriu os direitos de usar o poder do fogo e da magia, para realizar os seus desejos e os de seus protegidos. Com Oxóssi, adquiriu a sabedoria da caça, para suprir-se de carne e a seus filhos. Aprimorou os ensinamentos que ganhou de Exu e usou de sua magia para transformar-se em búfalo, quando ia em defesa de seus filhos. Com Logum Edé, adquiriu o direito de pescar e tirar dos rios e cachoeiras os frutos d'água para a sobrevivência sua e de seus filhos. Com Obaluaê, Iansã tentou insinuar-se, porém em vão. Dele nada conseguiu. Ao final de suas conquistas e aquisições, Iansã partiu para o reino de Xangô, envolvendo-o, apaixonando-se e vivendo com ele para a vida toda. Com Xangô, adquiriu o poder do encantamento, o posto da justiça e o domínio dos raios. (PRANDI, 2001, p. 296-297)

Apesar de nessa narrativa ela ter se envolvido em troca de outros interesses, além dos sexuais, houve paixão no último. Considerando o itan mencionado por Segato, o qual não está na obra de Prandi, considerando as experiências tal qual a concebemos atualmente, seria portanto, o que se entende por bissexualidade. Coincidentemente, ou não, M. também se declara bissexual, e filha da divindade. O que nos faz pensar mais uma vez sobre a identidade do indivíduo através da identidade mítica que Rios (2011) levanta e que foi discutido na seção anterior.

Destacamos ainda, que sobre a bissexualidade, é de amplo conhecimento que no universo LGBTQIA+, é um dos grupos mais estigmatizados, não só fora, mas dentro dessa sopa de letrinhas. Colocados sempre como confusos e confusas, pessoas dessa identidade também são taxados pela promiscuidade, por não se fixarem em apenas um dos gêneros de interesse afetivo-sexual.

No que diz respeito aos itans, M. não recordou no momento da conversa algum de Iansã para essa discussão, apesar de confirmar saber que existe. Citou um itan que envolvia algum

relacionamento que difere dos praticados hegemonicamente, mas entre Oxóssi (Kabila) e Ossain (Katende), o qual analisaremos em outros momentos.

Seguindo na conversa com M. levantamos a questão da posição da mulher no terreiro, e como entende os interditos existentes de acordo com o sexo biológico de quem frequenta aquele espaço.

O que eu não posso fazer no candomblé sendo mulher, seria isso? A gente não pode tocar atabaque, porque somente o sexo masculino é que pode, a gente não pode tocar atabaque. Não pode também, não é que não pode, não é o correto a gente lopá o animal, na hora do orô, a gente... não é o correto. O certo é sempre ter um homem para este tipo de atividade. E eu acho que dentro da casa da mãe é isso, são coisas que a gente não pode fazer. Agora, dentro do candomblé mulher também não pode mexer com Baba Egun, que é função somente de homem, então a gente também não mexe com isso. Somente homens, isso é... cem por cento, todas as casas. Que mexe, que trabalha com Baba Egun, né? Somente homens. (M., 2021)

O que M. coloca sobre a participação sobre pessoas do sexo feminino são alguns interditos. Ela cita os impedimentos das mulheres aos atabaques, desenvolvido no Capítulo 1, que é um posto de Tata N’Goma (Adolfo, 2010) em que o itan que cita o interdito à mulher refere-se ao bajé. Chama atenção ainda que é uma especificidade do candomblé, e que na umbanda mulheres podem tocar os atabaques. Destaca em sua narrativa também que o ato de *lopá*⁷¹ o animal é destinado aos homens, sem justificar o motivo. Acrescenta ainda que para mulher não é interditado, porém não é o correto. Por fim, acrescenta ainda o ritual de culto a Baba Egun⁷², também não pode ter a participação do sexo feminino, reservada somente aos de sexo masculino. Declarou adiante na conversa/entrevista que têm muita vontade, porém compreende que não lhe é permitido tal participação.

É perceptível também que dentro da religião ocorrem uma separação binária entre alguns postos e alguns ritos, de acordo com o sexo biológico. Alguns são justificados através de itans, como o caso dos atabaques e aquela do sexo feminino, para outros apenas existe a separação, porém sem a explicação dos motivos, por M. Talvez o motivo em *lopá* o animal fosse por uma suposta força masculina? Ou considera-se como uma tradição já percorrida pelas décadas, e até século, como observou Ruth Landes e seus contemporâneos em sua pesquisa na

⁷¹ É o sacrifício do animal, de acordo com M.

⁷² Segundo M., Baba Egun “seria um ancestral, alguém que já partiu, o espírito de alguém que já morreu, e você cultua essa pessoa pra casa de candomblé, como se fosse uma divindade, como se fosse um pequeno deus ali”. (M., 2021). Acrescenta ainda que não são todas as pessoas iniciadas no candomblé que, ao morrerem, são cultuadas como Baba Egun.

cidade de dois andares – Salvador. Naquela ocasião ela contou que as mulheres ocupavam os postos mais altos, de mãe, além de dançarem para os orixás, e que os homens se resumiam aos instrumentos e ao sacrifício, pontuação também declarada por M.

Quanto ao culto a Baba Egun mencionado por M., apesar de uma prática interessante para esse debate, já que dialoga diretamente com as relações de gênero, não me aterei nele, já que o foco têm sido o Abassa, portanto de nação Angola, e como nossa interlocutora pontua, não pratica esse ritual.

Desse modo, adiante nas contribuições de M., foi lhe perguntado em relação a participação de pessoas que expressam seu gênero de uma forma diferente, ou não tão usual, ao seu sexo biológico. Um exemplo, das pessoas transexuais, ou ainda das travestis. Poderia ser até uma pessoa não-binária. O questionamento surgiu quando falávamos dos atabaques e levantei a hipótese de um homem trans ser iniciado e confirmado para ogan. Nesse caso, qual era a opinião dela, que respondeu da seguinte maneira

Minha opinião pessoal, como eu sigo o candomblé acredito que a gente tem que seguir o que está na religião, então pra mim são normas do candomblé, são coisas que vem antes de tudo isso, então eu acho que isso não impede você ser o que você quiser. Então não é porque você se sente numa outra orientação que você dentro da religião você vai fazer as coisas ao contrário do seu nascimento. Eu acho que isso não tira quem você é, não muda quem você é. Então eu não concordo. Então independente do gênero da pessoa, que ela se coloca, eu acho que dentro do candomblé ela tem que seguir as regras, as normas. Eu gostaria muito de tocar atabaque, acho a coisa mais linda do mundo. Dentro da umbanda as mulheres ainda podem tocar, na umbanda. Na roda de candomblé não pode. Então assim, tem casas que permite, tem gente que permite, mas aí vai de casa pra casa. Eu não acho correto, eu acho que dentro da religião a gente tem, a gente não tem porque colocar o eu em primeiro lugar, em primeiro lugar vem a sua fé. E você fazer funções da sua condição biológica, isso não diminui o seu ser, que você é. Se você nasceu mulher e se sente homem depois, eu vou te tratar como homem, só que dentro da religião você tem que fazer as funções que cabem ao seu sexo de nascimento. E eu acho que isso não diminui a pessoa. (M., 2021)

Para M. os espaços dentro do candomblé devem ser respeitados de acordo com as tradições já praticadas. Essas tradições, em muito são baseadas no sexo biológico do indivíduo. No entanto, ao falar sobre a impossibilidade da divindade tomar a cabeça de uma pessoa, não está condicionada a mudanças corporais que ela virá a fazer, segundo ela “porque a gente que muda o corpo da gente, a gente coloca silicone, a gente coloca piercing, a gente faz tatuagem, e a entidade, a divindade ela continua vindo, e não faz nenhuma diferença” (M., 2021),

acrescenta que “Então eu não acho que faça diferença, que são apenas normas de casa para casa”. Ainda, em outro momento afirma que “se é lésbica, se é gay, ou ser transexual não faz diferença. [...] O importante é o que você é perante a entidade, a divindade. Então não faz diferença nenhuma”, ao falar o grupo de pessoas LGBTQIA+ e sua presença no candomblé.

Desse modo, observamos, assim como nos discursos de M., mas também de T., que para a divindade o importante é sua disponibilidade, dedicação e pureza para receber a energia ali presente. As identidades que moldam cada indivíduo não são problemas nesse processo, nem as mudanças corporais que qualquer indivíduo está sujeito a ter, seja por opção ou por situação. Ainda assim, se posiciona contrária através de uma hipótese de uma pessoa trans masculina ocupar uma posição de ogan, conforme sugerido no diálogo. Afirma que as tradições são antecessoras a “tudo isso”, e que é dessa maneira que ocorrem, apesar de variações de casa para casa, o que torna tal possibilidade como exceção.

O que se percebe é que sim, existe um espaço para que as identidades sejam recebidas no candomblé, contudo, sua participação se condiciona ao sexo biológico, independente do gênero ou expressão que assume. Não é possível que alguém deixe sua identidade para o lado de fora ao adentrar o terreiro, a identidade é pessoal, como se afirma “sou brasileiro”, ou ainda “sou negro”, define Silva. Para ele, em uma de suas análises, a identidade “só tem como referência a si própria: ela é autocontida e autossuficiente” (SILVA, 2020, p. 74). Acrescenta ainda que na produção da identidade, esta “oscila entre dois movimentos: de um lado, estão aqueles processos que tendem a fixar e a estabilizar a identidade; de outro, os processos que tendem a subvertê-la e a desestabilizá-la” (Iidem, 2020, p. 84).

Dessa maneira, não é possível que alguém deixe de ser o que é, para aquele determinado momento, mesmo que seja momento ritual e que venham de tradições longínquas. Para que este local de inclusão de pessoas marginalizadas socialmente, devido ao grupo que pertence ser de fato aceita em sua plenitude de participação, é necessário negar a sua identidade? Ou ainda, essa identidade deve ser suprimida? Segundo os relatos de interlocutores até aqui, o sagrado não abandona aquele e aquela que nele e nela creem por mudanças que os indivíduos realizam em seus corpos e/ou maneiras de ser e estar. Então, as interdições para algumas atribuições podem ser levantadas para que o diálogo ocorra e novas possibilidades se estabeleçam, reafirmando o candomblé enquanto espaço de inclusão e resistência dos grupos marginalizados.

Pensando ainda sobre a população trans, por exemplo, foi

A partir das novas ideias e comportamentos trazidos com o movimento feminista, a percepção sobre quem são as mulheres se ampliou, deixou de apenas se remeter à mulher branca, abastada, casa com filhos, e passou a acatar a humanidade e a feminilidade de mulheres outrora invisíveis: negras, indígenas, pobres, com necessidades especiais, idosas, lésbicas, bissexuais, solteiras, e mesmo as transexuais. (JESUS, 2010, p. 12)

Portanto, o entendimento de mulher, e nesse caso mulheres, é muito amplo, e as definições baseadas no sexo biológico, tornam as vivências de algumas dessas mulheres, destinadas à uma invisibilidade no sentido de apagamento. Do mesmo modo quando pensamos em relação aos homens transexuais, por exemplo. Considerar a mulher enquanto apenas a que possui anatomicamente o órgão da vagina de nascimento, é desconsiderar a existência de todas que também são mulheres, conforme observado por Jesus, e mais especificamente às transexuais e travestis. Acrescendo ainda que do mesmo modo se observe os homens.

Concordo com a observação de Dias (2019) quando percebe que a aceitação de vivências trans acontecem como que uma camuflagem nesse processo, já que os interditos estão presentes durante às práticas, e suas identidades podem/são deixadas no portão de entrada. No entanto, resgato a contribuição de mãe Maza, que em determinado momento do diálogo falamos sobre o assunto, e como sacerdotisa e ocupante do cargo maior do abassa, é interessante observar seu olhar cauteloso

Se o inquisse dessa pessoa olhe pra ele, olhe pra ela, e identifique ele, como homem, eu terei que tratar como homem, porque se o próprio inquisse já reconheceu como tal, como que eu vou fazer diferente? Aí seria minha visão dentro da minha casa, não tô fugindo dos ensinamentos dos antigos, porém eu tô tentando respeitar a opção do cidadão, do filho, né? Então a minha postura seria essa. Se o filho não aceitasse de o filho mesmo sendo uma mulher, de se trajar como uma mulher, e sim como homem, eu iria até o sagrado porque eu acho que tudo ali tem que ser com o consentimento do sagrado, não é minha opinião de mameto, minha função ali é orientar, mas quem me trás essa orientação é o inquisse daquele filho, é ele que vai falar o que eu tenho que fazer, qual o caminho que tem que ser seguido, entendeu? (MÃE MAZA, 2021)

O percurso que a mameto escolhe para resolver a situação é buscar orientação do sagrado, que nesse caso pode ser através de uma consulta aos búzios por exemplo, ou outros meios rituais. Seu discurso aparenta uma tentativa de resolver a situação, que se apresenta ainda como problemática para o candomblé em lidar com pessoas trans no terreiro. Em se tratando de

um espaço religioso, a decisão da mameto parece ser acertada em buscar a resposta justamente no que une a todos e todas que ali se organizam, que é a fé.

O debate é amplo, e aqui apenas ensaiado e oriundo dos diálogos com nossa interlocutora M. O trabalho de dissertação de Claudenilson da Silva Dias (2020), que foi transformado posteriormente em livro, aborda experiências de pessoas trans em terreiros de Salvador, inclusive com mais aprofundamentos. As observações aqui presentes retratam uma realidade local, que também contribui para pensar territórios geograficamente distantes, e como lidam com as questões de transgeneridade no candomblé.

Para finalizar esta seção, proponho algumas considerações acerca da bissexualidade, orientação sexual de M., como, em certa medida, das experiências da divindade que é a sua de frente, ou de cabeça.

A bissexualidade é colocada num espaço destinado à marginalidade, considerando a binariedade existente entre as pessoas heterossexuais e homossexuais, destaca Alberto (2018). Conforme mencionado anteriormente, dentro do próprio movimento LGBTQIA+, em grande parcela, são pessoas consideradas ou confusas, ou oportunistas da situação. Como se houvesse uma necessidade de precisar se “encaixar” dentro da binariedade. Atualmente, e especialmente através dos estudos *queer*, a necessidade de uma identidade fixa tem sido muito questionada.

No entanto, a referida autora ainda chama atenção não apenas para a três possibilidades de sexualidade, que seria a heterossexualidade, homossexualidade, bissexualidade, mas também para a assexualidade. Ele ainda faz notar que “a heterossexualidade tem sido vista como um padrão normal de funcionamento, sendo a homossexualidade vista como um comportamento desviante a ser analisado e examinado” (ALBERTO, 2018, p. 11). Estar fora dessa possibilidade é estar para além dos desviantes, é estar no território mais proibido, pois “Ninguém pode não ser nenhuma” e “nem ninguém pode ser ambas” (Ibidem, p. 11). Ela rebate esse argumento através dos “termômetros da sexualidade” em que a força do desejo sexual para cada sexo, operam de maneira independente e como que num *continuum*.

A importância dessa ressalva é destacar que, apesar de M. não encontrar problemas no terreiro que sejam oriundos de sua sexualidade, inclusive por ser uma pessoa cis, não significa que sua sexualidade seja compreendida com naturalidade num contexto social mais amplo, e até dentro de um contexto menor, também. Os estereótipos relacionados à bissexualidade são enormes, e a superação possa estar na desconstrução de modelos conservadores sociais de bases cristãs coloniais.

Terreirão de acolhimento LGBTQIA+

*Oluwamií kikegbeo
Orisà oguian
Lèégjabô
Lèégjabo ajagunan*

Olorun ma bé bé pé awre

Grupo Ofá, Oluwa Mi/Orixá Oxagiyan

Durante os diálogos estabelecidos com interlocutoras e interlocutores, ou ainda com coautoras e coautores dessa pesquisa, percebeu-se que o candomblé é um espaço acessível para pessoas LGBTQIA+. Dito de outra maneira, uma pessoa que se identifique com uma das identidades contempladas pela sigla, consegue acessar o terreiro de candomblé, e essa acessibilidade não se restringe simplesmente ao adentrar no recinto, mas também de uma acessibilidade no tratamento e relações estabelecidas com quem ali congrega naquele espaço.

Nos discursos de quem participou dessa pesquisa, reverberou-se que candomblé é para todos, em que gênero, sexualidade, questões raciais e étnicas, econômicas e etárias, não são interditos para quem deseja conhecer e se dedicar a religião.

No entanto, percebe-se que ao tempo que a acessibilidade está disponível para essa ampla diversidade de pessoas, ocorrem interditos que vão desde a hierarquia baseada e organizada no tempo de santo e/ou nos cargos que alguém ocupa, como também baseadas no gênero e sexo biológico – discursos muito contundentes observados – em que a tradição é invocada para justificar atitudes e determinados ritos. Desse modo, a tradição também se transforma/transformou ao longo da história do candomblé, de acordo inclusive, com análises de antecessores sobre o tema.

Antes de analisar as contribuições sobre o acolhimento no candomblé através das narrativas de participantes da pesquisa, proponho pensar em mais uma divindade que teve uma relação amorosa dissidente – para o entendimento atual – com outra. Esses parênteses dentro do acolhimento, será melhor elaborado após esta reflexão. Infelizmente devido a pandemia imposta pelo vírus do coronavírus iniciada no Brasil no início de 2020 e que prossegue pelo ano de 2021, uma participante dessa divindade acabou sendo impossibilitada de participar, mesmo com todos os cuidados através de protocolos tomados durante a coleta de dados.

De acordo com a narrativa de M. sobre itans e sexualidade desviantes, ela diz:

Conheço, conheço uma, que é do Oxóssi, que teve um relacionamento com o Katende, da folha, pra ele poder pegar o poder, o conhecimento das folhas, não sei se é verdade, mas é um itan que é muito conhecido no candomblé, que ele teve um relacionamento com Katende para poder ter o conhecimento das folhas, tanto que ele também tem o conhecimento das folhas. (M., 2021)

Katende é a divindade que cuida das ervas, das folhas no candomblé. *Sem folhas não há candomblé*, uma frase comum dentro dos terreiros. O conhecimento das folhas são o ofício dessa divindade. Devido serem raros, filhos e filhas de Katende não são tão comuns de serem encontrados nas casas de axé. Geralmente existe um por casa, um novo só pode ser feito quando este adquire sua maioridade, ou seja, “toma” seus sete anos. O mesmo ocorre com filhos de Angorô e Lembarenganga, por exemplo. No Abarra Maza, conta-se com apenas um.

M. relata é um relacionamento amoroso entre Katende e Kabila (Oxóssi, em Ketu) para que pudesse adquirir o conhecimento sobre as folhas. Esse relato também foi mencionado por Rios (2011) em uma citação no Capítulo 2, em que através de um desentendimento entre Oxum e Nanã, várias outras divindades foram interpeladas no processo, entre elas Oxossi e Ossain.

A mameto Maza também relatou este relacionamento ao lembrar de gênero e os itans

[...] teve itans de Oxossi ir para as matas e ele ser encantado por Katende, Ossain, e aí eles tiveram relacionamento por muito tempo, até que Iemanjá mandou Ogum procurar o filho, e viu Oxossi lá, mas isso não interferia na verdade no gênero, por que ele tinha também relações amorosas com Oxum, com Iansã, entendeu? então pelo itan, eles falam que ele foi encantado, que Ossain encantou para que ele pudesse ter esse relacionamento amoroso com Oxossi. (MÃE MAZA, 2021)

De fato, o relacionamento entre as divindades ocorreu, percebe-se apenas que as lendas, ou itans, variam conforme a origem de sua contação. Segundo M., o objetivo do relacionamento era o conhecimento das folhas desejado por Oxossi; já para Rios (2011) a relação conflituosa por um tempo entre Oxum e Nanã originou um feitiço em que Oxossi se apaixonaria por Ossain; e para mãe Maza foi também um encantamento feito por Ossain.

Para Rios, Ossain é a divindade que também integra os metà-metás, ele é a hibridização do homem e o vegetal, o homem-folha ou “vegetal-humano”. Faz parte portanto dos cercados pela estranheza e “bizarrice”. Não é de se estranhar que também existam poucos feitos e feitas, e que também há uma necessidade de fazer filhos e filhas para essa divindade nos intervalos de sete anos, conforme dito anteriormente.

As características para ser um metá-metá não é necessariamente a homossexualidade, mas sim a junção, o cruzo entre elementos em que se hibridizam um algo novo e diferente das maiorias compreendidas. Participam, portanto, desse seletivo grupo, Angorô, Telekompenso e Katende – em Ketu, Oxumarê, Logun Edé e Ossain. Ainda assim, no conhecimento mais popular, a homossexualidade logra esses créditos, e em certa medida, contribui para os discursos de quem a utiliza para tentar perpetuar sua hegemonia, por considerar práticas desviantes, errôneas, condenáveis, estranhas. Almeida e Sousa Neto, ao analisar a homossexualidade no período da Ditadura Militar no Brasil, assim destacou sobre essa marginalização

A repressão sexual, então, opera através de um aglomerado de práticas e valores, que são adotados por alguns membros da sociedade e, a partir desses membros, são disseminados nos diferentes grupos, quais sejam, o campo da religião, da ciência, do direito e, a partir daí, os códigos são interiorizados pelos diversos indivíduos. (ALMEIDA; SOUSA NETO, 2019, p. 234)

Percebemos nesse sentido, que o posicionamento das sexualidades e movimentos sexuais operados pelas divindades, recai na estranheza, um termo “bonito” para não se dizer a “bizarria”. No entanto, a hibridização está para além desse entendimento das caixas da sexualidade. Sugere algo novo, algo que é ainda pouco compreendido – talvez, assim como uma possível identidade *queer* – em que uma fluidez opera de maneira mais natural. Desse modo, observamos no diálogo com mãe Maza, que ao se referir ao relacionamento entre Ossain e Oxossi, ainda ressaltou os relacionamentos que Oxossi possuiu/possuía com Oxum e Iansã, por exemplo.

O que mais se destaca em tudo isso, é que diante de uma hegemonia cristã, de construção de relações binárias de macho e fêmea, de masculino e feminino, o candomblé apresenta outras possibilidades, sob as quais as experiências de relações sexuais e de gênero contidas em itans, abarcam uma diversidade e grande possibilidade de inclusão de indivíduos que se refletem, ou que refletem em si, as experiências das divindades.

Quando Gomes (1997) faz a colocação de como o candomblé passa de um matriarcado para uma religião que homens também ocupam espaços antes apenas reservado para mulheres, valendo-se das contribuições de Edison Carneiro, percebemos o surgimento de um novo entendimento nesse complexo que é a religião candomblé, em que os gêneros podem ser alterados dentro dessa organização de acordo com o tempo histórico e os processos que estão atravessando aquele período.

Tanto esses processos estão em plena discussão, que já não é tão difícil encontrar pessoas trans ocupando os mais altos cargos dessa religião, e não baseado em seu sexo biológico, mas sim na identidade de gênero sob a qual se identificam, ainda que com muita luta e resistência de defensores de um pensamento mais tradicional. Caso amplamente conhecido e potencializado pelas redes digitais é da Yalorixá Thifanny Odara⁷³, e em certo ponto, impensável até algumas décadas atrás. Retomando mais da pedagogia das encruzilhadas

A encruzilhada, afinal, é o lugar das incertezas, das veredas e do espanto de se perceber que viver pressupõe o risco das escolhas. Para onde caminhar? A encruzilhada desconforta; esse é o seu fascínio. O que dizemos dessa história toda é que as nossas vidas nós mesmos encantamos. Há que se praticar o rito; pedimos licença ao invisível e seguimos como herdeiros miúdos do espírito humano, fazendo do espanto o fio condutor da sorte. Nós que somos das encruzilhadas, desconfiamos é daqueles do caminho reto. (SIMAS, 2018, p. 23-24)

Assim como as divindades “fazem gênero”, conforme Botelho (2012) apresentou, assim nas encruzilhadas e os seus conhecimentos e ensinamentos oriundos de suas pedagogias elaboradas por Simas e Rufino, há outras possibilidades. A rua ensina, a rua e o povo da rua, a caminho reto é sim uma possibilidade, mas existem outros espaços a serem trilhados ou percorridos que essa pedagogia chama atenção.

O que também chama atenção para além de possibilidades que o cruzo coloca, a hibridização de uma “pureza” de candomblé, ou de tradições, desconstrói essa lógica. Assim como as próprias divindades demonstram com suas experiências nos itans. Percebemos uma religião fluída, contínua, que se reorganiza e resignifica, ao passo que procura manter saberes, conhecimentos e ensinamentos que atravessaram séculos, e até oceano.

Além de entrelaçar mais os vínculos listados, o povo do santo resiste. A resistência aos ditames de ordem ocidental colonialista, também por uma hibridização, tenta conter essa influência que, tenta colocar a ordem das coisas da sociedade mais ampla, para dentro desse complexo. Indiretamente, ou às vezes nem tão indireta assim, percebe-se que as ordens vão ocupando espaços como esse que simboliza luta de povos marginalizados, prioritariamente negro.

⁷³ Thifanny Odara além de pedagoga, pesquisadora, escritora, educadora social, redutora de danos, é uma travesti preta e yalorixá do Oya Matamba, Ilé Àse Iba Omi Àjo Ewè. A descrição acima é como a mesma utiliza em sua rede social do Instagram, conforme disponível em: <<https://www.instagram.com/thiffanyodara/>>. Acesso em 15/01/2022. Odara também é mencionada nessa pesquisa através de uma obra sua e que consta nas referências.

Por outro lado, a resistência encontra muitos apoiadores e apoiadoras que compreendem que esse espaço e território é lugar de reflexão e debate. O sagrado tão invocado, é o símbolo maior da resistência e de valorização da diferença.

Portanto, essa discussão iniciada à partir da divindade de Katende, seus itans e toda sua experiência espiritual, além de reflexões que esses saberes evocam, é possível pensar mais uma vez no acolhimento. As três instâncias elaboradas nesse Capítulo 3, propõe pensar a visibilidade dentro do espaço, a ascensão através da hierarquia e de cargos e o afeto. Essas três instâncias não estão disponíveis para a maioria das pessoas LGBTQIA+ na sociedade. Alguns, como exceções, fogem essa regra devido a passabilidade que possuem. Ao interseccionar as categorias que atravessam algumas dessas vidas, fica nítido que a grande parte não é contemplada.

Contudo, o terreiro oferece o acolhimento nessas três esferas. Desse modo, proponho pensar mais um pouco sobre esse assunto observando o que as pessoas participantes da pesquisa discorreram sobre a questão do acolhimento. Em sequência, alguns trechos de cada uma dessas pessoas

[...] dentro do candomblé, da umbanda ou de qualquer religião de matriz africana, eu falo o seguinte, nós homossexuais, ou LGBTQIA+, nós encontramos nosso verdadeiro lugar, por que? É um lugar onde a gente pode estar louvando o nosso sagrado, onde a gente pode estar se sentindo bem sendo acolhido. Por que? Nas outras religiões, como eu posso falar? O LGBTQIA+ é totalmente condenado. Condenado por que? É considerado errado, é considerado excomungado, mas dentro da matriz afro, do candomblé, nós somos tratados como pessoas normais que nós somos. Não é porque a gente merece ser tratado como normais, não. Mas dentro das matrizes africanas, nós somos tratados como quem somos nós mesmos. Pessoas gays, pessoas lésbicas, pessoas homossexuais. Nós LGBTQIA+ somos tratados normais, coisa que nós somos mesmo de verdade. O nosso gênero, a nossa identidade, o nosso conhecimento, a nossa fonte. E os nossos deuses também nos trata da mesma forma. Não é que eu sou desconsiderado porque eu sou LGBTQIA+ que aquele orixá não vai catar minha cabeça, jamais. Eu sou tratado normal como um hétero da vida, dentro da nossa religião. Que nem, dentro da igreja evangélica, o espírito santo só pode baixar, como se diz assim, transmiti em cima de uma pessoa que é casada, um pai de família, um varão da vida. E na nossa religião não. O orixá se manifesta de qualquer forma na cabeça de qualquer pessoa, desde que ela esteja preparada para receber aquela entidade. (T., 2021)

Da forma com que você foi busca-lo, (pausa), ele te acolhe. Então é nesse sentido, que é a religião que eu amo, é a religião que eu me identifico muito, e é a religião que me aceitou do jeito que eu sou, sem tirar nem pôr, ou nem mudar um fio do meu cabelo, digamos assim, né? Candomblé ele aceita você da forma com que você é. (A., 2021)

[...] não faz diferença o que você é lá fora, o importante é o que você é perante o Orixá. A gente prioriza a pessoa pela capacidade de amar ao outro, a gente fala muito disso, amar ao próximo, ajudar ao próximo, fazer a caridade, o candomblé é muito isso. E ele é um lugar para todos ali comunhar a sua fé, trabalhar a sua fé, então a gente tá ali, todos juntos por um bem maior, seria o Orixá. [...] Dificilmente ela vai receber algum tipo de discriminação dentro do candomblé, porque é o lugar que mais tem, é a religião que mais tem, dentro de um terreiro de candomblé sessenta por cento são pessoas assim, a gente é maioria dentro do candomblé, dentro da umbanda, então assim é um lugar onde ele vai ser muito bem recebido e muito bem tratado. Tem algumas casas, pode ter alguma coisa, todo lugar tem, mas dentro do candomblé é o lugar onde ela mais vai receber apoio e ser acolhida. (M., 2021)

[...] é uma religião que abraça muito o ser humano, que é discriminado tá? E faz um falso relato de acolhimento, e na verdade não existe muitas casas esse acolhimento, você vê que a pessoa homossexual ela é vítima de piadas, ela é vítima de comentários maldosos, até afazeres que denigrem um pouco a sua imagem, entendeu? Então a gente vê que isso acontece. Lógico, não vão falar, e até quem sofre isso também não vai, porque é a única religião que os acolhe. Então se for reclamar, vai pra onde? Se toda porta que bate, têm barreira? Então a pessoa acaba se fechando, aceitando esses maus tratos, e por um tempo acha que é normal, mas não é normal, nós temos que aprender e a religião tem que pregar muito isso, a respeitar a todos, independente se é homem, se é mulher, se é rico, se é pobre, entendeu? Nós temos que respeitar. Não é porque você é homossexual e tem dinheiro que eu tenho que te tratar diferente de um filho da casa que é homossexual e não tem condições financeiras nem pra tomar uma obrigação. Por que que eu tenho que tratar ele diferente? Ele é um ser humano como qualquer outro, né? Meu pensamento é dessa forma. Eu acho que é isso. (MÃE MAZA, 2021)

Pelos relatos é possível tratar de uma quantidade considerável de abordagens sobre acolhimento. Mas tecerei algumas que mais chamam atenção. A primeira é que dentre filho e filhas da casa – além do conhecimento de quem frequenta terreiro – é considerável a participação de pessoas LGBTQIA+. M. coloca um valor em porcentagem não científico, onde acredito que ela queria dizer com isso que a maioria são pessoas que se identificam com a sigla. Para T. o candomblé é lugar para essas pessoas porque as demais condenam suas experiências e vivências, devido as identidades de gênero e orientação sexual que assumem socialmente. Entram em conflito com os ritos e livro sagrado para este grupo e, a partir daí é que para se continuar é preciso mudar quem se é. Em A. observa-se que o acolhimento ocorre independente de como se apresenta para essa religião. E para mãe Maza, reforça a narrativa de T. e ainda acrescenta que não há motivos para que determinado indivíduo possua tratamento diferenciado por conta das questões que envolvem gênero, sexualidade ou outras questões sociais.

O acolhimento espiritual é sinalizado na narrativa de T., quando relata que para a divindade não há diferenciação para o corpo LGBTQIA+ em relação ao hétero, cis, masculino. O que ele ressalta em sua fala, é o que discutimos na seção anterior com M. O corpo não é determinante nesse processo do transe, mas sim o que ele chama de corpo preparado para que possa receber ao inquise. Para ele estar preparado é estar com o corpo “limpo” para receber a energia da divindade. Estar limpo envolve algumas questões rituais, como evitar práticas sexuais no dia, ou um dia antes, ao dia ritual, ou ainda evitar determinado tipo de carne no alimento, entre outros.

Sobre uma outra perspectiva também direcionada nesses diálogos, A. destaca que candomblé aceita você do jeito que você for, “é a religião que me aceitou do jeito que eu sou, sem tirar nem pôr, ou nem mudar um fio do meu cabelo”. Esse discurso difere do que T. apresenta sobre sua experiência em duas igrejas evangélicas, nas quais segundo ele, para que o espírito santo “descesse” seria necessário ser um pai de família, uma pessoa casada, um “varão” de acordo com seu termo. Ou seja, é preciso uma mudança de postura, identidade para adequar as normas ali vigentes para que se possua a plenitude dentro daquela religião, enquanto no candomblé isso não é necessário, segundo A. Mãe Maza questiona sobre isso, pergunta para onde vão essas pessoas quando todas as portas que batem estão fechadas elas? E exatamente no candomblé que o acolhimento ocorre. A visibilidade é então alcançada, de acordo com essa análise e o que A. apresenta, as performances LGBTQIA+ estão presentes e em quantidade, destacada por M., que ressalta a primeira e maior instância do acolhimento.

Para mãe Maza, a religião precisa estar atenta às identidades, reforçando a ideia de igualdade entre quem ali divide espaço e relações. Chama atenção ainda que as questões sociais de classe também devem ser consideradas, quando comenta sobre um homossexual rico e outro não. O tratamento, segundo ela, deve ser igual para ambos. Daí a ideia de igualdade. Na música Oluwa Mi/Orixá Oxagiyan (2019) do Grupo Ofá com participação de Ivete Sangalo e Mateus Aleluia a qual faz referência a mãe Carmen do terreiro do Gantois em Salvador, em determinado momento da música a própria mãe Carmen expressa numa fala sobre acolhimento no terreiro da seguinte maneira

O terreiro é uma casa acolhedora, de irmãos/ Onde aqui a gente perde os títulos lá fora/ É uma família unida/ Essa casa, esse terreiro, como queira nominar/ É um grande útero, onde cabe todos os seus filhos/ E todos encontram aconchego, respeito, carinho/ E, quando necessário apoio

(MÃE CARMEN, 2019)

Ela interage com o que mãe Maza comenta, em que a perda dos títulos promove uma linha de igualdade entre quem ali frequenta. E é a partir dessa linha imaginária, que acolhe diversidades não tão bem acolhidas em outras religiões, que possibilidade a segunda instância do acolhimento, através da ascensão dos cargos e hierarquia, retomemos a Yalorixá Thifanny Odara, mas não só. Homossexuais afeminados, pessoas transexuais, travestis, a bicha marginalizada de Landes, Carneiro e Birman, ocupam em vários terreiros pelo país a posição maior daquele complexo, de sacerdotisa ou sacerdote. Quando não, cargos pouco abaixo deste.

Por fim, nesse pequeno trecho de mãe Carmen, ainda destaca a casa como um grande útero, que seria o mais íntimo acolhimento, aquele do afeto. A. assim comenta

É com que se você tivesse dentro de um ventre, e ali você sendo esperado por todos, então sabe aquele pai, aquela mãe, aqueles irmãos, conversando e você dentro do útero ouvindo tudo aquilo, e as pessoas contando os dias, a hora para você nascer? Então realmente o roncó tem tudo isso sim. Tem o nosso momento de paz, de amor, de acolhimento, de afeto, realmente verdadeiro.
(A., 2021)

Para T. “dentro do roncó, você não é ninguém. Você não é gay, você não é hétero, você não é ninguém. Você é um recém-nascido, que está nascendo para o Orun Orixá”. O termo utilizado “ninguém” também é um “alguém”, que aqui ele utiliza para se referir o que mãe Carmen também pontuou, onde o que existe do lado de fora do terreiro não se tem valor dentro. É entendido para praticantes como um novo nascimento. Para alguém que está nascendo, o afeto destacado por A. é de paz, amor, acolhimento na sua forma mais verdadeira. Essa passagem também é considerada pelas demais pessoas nas entrevistas.

Percebe-se, portanto, que o candomblé é sim um lugar de acolhimento, ressalvadas as considerações que existem em relação ao gênero e sexualidade. Os interditos estão em processo de diálogos entre lideranças e seus praticantes. Entende-se que a visibilidade, a oportunidade de ascensão e recebimento de afeto para pessoas LGBTQIA+ ocorrem nesta religião. Religião que observado, possui uma quantidade considerável desse grupo. Portanto coloca a religião também como transgressora às normas ocidentais e colonialistas. Poderia até pensar em uma religião que além de ser território de resistência negra, é também ocupado pelo seu acolhimento como resistência de pessoas LGBTQIA+.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Eu canto é Laroyê. Eudo é Mojubá
Quando eu vejo o meu povo e o mundo inteiro Saravá
[...]*

*Chega me arrepiar, quando escuto a batucada
Quem vem lá da encruzilhada
Quem vem pra anunciar
Quem vem lá
É o povo de alma simples
Puro e rico de alegria
Vem saudando seu orixá*

Ilê Axé Legionirê, Povo de Exu

Iniciar este trabalho não foi uma tarefa simples. Pesquisar religiões não hegemônicas, num país dito laico, onde a religião cristã colonizadora é prevalecida, especialmente no contexto político e de conservadorismo por certa parcela da população, é um desafio e até diria uma transgressão ao *cistema* imposto. Atrelar a isso as relações de gênero e sexualidade é como colocar uma cereja nesse bolo.

Para além de uma sociedade que ainda encara religiões de origem africana, ainda que brasileiras, como associadas ao maligno – sob um viés colonizador e cristão -, a própria religião ainda está no movimento de sempre se manter fluída e aberta ao diálogo em relação “ao novo” que surge como pauta conforme determinado período histórico.

Aprendendo com os saberes ancestrais e a pedagogia de terreiro, essas pautas são colocadas na peneira onde se lançam os búzios para que a conversa seja iniciada. Uma grande consulta aos praticantes e às divindades. Isso é o que foi apresentado nessa discussão que não teve conclusões fechadas para a maioria de seus ebós epistêmicos. Talvez esse seja também algo de positivo.

Procurou-se inicialmente fazer um percurso pela história desse candomblé que chega até o município de Campo Grande, no interior do Brasil. Resgatando um pouco da história de pessoas escravizadas negras, originadas de África, percorrendo pelo sincretismo no processo de hibridização com a igreja cristã colonial europeia. Uma religião que nasce em solo brasileiro

e adquire um formato próprio, percebemos ao longo dessas análises. Porém um formato que assim como as encruzilhadas apresenta outras possibilidades, mesmo que se cruzem novamente mais adiante, e assim percebemos nações e outras ramificações nem elaboradas aqui.

Angola que nem sempre possui seu espaço reconhecido, é centro neste trabalho. Ao invés de orixás apresentamos inquises, ao invés de Oxum demos a preferência a N'Dandalunda. Contudo, percebemos que não há rivalidade, e sim um processo de junção entre divindades, de nações.

Ao reconhecer certos preconceitos atribuídos à Ruth Landes, também entendemos que seu trabalho teve contribuição relevante para a época, especialmente sobre o candomblé de modo geral, mas as análises sobre a participação das “bichas” nos candomblés de caboclo por ela observada, possibilitaram iniciar as discussões sobre o gênero e a sexualidade entre pessoas que praticam o candomblé, especialmente às pessoas que ela na década de 1930 referenciada como as “bichas”, as afeminadas, e que hoje se transformou num grande leque, que também estão lésbicas, bissexuais, pessoas do gênero T – trans -, além de outras tantas possibilidades que as identidades possam contemplar.

Ao pensar sobre as pessoas praticantes, notou-se também que as divindades relatadas por esses indivíduos também tinham histórias, lendas, itans, que narravam suas experiências quem nem sempre eram conforme as normas cristãs ocidentais, de base cis, heterossexual e masculina. Desse modo, uma categoria de divindades foi notada por autores e autoras como metá-metás.

Coincidentemente, ou não, a sacerdotisa de N'Dandalunda se reconhece como mulher, cis, heterossexual; de Telekompenso como homem, cis, homossexual; de Angorô como mulher, trans, heterossexual; de Matamba como mulher, cis, bissexual; e ao que se sabe, a que não pode participar devido às imposições da pandemia de coronavírus, de Katende, seria uma mulher, cis, homossexual. Tais considerações nos revelam que, ou as divindades estão alinhadas com as identidades, ou essas identidades se (re)organizam conforme as características das divindades, aliadas às suas experiências espirituais.

O fato de uma das pessoas participantes da pesquisa não ter condições de participar devido a pandemia citada, é um ponto negativo. Sua contribuição, sua narrativa, sua participação como coautora, certamente teria contribuído e enriquecido este debate entre praticantes e autores e autoras. Apesar de ser um ponto negativo, é algo que estava para além das possibilidades de quem se envolveu com este trabalho.

No Capítulo 2, foi apresentada uma discussão sobre o gênero e sexualidade, procurando relacionar com os estudos decoloniais e Estudos Culturais, para além dos saberes de terreiro e vozes subalternizadas frente aos cânones ocidentais. De modo a considerar que saberes marginais também são possíveis e representam, de fato, um estudo sobre, e de si.

O Capítulo 3, talvez o mais importante, por trazer as vozes dos que entendemos como coautores e coautoras, ou seja, as pessoas que se dedicaram a contribuir neste trabalho, foram fundamentais para chegar a este produto final. Pesquisar sobre o que já existe é algo positivo, porém ouvir e, através de vozes que vivenciam trazem questões mais pontuais que nem sempre o olhar academicista percebe.

E é desse modo que procuramos entender como que a população LGBTQIA+ está inserida no candomblé, numa cidade como Campo Grande, em um terreiro de Angola. E mais, como observar as tradições e as relações com as identidades dessa população frente questões rituais, que por vezes esbarram em tradições que se questionam origens e possíveis mudanças, para além daquelas que já ocorreram. Landes destacou a percepção de homens homossexuais afeminados como lideranças em um território que era destinado às mulheres. Podemos concluir que existem mudanças, e que nem toda tradição é imutável.

Pessoas transexuais e travestis, que têm uma história, no entanto, em nossa sociedade em que as identidades e as diferenças se destacam cada vez mais, o debate da presença dessas pessoas no terreiro é cada vez mais frequente. As divindades se mostraram como possibilidades para se pensar seu acolhimento para além de uma inclusão, mas e as lideranças? Por relatos aqui trazidos, nem sempre, ou ainda na maioria, esse ainda é um grande elemento a ser discutido, já que não há uma unanimidade sobre o assunto.

Por fim, concordamos que existe o acolhimento. Acolhimento que pode inclusive ser analisado em camadas, que percorre desde uma visibilidade, ocupação social interna de posição e de afeto. Pelos relatos, qualquer pessoa é bem-vinda à religião, os atravessamentos que cada indivíduo possui de gênero, classe, raça/etnia ou geracional, não é elemento de interdito para esse acesso. Pelo contrário, mesmo que atravesso o indivíduo por todas essas categorias, ainda assim é lugar para acolhimento.

Entendemos então que pessoas que estão marginalizadas pelas categorias que a atravessam, e até marginalizadas num sentido em que são entendidas como “ninguém” para a sociedade, ou “alguém” que essa sociedade não quer ver, ou até mesmo quer que continue

invisibilizadas, é no terreiro que estas pessoas passam do “ninguém” para o “alguém”, nem que seja dentro do complexo e da família de santo ali estabelecida.

O acolhimento acontece talvez até mesmo antes de alguém LGBTQIA+, curiosamente navegar virtualmente para buscar informações sobre divindades do panteão das religiões de origem africana, e descobrir que existem divindades que tiveram experiências espirituais que se assemelham a sua, que dificilmente – para não dizer, nunca – vão encontrar em outras religiões. Em certa medida, encontram representatividade de si através de divindades.

Acreditamos ainda que este trabalho também cumpre um de seus papéis fundamentais que é contribuir com a história e disseminação contra o preconceito religioso, apresentando para pessoas da academia, mas principalmente, para além dela, um material acessível e pedagógico para quem estiver disposto e aberto ao novo. Angola que por muito tempo foi mencionada nos trabalhos sobre Ketu, tem seu espaço reconhecido e, até certo ponto, protagonizado, nesta pesquisa.

Os saberes do povo de terreiro são muitos e que transgridem conhecimentos hegemônicos, colocados através das instituições como ensinamentos para os modos de ser, agir e estar. O que é certo e o que é errado. Daí a importância dos estudos decoloniais e saberes subalternos em apresentar novas formas de aprender, de ser e estar. Uma nova perspectiva também de mundo, que oferece novas possibilidades, não apenas o caminho reto, mas que existem possibilidades, existem outras interpretações espirituais de como o mundo surgiu, e que ser LGBTQIA+ não é toda religião que condena sua existência.

Finalizo convidando que ouçam uma *playlist* que foi criada na plataforma digital Spotify sobre essa dissertação e que leva o mesmo nome, para ouvir as músicas que abriram os capítulos e seções, além de muitas outras, em que o candomblé e o axé são retratados nas obras artísticas.

GLOSSÁRIO

Abassa – Espaço territorial religioso de nação Angola. Também conhecido como barracão, terreiro ou roça. Na nação Ketu, para além dos anteriores, também é comum os termos axé e ilê.

Adjá – Instrumento religioso, comumente utilizado em ritualísticas de religiões afro-brasileiras. Feita em metal, como que uma sineta. Suas funções são inúmeras, sendo uma delas chamar a todos para o início dos trabalhos dentro do barracão. Considerado objeto sagrado, não são todos que podem tocá-lo.

Alá – Pano, geralmente branco, utilizado para cobrir inqúites quando estão em terra incorporados.

Alguidar – Objeto com formato de bacia, porém feito de barro.

Aruanda – Território espiritual onde se vivem entidades e divindades. Utilizado por alguns segmentos de religiões afro-brasileiras, como também pelo espiritismo. Sua compreensão pode variar, conforme esses segmentos, no entanto, de modo geral, é um plano espiritual de morada de seres espirituais.

Ayê - De origem Iorubá. Cosmovisão da compreensão de Terra.

Babalorixá – É a liderança religiosa masculina do Ilê. Equivalente a pai-de-santo, ou a tateto, da nação Angola.

Baba Egun – Ancestrais mais antigos já mortos carnalmente.

Bajé – Termo de origem Iorubá, relaciona-se ao sangue podre. Mais utilizado para se referenciar a pessoas que menstruam, usando-se o termo “estar de bajé”, não é somente nesse momento seu uso. Conforme sua indicação acima, pode também referenciar a um cadáver, que ainda possui o sangue que se encontra em estado de putrefação.

Bater-cabeça – Ato de “bater” (encostar) a cabeça no chão, e saudar os e as pessoas mais velhas do terreiro - e lideranças religiosas -, por seus praticantes.

Borí – Ritual de “dar comida à cabeça”. Um dos primeiros rituais para quem está se iniciando na religião. Quem passou pelo ritual, torna-se alguém borizado ou borizada.

Comidas-de-santo – Refere-se a todo tipo de comida que é preparada no terreiro para o santo. Algumas dessas comidas são encontradas na sociedade também, como o aracajé, por exemplo, é uma comida de Oyá/Matamba, e portanto, uma comida-de-santo.

Djina – Termo utilizado para se referir ao “nome” que o iniciado ou iniciada, recebe na nação Angola. O nome recebido, ou sua *djina*, será sempre utilizado dentro do abassa, e até fora dele.

Ebó – Ritual de limpeza através de oferendas para divindades/entidades como forma de obter proteção ou solução de problemas.

Erê – São guias espirituais de comunicação direta entre a consciência da pessoa e as divindades. São seres encantados, representados por crianças, pela cosmogonia de terreiro.

Família-de-santo – Família não consanguínea, formada à partir das pessoas iniciadas no candomblé, composta por filhos, filhas, pais, mães, tios, tias, avôs e avós-de-santo.

Filho-de-santo/filha-de-santo – Aquele ou aquela que foi iniciado e iniciada no candomblé, e é filho e filha-de-santo da mãe ou pai-de-santo de determinado terreiro.

Função – Quando o abassa – axé, terreiro, roça, entre outros -, está em atividade de trabalhos ritualísticos.

Inquise - Divindade/s do panteão africano banto.

Itan – Mitologia, lenda, história contada através de tradição oral.

Kamutuê – Palavra de origem banto que significa cabeça.

Mameto – É a liderança religiosa feminina do Abassa. Equivalente a mãe-de-santo, ou a yalorixá, da nação Ketu.

Makota – É um cargo utilizado na nação Angola. Seu equivalente em Ketu, é equede, ou ekéde. Sua função é de assessorar a liderança religiosa do terreiro, e também zelar pelas divindades quando estão incorporadas nos praticantes. Cargo feminino.

Mutuê/camutuê – São as cabeças, originárias do quimbundo. Mutuê se refere a cabeça externa. Camutuê a cabeça interna, com ideia que se relaciona ao juízo e também a força.

Muzenza – Utilizado na Angola, e equivalente ao Yawo, de Ketu. É o iniciado, ou iniciada, na religião, antes de dar sua obrigação de sete anos. Durante esse período, fase de aprendizado, são nomeados e nomeadas como muzenza.

Orixá – Divindade/s do panteão africano nagô, Iorubá.

Orun – De origem Iorubá. Cosmovisão da compreensão de céu.

Padê – Oferta entregue à divindade de Exu, comumente feita à base de farinha de milho, água, cachaça, mel e azeite de dendê.

Pegí – Altar geralmente encontrado no abassa, espaço geralmente reservado para organização e disposição de imagens.

Peneira de búzios – Artefato geralmente feito de madeira MDF ou outra, com forro, utilizada para realização do jogo de adivinhação com búzios.

Pepelê – Pode ser os tablados vazados, onde se apoiam os atabaques, como também as prateleiras, onde se colocam as louças das divindades – como numa espécie de altar.

Povo-do-santo – Pessoas que compõem, integram, um, ou vários terreiros de candomblé(s).

Quibane – Idem a borí, porém na compreensão do candomblé Angola.

Quizila – Tem vários usos no candomblé. Serve para definir algum tipo de enjoo, ou ojeriza de uma divindade de determinada pessoa, por exemplo, na qual ela não deve comer pois não lhe fará bem. Quizila também pode ser sinônimo de contenda.

Santos – No candomblé é comum utilizar santo, ou santos, para se referir às divindades, como Oyá/Iansã ou Matamba, entre outros e outras, por exemplo.

Xirê – Palavra de origem ioruba, e que significa roda, ou ainda dança para evocação das divindades.

Xoxar - Termo comum utilizado por praticantes das religiões afro-brasileiras que teria como significado zombar, e poderia referir-se ao sinônimo de chacotear, caçoar ou ridicularizar com a mesma intensidade

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADOLFO, Sérgio Paulo. **Nkisi Tata Dia Nguzu**: estudo sobre o candomblé congo-angola. Londrina: EDUEL, 2010.

ADOLFO, Sérgio Paulo. O candomblé bantu na pós-modernidade. In: **Anais** do I Encontro do GT Nacional de História das Religiões e das Religiosidades/ANPUH: 2007, Maringá.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

ALBERTO, Joana Almoester. **Bissexualidade(s)**: Crenças e opiniões. Dissertação (Mestrado em Psicologia da Educação). Departamento de Psicologia. Universidade de Évora, 2018.

ALMEIDA, M. C.; SOUSA NETO, M. R. DE. "Somos o que somos, inclassificáveis!." **albuquerque: revista de história**, v. 11, n. 22, p. 233-251, 2019.

AMIM, Valéria. **Águas de angola em Ilhéus**: um estudo sobre construções identitárias no candomblé do sul da Bahia. Tese (Doutorado em Comunicação). Faculdade de Comunicação. Salvador: UFBA, 2009.

ANANGUÊ. Tata. **Angola Nação Mãe**: O Resgate do Candomblé Tradicional Bantu – Angola. Nova Iguaçu, 2010.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, ano 3, n.2, Florianópolis: 1995, p. 458-463.

BARBOSA, Vera Lúcia Ermida. Epistemologias “não extrativistas”: a etnografia como estratégia decolonial. **CIDEHUS-UIDB**, 2020. Disponível em: <<https://aries.ai.br.org/storage/pdfs/3342/Texto%20completo%20AIBR%202020.%20Vera%20L.%20E.%20Barbosa.pdf>>. Acesso em: 29/12/2021.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. Tradução: Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961 [1978].

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BENTO, Berenice. **A invenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradução: Myrian Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMS, 1998.

BIRMAN, Patrícia. Identidade social e homossexualismo no Candomblé. In: **Religião e Sociedade**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982, p. 2-21.

BIRMAN, Patrícia. Relações de Gênero, Possessão e Sexualidade. **PHYSIS**. Revista de Saúde Coletiva. Vol. 1. N. 2, 1991.

BIRMAN, Patrícia. Transas e Transes: Sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. **Estudos Feministas**. 13 (2): 256, maio-agosto. Florianópolis, 2005.

BOTELHO, Denise; STADLER, Hulda Helena Coraciara. Os orixás fazem gênero dentro dos rituais. **Revista da ABPN**. V.3, n.7. Mar-jun,2012. P. 171-190.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, n. 26, jan-jun., 2006, p. 329-376.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam**: os limites discursivos do “sexo”. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. 19. ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2020.

CAETANO, Marcio; NASCIMENTO, Claudio; RODRIGUES, Alexsandro. Do caos re-emerge a força: AIDS e mobilização LGBT. In: GREEN, J. A. [et al.] (Org.). **História do movimento LGBT no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2018.

CAFÉ HISTÓRIA. A ilustração que inflamou o movimento abolicionista britânico. Disponível em: <<https://www.cafehistoria.com.br/a-ilustracao-que-inflamou-o-movimento-abolicionista-britanico/>>. Acesso em 13/12/2021.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

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

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: ASHOKA Empreendimentos Sociais; TAKANO Cidadania (Orgs.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003.

CARNEIRO, Sueli. Raça e etnia no contexto de Beijing. In: **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2000.

CASALI, Rodrigo. **Guias e orixás**: Narrativas de expressões orais sobre os Candomblés do MS. Tese (Doutoramento em Humanidades, Direito e Outras Legitimidades). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2016.

COLLING, Leandro. A igualdade não faz o meu gênero – Em defesa das políticas das diferenças para o respeito à diversidade sexual e de gênero no Brasil. **Contemporânea**. Vol. 3, N. 2, jul.-dez. 2013, p. 405-427.

COLLINS, Patricia Hill. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

CORDOVIL, Daniela. Espiritualidades feministas: Relações de gênero e padrões de família entre adeptos da wicca e do candomblé no Brasil. **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online]. Número semitemático 11, 2016. Disponível em: < <http://journals.openedition.org/rccs/6410>>. Acesso em: 14/01/2022.

COSTA LIMA, Vivaldo da. Uma festa de Xangô no Opo Afonjá. **Anais do IV Colóquio Internacional de estudos luso-brasileiros**. UFBA. UNESCO, 1959.

COSTA LIMA, Vivaldo da. O conceito de “Nação” nos candomblés da Bahia. **Afro-Ásia**, [S. l.], n. 12, 1976. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20774>>. Acesso em: 25 de dezembro de 2021.

COSTA, Caio Jade Puosso Cardoso Gouveia. Candomblé, gêneros e sexualidades. **Periódicus**. N. 14, v.1. Nov.2020-abr.2021, p. 221-228.

COSTA, José Rodrigues da. **Candomblé de Angola nação kassange**. Rio de Janeiro: Pallas, 1989.

COSTA, Maximiliano Gonçalves. O sincretismo religioso no candomblé. **Anais do Simpósio Nacional de Estudos da Religião da UEG**, Vol.1. Goiás: UEG, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial e relativos ao gênero. **Estudos Feministas**. Ano 10. N.1, 2002, p. 171-188.

DABHOIWALA, Faramerz. **As origens do sexo**. 1.ed. São Paulo: Globo, 2013.

DIAS, Claudenilson da Silva. Vivências de gênero dissidentes em religiosidades de matrizes africanas: alguns aspectos sobre as transexualidades na religião. **Veredas da História**, [online], v. 12, n. 2, p.11-43, dez., 2019.

DIAS, Claudenilson da Silva. **Identidades trans em candomblés**: entre aceitações e rejeições. 1.ed. Salvador: Devires, 2020.

DIAS, Júlio César Tavares. O demoníaco, o feminino, o homossexual. **Revista Diálogos**. N. 21. Mar.-Abr., 2019.

DIAS, Renato Henrique Guimarães. **Sincretismos religiosos brasileiros**: Pequeno estudo sobre alguns sincretismos religiosos surgidos no Brasil entre 1500 e 1908. [s.n.] 2009.

DIÉNE, Aisha Angèle Leandro. **Compreendendo socioespacialidades na comunidade quilombola Manzo Ngunzo Kaiango**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, 2021.

DRUCKER, Peter Ferdinan. **O melhor de Peter Drucker**: a administração. São Paulo: Nobel, 2001.

EVARISTO, Conceição. A Escrivivência e seus subtextos. *In*: **Escrivivência**: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Orgs.). 1.ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **Scripta**. V.13, n.25, p.17-31, 2009.

FACCHINI, Regina. “**Sopa de letrinhas**”? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90: um estudo a partir da cidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

FERREIRA, Thiago Almeida. **João da Goméia**: transgressões e identidades de gênero no candomblé. 2016. 37 f., il. Monografia (Bacharelado e Licenciatura em História). Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

FLAKSMAN, Clara. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. **Mana**. N. 24 (3). Dezembro, 2018.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I**: A vontade de saber. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 23ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013.

FREITAS, Sarah Couto [et. al]. Educação Ambiental em Terreiros de Candomblé. **Anais do XIX Encontro Nacional de Geógrafos**. Pensar e fazer a geografia brasileira no século XXI: escalas, conflitos socioespaciais e crise estrutural na nova geopolítica mundial. João Pessoa/PB, 2018.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. Quando o voluntariado é axé: a importância das ações voluntárias para a caracterização de uma religião solidária e de resistência no Brasil. *In*: MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio (Orgs). **Leituras afro-brasileiras**: territórios, religiosidades e saúdes. São Cristóvão: Editora UFS; EDUFBA, 2009.

FRY, Peter. Apresentação. *In*: LANDES, Ruth. **A cidade das Mulheres**. 2.ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

GAIA, Ronan da Silva Parreira; VITÓRIA, Alice da Silva. *Orixás, nkises e voduns: as nomenclaturas e etnias dos sagrados nos candomblés Ketu, Bantu e Jeje*. **Revista Calundu**. Vol. 5. N. 1. Jan-Jun, 2021.

GAMA, Elizabeth Castelano. **Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este?** Trajetória de João da Gomeia (1914-1971). 213 f.; il. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2012.

GIROTO, Ismael. **O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nãgó**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, São Paulo, 1999.

GOMES, Aguinaldo Rodrigues. Machocracia, negacionismo histórico e violência no Brasil contemporâneo. **Nanduty**, v. 7, n. 10, p. 146-158, 2019. Disponível em: <<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/nanduty/article/view/10303/5279>>. Acesso em: 11/01/2022.

GOMES, Aguinaldo Rodrigues. **As relações de gênero no candomblé**. Monografia. Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 1997.

GOMES, Raphael Fernandes. **“Arreda homem, que aí vem mulher!”** – As pombagiras de Umbanda e o empoderamento feminino. Dissertação (Mestrado em Humanidades, Culturas e Artes). Unigranrio, Rio de Janeiro, 2019.

GONZALES, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. **Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, n.2, Brasília: 1983, p. 223-244.

GONZALES, Lélia. **Por um feminismo afro latino americano: ensaios, intervenções e diálogos**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSFOGUEL, Ramón. Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: Una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. **Tabula Rasa**. N. 24, p. 123-143, enero-junio. Bogotá-Colômbia, 2016.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. SOVIK, Liv (Org). Tradução: Adelaine La Guardia Resende... [et al.]. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HARAWAY, Donna J. ‘Gênero’ para um dicionário marxista: a política sexual de umas palavras. **Cadernos Pagu**, n.22, 2004, p.201-246.

HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do séc. XX. In: TADEU, T. (Org.). **Antropologia ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte/MG: Autêntica Editora, 2009.

HEYWOOD, Linda M. **Diáspora Negra no Brasil**. Tradução: Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Cristina Casson, Vera Lúcia Benedito. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2019.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Notas sobre as travessias da população trans na história. **Revista Cult Online**, 2018. Disponível em: < <https://revistacult.uol.com.br/home/uma-nova-pauta-politica/>>. Acesso em 20/08/2021.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Transfeminismo**: teorias e práticas. Jaqueline Gomes de Jesus ... [et al.]. 1.ed. Rio de Janeiro: Metanoia, 2014.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Feminismo transgênero e movimentos de mulheres transexuais. Cronos. **Revista do Programa de Pós-graduação em Ciências da UFRN**. Dossiês. 2010.

LAGOS, Nilza de Menezes Lino. “**Arreda homem que aí vem mulher...**” Representações de gênero nas manifestações da Pombagira. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2007.

LAMPIÃO DA ESQUINA. Rio de Janeiro, nov.1978. Disponível em: <https://artsandculture.google.com/asset/_/EwHlZbZFZfHTog>. Acesso em 11/10/2021.

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

LANDES, Ruth. Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina. In: LANDES, Ruth. **A cidade das Mulheres**. 2.ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LAURETIS, Teresa. Tecnologia de Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 121-156.

LEITE, Fábio. **Valores civilizatórios em sociedade negro-africanas**. Introdução ao estudo sobre a África contemporânea. São Paulo: CEA/USP, 1986.

LEMONS, Kaio. **No candomblé, quem é homem e quem não é?** Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.

LIMA, Fábio. Corpo e ancestralidade. **Repertório**. Salvador, n.24, p.19-32, 2015. Disponível em: <<https://rigs.ufba.br/index.php/revteatro/article/viewFile/14826/10171>>. Acessado em 05/07/2021.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade Negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana** [recurso eletrônico]. 4.ed. São Paulo: Selo Negro, 2011. [ePub]

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4.ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LUANGOMINA, Heráclito dos Santos Barbosa Taata. **Candomblé Bantu-Indígena da Bahia**: organização sociorreligiosa e relação global da Comunidade Caxuté na Costa do Dendê. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). UFRB, 2019.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de [et al.]. **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 52-83.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S. e GROSFOGUEL, R. (Eds.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. p. 127-168, 2007. Disponível em: <<http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>>. Acessado em: 20/05/2021.

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

MATOS, Rafael Mascarenhas (et al). Gênero e a sociedade yorubá: reflexões contra-hegemônicas através de exú. In: E-book CINABEH: **Políticas da vida**: Coproduções de saberes e resistências. Vol. 1. Campina Grande: Realize Editora, 2021.

MBEMBE, Achile. **Crítica da razão negra**. 1.ed. Lisboa: Antígona, 2014.

MENZ, Maximiliano M.; LOPES, Gustavo Acioli. A população do reino de Angola durante da era do tráfico de escravos: Um exercício de estimativa e interpretação (c. 1700-1850). **Revista de História**. São Paulo, 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rh/a/swrzHZp7t5qqnRcG8bQKXjb/?lang=pt>>. Acesso em 25/05/2021.

MILLER, Joseph C. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. 2ed. São Paulo: Contexto, 2019.

MUTHIEN, Berndedette. Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: Sexualidades no sul global. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 79-88.

NEVES, Marcia das. A concepção de raça humana em Raimundo Nina Rodrigues. **Filosofia e História da Biologia**. V.3, p.241-261, 2008.

ODARA, Thiffany. **Pedagogia da desobediência**: Travestilizando a Educação. Salvador: Editora Devires, 2020.

OLIVEIRA, Luiz Gustavo de. **“O Senhor é meu pastor e ele sabe que eu sou gay”**: etnografando duas igrejas inclusivas na cidade de São Paulo. Dissertação de mestrado. PUC-SP. Departamento de Ciências Sociais, 2017.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYEWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. **Matripotência**: ÌYÁ nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas. Tradução para uso didático de OYEWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What's Gender is Motherhood? New York: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p.57-92, por Wanderson Flor do Nascimento.

PAULA, Ricardo Barroso de. **A reestruturação ritualística dentro do candomblé urbano**. Monografia (Bacharelado em Teologia). Faculdade de Teologia Umbandista. São Paulo, 2016.

PONTES, Júlia Clara de; SILVA, Cristiane Gonçalves da. Cisnormatividade e passabilidade: deslocamentos e diferenças nas narrativas de pessoas trans. **Periódicus**. N. 8, V. 1, nov.2017-abr.2018, p. 396-417.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião. **Revista USP**, São Paulo, n.46, junho/agosto, 2000, p.52-65.

PRANDI, Reginaldo. Linhagem e Legitimidade no Candomblé Paulista. **Revista Eletrônica África**. Maio, 2007.

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

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, 18 (52), 2004. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ea/a/tFh5DWhR8wWVWNsXL4Z9yxv/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em 03/06/2021.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo de. Candomblé de caboclo em São Paulo. In: **Encantaria brasileira** : o livro dos mestres, caboclos e encantados[S.l: s.n.], 2001. Disponível em:

<http://reginaldoprandi.fflch.usp.br/sites/reginaldoprandi.fflch.usp.br/files/inline-files/Candomble_de_caboclo_em_%20Sao_Paulo.pdf>. Acesso em 03/06/2021.

PRIVETALI, Ivete Miranda. **Candomblé: Agora é Angola**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2006.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder e Classificação Social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, p. 73-118.

QUIJANO, Aníbal. ¡Que tal raza! (Tema central). *En*: **Ecuador Debate**. Etnicidades e identificaciones, Quito: CAAP, (no. 48, diciembre 1999): pp. 141-152. ISSN: 1012-1498.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, p. 107-130, 2005.

QUINALHA, Renan. **Uma ditadura hetero-militar: notas sobre a política sexual do regime autoritário brasileiro**. Tese (Doutorado em Relações Internacionais). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. *In*: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (Orgs.). **Masculino, Feminino, Plural**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. 1 vol. 2 ed. Companhia Editora Nacional: São Paulo-Rio-Recife-Porto Alegre, 1940.

RAMOS, Eurico. **Reverendo o candomblé: respostas às mais frequentes perguntas sobre a religião**. Rio de Janeiro, Maudad, 2011.

RIOS, Luis Felipe. “Loce Loce Metá Rê-Lê”: posições de gênero-erotismo entre homens com práticas homossexuais adeptos do candomblé do Recife. **Polis e Psique**. Vol.1, Número Temático, 2011. P.212-231.

RIOS, Luis Felipe. O paradoxo dos prazeres: trabalho, homossexualidade e estilos de ser homem no candomblé queto fluminense. **Etnográfica** [Online], vol. 16 (1) | 2012, Online desde 23 março 2012, consultado em 15 de agosto de 2021. URL : <<http://journals.openedition.org/etnografica/1382>>.

ROCHA, Sanara S. No candomblé mulher toca! A tradição reinventada. **Anais do IV Congresso Internacional sobre culturas: memória e sensibilidade**. Cachoeira, Bahia, 21, 22 e

23 nov/2018. Disponível em: <<https://www3.ufrb.edu.br/eventos/4congressoculturas/wp-content/uploads/sites/19/2019/03/ROCHA-Sanara-S..pdf>>. Acessado em 05/07/2021.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 2.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019[1987].

SANTOS, Flávio Gonçalves dos. **Economia e cultura do candomblé na Bahia**: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros – 1850/1937. Ilhéus, BA: Editus, 2013.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, n. 2, jul-dez. 1995, pp. 71-99.

SECRETARIA DE CULTURA DA BAHIA. “**É preciso ensinar o respeito necessário ao candomblé**” Entrevista com Makota Valdina [22/08/2013]. Disponível em: <<http://www.cultura.ba.gov.br/2013/08/6707/E-preciso-ensinar-o-respeito-necessario-ao-candomble-Entrevista-com-Makota-Valdina.html>>. Acesso em 22/08/2021.

SEGATO, Rita. **Santos e daimones**: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

SEGATO, Rita. **Santos y daimones**: el politeísmo brasileño y la tradición arquetipal. 1.ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2020.

SILVA NETO, J. P.. Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana ? **Caderno de Debates**. Brasília: SEPPIR/MDH e PNUD/ONU, 2016. Disponível em: <<https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de-conteudo/igualdade-racial/caderno-de-debates-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana.pdf>>. Acessado em 12/01/2021.

SILVA, Luciana Lucia da. Consequências da presença portuguesa no reino do Ndongo durante o século XVII. **Sankofa**. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Ano X. Nº XIX. Agosto/2017, p. 170-191.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: A ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOUSA NETO, Miguel Rodrigues de. “Com sedas matei e com ferros morri”. **albuquerque: revista de história**, v. 12, n. 23, p. 96-115, 29 jun. 2020.

SOUSA NETO, Miguel Rodrigues de. **Homoerotismo no Brasil contemporâneo: representações, ambiguidades e paradoxos**. 2011. 189 f. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2011.

SOUZA, Gonçalo Santa Cruz de. **A casa de Airá: Criação e transformação das casas de culto nagô: Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo e Campo Grande-MS**. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Bori – prática terapêutica e profilática. In: MANDARINO, Ana Cristina de Souza e GOMBERG, Estélio (Orgs.). **Leituras afro-brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes**. São Cristóvão: Editora UFS; UFBA, 2009.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil. Da colônia à atualidade**. 4.ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

VERGER, Pierre. A sociedade Egbé Òrun dos Àbikü, as crianças nascem para morrer várias vezes. **Afro-Ásia**, 14, 1983. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/download/20825/13426>>. Acesso em 25/12/2021.

VIEGAS, Ana Claudia Marques; MARTINS, Sérgio Ricardo Oliveira. A religiosidade afro-brasileira na fronteira: Os terreiros de umbanda em Corumbá-MS. **albuquerque – revista de história**. Vol. 6. N. 12. Jul-Dez/2014, p.106-122.

VIEIRA, Helena; FRACCAROLI, Yuri. Violência e dissidências: um breve olhar às experiências de repressão e resistência das travestis durante a ditadura militar e os primeiros anos da democracia. In: GREEN, James; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa. **História do Movimento LGBT no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2018.

YORK, Sara Wagner. **TIA, VOCÊ É HOMEM?** Trans da/na educação: des(a)fiando e ocupando os “cistemas” de Pós-Graduação. Dissertação (Mestrado em Educação) UERJ, 2020.

ANEXOS

ANEXO I

Transcrição da entrevista número 1 com a Mãe Maza (Outubro de 2021).

Rafael: Meu nome é Rafael Mascarenhas Matos eu sou pesquisador da pesquisa nas Encruzilhadas do Axé, uma pesquisa de Mestrado uma etnografia sobre a casa de Angola de Dandalunda em Campo Grande e eu tô fazendo essa entrevista hoje a mameto mãe Maza, e a senhora poderia identificar mãe Maza para poder registrar apenas?

Mameto: Meu nome civil dentro das sociedades é Neuzy Meire Porto, dentro na nação é mameto Mazadacy, nascida em 05/05/68, então eu tenho 53 anos, residente em Campo Grande, Mato Grosso do Sul, no Bosque de Avelã, o bairro.

Rafael:Então, hoje a gente vai estar fazendo a entrevista sobre essa pesquisa, então a senhora concorda em participar dessa entrevista?

Mameto: Sim, concordo.

Rafael: A senhora já se identificou com seu nome, sua idade, na sua casa quantas pessoas residem?

Mameto: Na minha casa só eu e minha mãe, são duas pessoas né?

Rafael: qual o gênero que a senhora se identifica?

Mameto: feminino.

Rafael: como você se expressa em relação a sua orientação sexual?

Mameto: Sim, heterossexual.

Rafael: Como é o nome da casa que a senhora é a sacerdotisa?

Mameto: Abassa Maza de Dandalunda, eles falam ilê, roça, mas eu uso o termo abassa.

Rafael: tem algum significado essa escolha por abassa, em vez de ilê ou outro termo?

Mameto: Não, porque significa casa. Abassa é casa, casa de Dandalunda.

Rafael: Essa casa representa quais águas do candomblé? qual nação?

Mameto: nação Angola.

Rafael: A senhora está nessa função de sacerdotisa há quanto tempo mais ou menos?

Mameto: Bom, é iniciada dentro de Angola, raspada, em torno de 8 anos, mas antes disso pelo segmento também da Angola que seria o Omoloco, uns 15 anos.

Rafael: Qual seria sua divindade de cabeça, de frente?

Mameto: Dentro da Angola a gente chama a parte feminina de mameto Dandalunda, que seria pra quem não conhece muito o termo, é, não seria parecido, mas a referência seria Oxum.

Rafael: A senhora falou da referência feminina, então tem uma referência masculina também?

Mameto: Sim, sim, sim, dentro do Ketu seria Oxum, e dentro do catolicismo ou sincronismo a parte como eles cultuam santo né? seria nossa Senhora da Conceição, tá? que identifca Oxum.

Rafael: No caso da Angola tem uma especificidade que assim, fala-se que a gente tem mãe e pai? A senhora tem os dois?

Mameto: Sim, sim. A mãe seria Dandalunda e o pai seria Kabila, que também conhecido por Oxossi, e dentro do catolicismo seria São Sebastião.

Rafael: Aí a gente já vai começar a falar um pouco mais sobre as questões de gênero, tá? A senhora conhece algum itan, ou alguma mitologia de Angola, ou de Ketu mesmo, pode ser, que não possua relações de gênero com os padrões mais conhecidos e difundidos pela sociedade brasileira? Alguma mitologia?

Mameto: Hummmm, não, tem algumas mitologias mas que não interferiram no gênero, mas teve itans de Oxossi ir para as matas e ele ser encantado por Katende, Ossain, e aí eles tiveram relacionamento por muito tempo, até que Iemanjá mandou Ogum procurar o filho, e viu Oxossi lá, mas isso não interferia na verdade no gênero, por que ele tinha também relações amorosas com Oxum, com Iansã, entendeu? então pelo itan, eles falam que ele foi encantado, que Ossain encantou para que ele pudesse ter esse relacionamento amoroso com Oxossi.

Rafael: Eu já li algo sobre isso, eu não sei se estaria correto o que eu li, mas que seria uma vingança de Nanã que teria jogado um feitiço sobre toda a família de Oxum e aí era um jeito de atingir na verdade Oxum, é um itan de Ketu, e aí ela teria jogado para que Ossain encantasse Oxossi, para que Logun Edé tivesse de metade do ano fica com a mãe, metade fica com o pai, e também pra que na verdade o objetivo era atingir Oxum. A senhora conhece algo nesse sentido?

Mameto: Humm, não, não.... não! Eu não conheço, é como eu te falei, a minha nação é Angola né? então alguns itans a gente fica sabendo é mais da parte de Ketu, pois o nosso sagrado ele cultua elementos da natureza, e elementos da natureza não tem esses detalhamentos amorosos, porque são água, vento, então não tem, então os itans pertence as outras nações, mas a gente tem algum conhecimento mesmo. Mas esse que você me falou em questão de vingança, não. Uma coisa que hoje, vê que um filho é de Logun Edé, ou Telecompenso que é dentro da Angola já se fica pensando que o filho desse inquisite tem que ser homossexual, coincidência ou não, a maioria são, mas não necessariamente, com os filhos de Kabila também, a maioria dos filhos de Kabila são homossexuais, eu não sei qual o termo que vocês usam, mas eles tanto tem relacionamento com o sexo masculino como feminino.

Rafael: Seria no caso quem tem relacionamento com sexo iguais e diferentes seriam bissexuais.

Mameto: Isso, então os filhos de Oxossi ou Kabila são bissexuais, pois eles se relacionam com os dois. E o de Telecompenso não, coincidência, pode ser, mas a maioria são homossexuais, pelo menos os que conheço e são da minha casa.

Rafael: Só um comentário, que estamos falando de itan, e itan é de Ketu, e estamos falando de Angola, mas é justamente até por encontrar nessa pesquisa por encontrar pouca produção sobre Angola, a produção sobre Angola é muito pouca ainda, e foi muito difícil achar o pouco material que existe, enquanto de Ketu existe muito coisa já.

Mameto: Então é porque Ketu ele vem mais como deuses, e deuses eles viveram aqui, eles tiveram família, tiveram filhos, então se baseia muito através de Ketu, Angola não, porque a gente cultua os nossos antepassados, e nossos inquisites são elementos da natureza, então não tem esses itans, e se tem são muito poucos, e nem livros você acha muita coisa.

Rafael: Essa produção que eu digo é a produção de escrita mesmo, são pouquíssimas.

Mameto: Sim, e quem trouxe isso foram os negros, e os negros eram analfabetos, e eles não sabiam mesmo, eles faziam tudo às escondidas, pra poder louvar os seus antepassados era tudo

escondido, a linguagem e tudo era diferente, porque não é em iorubá, é em bantu, então é um jeito pros senhores, os donos deles, os senhores deles não saber o que eles estavam falando, então eles usavam uma linguagem diferenciada, e que muitas vezes eram criticados, pelas danças, pelo toque, porque tinha.... eles sempre tocaram atabaque, então era um ritual, as roupas eram roupas simples, de algodão, porque escravo não tinha roupa chique! Né? Então era de algodão, então eram suas rezas que eles faziam, então por isso que você não vê muito material sobre isso, e o que vê que existe hoje, é de alguém foi, que viu e resolveu relatar sobre isso, para conhecimento mesmo.

Rafael: Então aqui seguindo, a próxima pergunta que eu vou fazer para a senhora é a seguinte: se a senhora possui algum filho ou alguma filha de santo que apresente gênero ou identidade que ela não é conforme, que ela não se enquadra nessas normas padrões da sociedade como as mais conhecidas? como por exemplo uma pessoa que encontra nos gêneros masculino e feminino, aí seria uma pessoa trans, ou com uma identidade também disforme, que seria os homossexuais que seriam disformes, que estariam a margem, homossexuais, lésbicas, pessoas não-binárias, os assexuais, e por aí vai.

Mameto: Sim, na minha casa tem. Não são trans, né? são homossexuais, é... parte masculina que se traja como homem, porém convivem com o parceiro, com outro homem. Não é porque ele é homem que ele tem gestos femininos, de usar roupa feminino, de usar roupa feminina, maquiagem, cabelo, não! Traja-se como homem, né? E mulheres também né? que vivem com outras mulheres né? que vivem com suas companheiras, então seria isso o homossexual, não é trans. Trans é quando ele muda né? Ele é um homem e ele se transforma, né? vamos supor numa mulher?

Rafael: Isso, que aí ele passa pelo processo de transição.

Mameto: Não, não! eu tenho sim, homossexuais. Mas que a gente consegue conviver dentro do respeito, né? não tenho problema nenhum, apesar da nossa religião abraçar muito isso, né? Porque eles são meio deslocados perante as demais tipo catolicismo, tipo a parte de evangélicos, então quem acolhe é a parte que acolhe é a parte do candomblé, da umbanda, que acolhem eles.

Rafael: Quantas pessoas estariam nessa condição?

Mameto: Como filhos, na minha casa, eu tenho duas pessoas, tenho irmãos de santo, não é da minha casa, é da onde eu nasci, mas não são da minha casa, são em torno de quatro a cinco pessoas.

Rafael: Esses filhos que a senhora que está falando, são aqueles feitos né? aqueles que já passaram pelo processo de iniciação?

Mameto: Sim.

Rafael: Mas além desses feitos, existem outros que não são feitos e já frequentam a sua casa?

Mameto: Sim, sim. Aí seriam três pessoas, que não são iniciados, mas aí seriam da parte da umbanda, porque minha casa acolhe tanto a parte de candomblé, a parte do sagrado, quanto a parte da umbanda, tá?

Rafael: Esses e essas filhas que foram lembrados na questão anterior, como que é a sua atuação nas obrigações do barracão especialmente quando essas obrigações são separadas por sexo biológico? Tem alguma questão que de acordo com a orientação sexual ou gênero deles esbarra na questão do sexo biológico, porque a gente sabe que no candomblé tem determinadas funções que são específicas.

Mameto: Sim, que são só para homens e outras só para mulher. Não, porque como eu te falei, porque como são homossexuais e o que pesa é a parte sexual né? então não tem, porque eles

aceitam, porque são homens, se trajam como homens e vai fazer a função masculina, apesar de estar convivendo com parceiro, e no caso da mulher também, que são mulher, trajam-se como mulher, usam cabelo cumprido, maquiagem, e convivem com outras mulher, então eu não tenho esse problema aqui, mas já tive conhecimento de situações que trouxe um certo constrangimento, que né? que dá pessoa ser mulher, mas não é trans, eu não sei o termo que vocês usam, mas ela aparentemente tentou se mostrar como homem, assim, cabelo curto, roupinha mais masculina, não fez cirurgia, não se transformou, entendeu? mas convive com outra mulher, porém tenta se vestir a visão ser mais masculina, e aí nesse caso na religião, no caso dela, o que fez ela se afastar da religião por um tempo, é que ela não aceitava ser tratada como uma mulher, e dentro da religião o que pesa pra nós é assim você nasceu homem, então você é um homem! Independente da sua opção sexual, você vai usar calça e vai se trajar como homem, né? Isso é ensinamento que tem dentro do sagrado, tá? E nisso ela não aceitava, que ela tinha que usar saia, que tinha que se vestir como uma mulher dentro da religião, porque perante o sagrado ela era uma mulher. Então, já teve esse conflito, hoje ela aceita, mas de começo ela se afastou até ela entender como que é a visão dentro da religião a respeito como que é a esse tipo de gênero, né? Aí hoje ela aceitou. Mas eu sei que existe determinados conflitos desse gênero que não aceitam.

Rafael: Como que a senhora compreende as relações de gênero dentro do candomblé, especialmente na sua casa? e referente dentro do que acredita referente aos culto afrobrasileiros? A senhora já comentou um pouco. Inclusive, eu já aproveito e acrescento a pergunta que cabe aqui, é se aparecer uma pessoa na sua casa que tenha nascido mulher, que se reconhece hoje enquanto homem, tenha feito seus processos de transição, ou esteja fazendo, e queira entrar para o candomblé. Automaticamente essa pessoa é um homem, e aí ela entra aqui, como se daria pela sua visão essa situação?

Mameto: Assim, eu não tenho na minha casa, mas se tivesse, primeiro a gente tem que seguir os ensinamentos dos mais velhos, então pelo ensinamento essa pessoa teria que se trajar, vamos supor uma mulher, ela teria que se trajar dentro do barracão como uma mulher, independente se ela usa até um nome masculino, né? e tá de cabelinho curto, tá tomando hormônio pra ter barba, ela teria que ser tratada como uma mulher, isso na visão dos antigos, lógico, cada caso, cada casa ela vai seguir um ritual diferenciado, ou seja, eu vou ter que olhar de uma forma diferente, que é uma pessoa que merece ser respeitada pela sua opção, se não isso serve como uma discriminação, e nós não estamos aqui pra discriminar, a gente tem que acolher, e o primeiro passo, o que que eu ia fazer, ia sentar com filho, ia conversar com o filho, e íamos pra mesa e íamos jogar. Se o inquisidor dessa pessoa olhe pra ele, olhe pra ela, e identifique ele, como homem, eu terei que tratar como homem, porque se o próprio inquisidor já reconheceu como tal, como que eu vou fazer diferente? Aí seria minha visão dentro da minha casa, não tô fugindo dos ensinamentos dos antigos, porém eu tô tentando respeitar a opção do cidadão, do filho, né? Então a minha postura seria essa. Se o filho não aceitasse de o filho mesmo sendo uma mulher, de se trajar como uma mulher, e sim como homem, eu iria até o sagrado porque eu acho que tudo ali tem que ser com o consentimento do sagrado, não é minha opinião de mameto, minha função ali é orientar, mas quem me trás essa orientação é o inquisidor daquele filho, é ele que vai falar o que eu tenho que fazer, qual o caminho que tem que ser seguido, entendeu?

Rafael: Só para entender melhor, se chegasse aqui um homem, que fisicamente a gente vê um homem como a gente vê na sociedade, já tem o nome social masculino, tem todas as características que a gente conhece, só que relata pra senhora que nasceu como uma mulher, fez o processo de transição, está assim e quer ficar na casa, e de repente quer passar pelo processo de iniciação, e o sagrado numa consulta dessa enxerga essa pessoa como um homem também, se acontecer por exemplo, dessa pessoa não ser uma pessoa rodante, vou colocar

assim de algum inquisite automaticamente ocuparia um cargo, então essa pessoa seria destinada a um cargo como o de um ogan?

Mameto: Se fosse reconhecido por ser mulher, mas opto... a sua opção é masculina, e o inquisite o olhou como um homem, sim, ele vai ter um cargo de ogan, de axogun, ele vai ter um cargo masculino dentro da casa, tá?

Rafael: Não sei se a senhora sabe, mas já existem algumas casas, são consideradas exceções pelo Brasil, principalmente alguns pontos da Bahia, eu não vou citar nomes por uma questão ética, onde tem já lideranças dessas casas que são pessoas trans que ocupam esses cargos, por isso que eu citei. Não sei se a senhora já sabia que tem esses casos?

Mameto: Sim, eu já ouvi falar já. Mas entra naquilo que eu te falei, consulta ao sagrado, tudo tem que ser consultado, porque se você não fizer essa consulta, vai trazer problemas futuros, porque não teve aceitação do sagrado, então isso mais tarde vai ser cobrado.

Rafael: Eu gostaria de perguntar também pra senhora, eu conheço esse exemplo no interior da Bahia, não é o único, tem outros casos, a senhora conhece algum caso de alguma liderança que esteja na frente de alguma casa que esteja nessa condição enquanto pessoa trans?

Mameto: Então eu conheço. Eu até conheci essa pessoa aqui em Campo Grande numa obrigação numa casa de Angola, e hoje ela tá a frente de uma casa em Cuiabá, no Mato Grosso, ela é um homem, só que se você olhar você não vê homem ali, tanto é que eu achei que fosse mulher, né? Porque ela é totalmente transformada, ela não fez cirurgia, mas tem pessoas que já nascem assim, né? com biotipo, né? De mulher e sendo homem, né? E ela passou até por um certo constrangimento porque ela tinha que tomar obrigação aqui em Campo Grande, mas só ia acontecer se fosse como tateto, porque essa pessoa é um homem, perante o sagrado é um homem, aí ela foi tomar obrigação na Bahia, e lá ela foi reconhecida como mameto, e foi feita como mameto, e ela é, ela se traja, ela faz filho tudo como mameto, como mãe, né? Mas o sagrado autorizou isso, permitiu.

Rafael: Essa pergunta é um pouco mais extensa porque eu tento contextualizar. O candomblé enquanto religião que se baseia por tradições orais e pelo respeito aos mais velhos já enfrentou mudanças desde sua vinda do continente africano para o Brasil. Inclusive com a presença quase que unânime em sua liderança, e que com o tempo esse posto foi sendo ocupado por homens também, em alguns casos de gênero e sexualidades dissidentes, gênero e sexualidades dissidentes seriam os homossexuais por exemplo. Diante desse cenário histórico da religião, quais as possibilidades futuras para o seu barracão e a religião em si diante de identidades de gênero ou identidades que estão presente em nossa sociedade hoje? Ou seja, o candomblé é uma religião baseada na tradição principalmente, e a gente vê que a sociedade tá mudando muito né? principalmente para tentar contemplar todas as identidades possíveis. Como que a senhora vê como que a religião vai lidar com isso daqui pra frente, porque é algo que está acontece no hoje, é algo muito recente. Como que a senhora acha que a religião vai lidar com isso já que é uma religião tão arraigada nas tradições, a senhora acredita ser possível essas tradições mudarem para poder contemplar todas as pessoas e identidades que tem na sociedade?

Mameto: Olha Rafael, vou ser sincera pra você, eu não tenho preconceito nenhum, pelo contrário eu respeito muito, porém se houver esse respeito perante a sociedade não terá conflito nenhum, tá? O conflito maior que acontece é pela sociedade, pelo preconceito, pelo bullying, entendeu? Pela não aceitação, tá? Na minha casa, eu acredito que futuramente, eu não sei até quando eu vou tá a frente, mas pelos meus filhos, pelo que a gente prega ali, não teria problema nenhum, porque nós respeitamos todo mundo, né? E como eu te falei, a gente segue o sagrado, a dona dessa casa, o dia que eu for, e tiver que ter alguém ali, e se essa pessoa for homossexual, se a dona da casa que é a divindade e aceitar e nomear, porque é indicado, sim, vai estar no

posto, e vai estar conduzindo sim o axé, né? então é respeito. A gente vê muitas casas que tem problemas justamente por falta de aceitação, tá? Por falta de respeito, e a sociedade também ela fala que não existe preconceito, ela fala que aceita, mas não aceita. Né? Você sabe disso, são muitas barreiras, que se enfrentam, né? Então se você tá a frente de uma casa de axé e ela é liderada por um homossexual e busca um projeto de perante os órgãos, lógico que ele vai ter muito mais dificuldades para conseguir isso do que uma pessoa hétero, né? A gente sabe que é assim que as coisas acontecem, né? E uma coisa que eu admiro é que a maioria dos héteros, dos trans, eles são muito inteligentes, eles têm uma capacidade de criar projetos, entendeu? Eu não sei se é porque eles trabalham com mentalidade diferenciada, eles têm uma visão diferente, entendeu? Eles lutam pelo objetivo do ser humano e a sociedade não vê isso, entendeu? A sociedade acha que tão querendo se aparecer. E não é isso. Eu vejo dessa forma. Você tá lutando por um contexto em comum, que não é seu.

Rafael: A senhora conhece, sem precisar citar nomes, algum sacerdote ou alguma sacerdotisa que tenha uma concepção diferente da sua em relação a esse tema abordado? A senhora citou como que a senhora agiria numa situação dessa, então a senhora conhece algum que tenha uma posição diferente da sua em relação a esse assunto específico?

Mameto: Sim, foi o que aconteceu com essa pessoa que é líder lá, que tem uma casa de axé em Cuiabá, entendeu? Essa pessoa, apesar de ser um líder religioso homossexual, né? Mas não o culpo por isso, porque ele segue tradições e os ensinamentos é muito claro, né? Então ele foi dentro dos ensinamentos, não teve uma postura individual, né? A gente muitas vezes vê... é igual você estudar uma lei, você vai estudar uma lei, mas tem a jurisprudência, e dentro da religião também, né? Tem o segmento, tem um caminho a ser seguido, mas você pode buscar um outro caminho, né? Não, mas ele não fez isso, né? Simplesmente não aceitou, né? Dar a obrigação do jeito que ela queria, então tem um certo preconceito devido a ensinamentos.

Rafael: Eu vou fazer uma última pergunta que eu tinha programado, e depois vou só fazer alguns comentários que eram questões que eu pensei em trazer para a senhora. A última pergunta na verdade não é nem uma pergunta, é um espaço aberto, que se a senhora gostaria de acrescentar alguma informação que por acaso tenha relação com tudo o que foi falado de todo esse tema, e que eu não trouxe nas perguntas. Um espaço aberto para que a senhora possa comentar o que quiser aqui.

Mameto: Ah eu acho que na questão que você abrangeu sobre gênero foi bem completa, você fechou todos os pontos, e a única coisa é realmente a questão do preconceito dentro da religião, né? Que é uma religião que abraça muito o ser humano, que é discriminado tá? E faz um falso relato de acolhimento, e na verdade não existe muitas casas esse acolhimento, você vê que a pessoa homossexual ela é vítima de piadas, ela é vítima de comentários maldosos, até afazeres que degradem um pouco a sua imagem, entendeu? Então a gente vê que isso acontece. Lógico, não vão falar, e até quem sofre isso também não vai, porque é a única religião que os acolhe. Então se for reclamar, vai pra onde? Se toda porta que bate, têm barreira? Então a pessoa acaba se fechando, aceitando esses maus tratos, e por um tempo acha que é normal, mas não é normal, nós temos que aprender e a religião tem que pregar muito isso, a respeitar a todos, independente se é homem, se é mulher, se é rico, se é pobre, entendeu? Nós temos que respeitar. Não é porque você é homossexual e tem dinheiro que eu tenho que te tratar diferente de um filho da casa que é homossexual e não tem condições financeiras nem pra tomar uma obrigação. Por que que eu tenho que tratar ele diferente? Ele é um ser humano como qualquer outro, né? Meu pensamento é dessa forma. Eu acho que é isso. Tem uma falsa visão, não sei se você concorda comigo ou não, que eles falavam, que muitas casas acolhiam mais homossexuais para dar obrigação, por que? Eram pessoas que tinham muito dinheiro, pela vida que tinham, entendeu? Não eram trabalhos igual ao que ao que a sociedade acostuma a ver, né? São trabalhos diferenciados e

que rendiam muito dinheiro, então algumas casas de axé preferiam ter, porque qualquer tipo de obrigação que fosse fazer com essa pessoa poderia cobrar um preço muito alto, que ela poderia pagar. Isso acontece tanto com eles aqui, como muitos filhos que estão fora do Brasil, e se deram bem pra lá, e que ajudam aqui o sacerdote, pai de santo, baba, ya, aqui dentro do Brasil, infelizmente.

Rafael: Sobre esse assunto eu esgotei as minhas perguntas que eu programei, mas eu tenho algumas perguntas que eu gostaria de ver a visão da senhora, né? Então, durante as minhas pesquisas, eu gostaria que a senhora pudesse falar o que é candomblé Angola?

Mameto: Candomblé Angola, ele é culto dos nossos antepassados. Então cultuamos os nossos antepassados e cultuamos os elementos da natureza. Ah, o que que seria os elementos da natureza? Exemplo, a gente cultua, é água doce, água salgada, a gente cultua uma floresta, que seria natureza, a gente cultua o trovão, o vento, o relâmpago, tudo isso ele tem uma referência de um inqise. Tudo é... todos esses elementos a hora que a gente fala a gente consegue visualizar dentro de... vamos supor do Ketu, mas é uma outra referência, entendeu? Que são... não são a mesma coisa, mas que tem muitas qualidades parecidas, tá? Não são os mesmos mas tem qualidades parecidas, não totalmente iguais, tá?

Rafael: Tem um pesquisador que disse que durante a confecção de um inqise físico... ele trás algumas questões que envolvem cantos, invocações, gestos... dentro desses rituais. Durante a confecção de um inqise, quais seriam os elementos necessários para a senhora, no seu aprendizado dentro da Angola?

Mameto: Bom como a gente cultua os elementos da natureza, quando um filho entra pra ser iniciado, né? Pra tomar uma obrigação, primeiro a gente vai identificar qual que é esse inqise, qual elemento da natureza. Ah esse inqise é da água. Tudo bem. O elemento que eu vou precisar é a água. Então o filho é levado para água, existe diferença, água doce, água salgada. Água doce, tá! Vamos na cachoeira e vamos buscar o seu inqise lá! Aonde ele passa por um ebó, que ele passa por uma limpeza espiritual, que é feita com grãos, que é feito, a gente usa é... farinha, né? A gente usa mel, são vários elementos que a gente usa pra fazer essa limpeza... invocando o inqise dessa pessoa. Porque ele pra nós, ele é um ser limpo, e nós como seres humanos, a gente é pecador, então por isso que há necessidade da gente se limpar, então só vai pegar uma matéria limpa. Ele só vai estar irradiando a sua energia, aonde eles falam, aonde eles usam o termo de incorporação, é... numa matéria limpa. Então existe sim, esse ritual que é fazer um ebó, chamar essa divindade, tá? Pra tá habitando esse corpo que vai ser emprestado, e depois sim, e depois vai até o barracão monta-se louça, que é de barro ou é de porcelana, mas é montado numa louça, onde tem os fundamentos ali dentro, né? Que ele é de cada, ele é particular de cada. Porque precisa-se infelizmente, infelizmente eu falo porque o ser humano precisa de alguma coisa visível pra ele cultuar, né? Se a gente fala: Só cultuo o rio, tá mais o rio não passa no fundo da minha casa, como é que eu vou chamar a minha mãe se não tem água passando aqui? Então você tem que ter uma louça montada para estar simbolizando aquilo, tá? Os negros não tinham isso, porque eles não podiam ter. Eles nem tinham condição financeira, então eles faziam barro, faziam caricatura de barro ali pra simbolizar. E ali eram feitos todos os rituais, corte, tudo... eram feito ali. Ali era o inqise, porque eles não podiam fazer de outra forma, entendeu? Já hoje, pra nós não, a gente tem condição, e monta o ibá, e cultua-se isso, que são louças, aonde a gente consagra, e põe a energia daquele inqise ali, tá? Será que eu enrolei muito, ou você conseguiu entender? (risadas).

Rafael: Eu acho que ficou ótimo, porque tem tudo a ver com isso mesmo que eu queria saber, e a sua explicação ficou mais completa do que a que eu tinha de outro pesquisador. A senhora poderia falar pra mim qual seria o nome dos inqises na Angola?

Mameto: Sim, é, a gente cultua dezesseis. Começamos com Exu, que é Aluvaiá, tá? Que é o mensageiro, que é o primeiro que é cultuado, que sem ele a gente não faz nada. Ele leva e ele trás as mensagens. Depois disso, é Nkosi, que seria Ogum, tá? O senhor dos caminhos, tá? Depois disso Kabila, que seria Oxossi, o senhor da fartura, o senhor da floresta, tá? Depois tem Katende, que seria Ossain, que seria o senhor das folhas, é ele que vai trazer a cura pra matéria, através das folhas, tá? Ele é o doutor na verdade. Aí nós temos Angorô, que em muitos são chamados de Oxumarê, que falam que é a cobra, né? Outros falam que é o arco-íris, né? Que é simbolizado pelo arco-íris e que lá no final tem um pote de ouro, então ele é o senhor da fortuna, né? Da prosperidade também, tá? Aí vem

depois, nós temos Tempo, que ele é cultuado na Angola. Tempo ele é um inquis que as pessoas falam que ele não tem uma identidade fixa, porque ele é tempo, ele é vento, ele leva, ele trás, você pede uma coisa pra tempo, ele vai, ele é uma energia que circula, ele vai e ele vem. Ele trás, ele leva. Então ele não fica parado, tá? Aí depois a gente cultua Kavungo, que é chamado ou de Obaluaê, ou de Omulu, que é o senhor, a gente fala que é o velho. Porque é um velho. Ele é o senhor da terra, aonde a gente pisa, tanto ele pode nos trazer a vida como ele nos leva, porque quando a gente desencarna a gente vai pra terra, a matéria vai pra terra, né? Então ele acolhe. Depois disso tem Nzazi Luango, que seria Xangô, né? Orixá da justiça, que pra nós seria a pedreira, mas tem a qualidade de ser justo, e também ser o senhor da saúde, e nos trazer a saúde. Depois vem as iabás agora, que é Matamba, que seria Iansã, a senhora dos ventos, a senhora dos raios, a mãe dos eguns, ela que acolhe os eguns e leva, né? Pro seu descanso. Aí depois vem Ndandalunda, a senhora das águas doces, a senhora do ventre, como referência a Oxum, né? Mas ela é a mãezona. Quem quer ter filho e tem problema, vai-se a ela e ela resolve o problema, e trás o filho, a senhora realmente do ventre. Aí depois vem Telecompenso, que é o príncipe, filho de Kabila com Ndandalunda, né? Ele é o grande pescador, né? E ele é o príncipe porque ele é o filho de uma rainha e de um rei, tá? Então o Telecompenso ele é da fartura também, tanto ele tem esse poder da fartura, como ele tem o poder da mãe dele, né? De trazer a... prosperidade, de ter o dom do feto, por isso ele é um pouco mais.... não é afeminado, mas ele é um pouco mais carinhoso, por causa do seu lado amoroso da mãe, tá? Aí depois disso nós temos, a Zamburanda, que seria Nanã, seria a ya mais velha. A gente que ela seria a senhora das águas, mas que água? Aquela água mais profunda, que seria um lodo, aquelas águas calma, ali é a terra de Nanã, né? De Zamburanda, aonde tem argila, né? Argila é dela. Aí depois vai para Kaytumba. Kaytumba nada mais é do que Iemanjá, a senhora das águas salgadas, a mãe, a grande mãe. Porque o mar é imenso e ela que reina ali, ela que reina ali. Aí vem Lembaranganga, que é Oxalá velho, que Deus pelo que eles falam e Lemba-Dilé. Lemba-Dilé seria Oxoguian, seria o guerreiro que veste branco, tá? Ele é Oxalá também, a gente fala Oxalá novo, mas porém guerreiro. Aí termina o nosso ciclo. Tem uns pelo que eu falei, você viu que aí não tem Ewá, que já ouviu falar, não tem Obá, porque essas são divindades cultuadas dentro de Ketu. Angola não tem fundamento para cultuá-los. Por isso que a gente não cultua.

Rafael: Sobre esses inquis eu tenho uma curiosidade, sobre as minhas pesquisas eu percebi assim que... o seguinte, que dizia assim: dentro de uma casa de candomblé não se pode mais do que um filho feito de Tempo, Katende e Oxalá, né? Esses três eles não poderiam ter numa casa, isso aqui a senhora pode confirmar, ou a senhora sabe diferente?

Mameto: Não, pelo que... pelo conhecimento, não é que não pode ter, você tem que dar um intervalo de sete anos pra você fazer.

Rafael: Então se você fizer um filho de Katende...

Mameto: De Katende, você tem que esperar sete anos para você fazer um outro, é um ciclo.

Rafael: E tem algum motivo específico para isso?

Mameto: É porque, segundo os antigos, se você fizer dois, vai dar muita quizila, muita confusão, pela particularidade desses inquires. Eles não são comuns, é difícil dentro de uma roça ter, e quando tem é um só, tá? Aí é por isso que fala que só pode ter um, se tiver mais de um o axé acaba, sabe? Dá uns outros problemas. Não. Você pode ter sim, mas você tem que obedecer esse ciclo de sete anos. Por que? Porque o que já iniciou ele já chegou na maioridade, tá? Então aí sim pode ter um outro neném que se iniciaria o ciclo.

Rafael: Então isso se aplicaria para os filhos de Tempo, Katende e Lembaranganga?

Mameto: Isso. Isso serve também para Oxumaré. Que seria Angorô. Que eles falam que uma casa que tem Angorô, não pode ter outro, tá? O Angorô, sim. Também. São... são inquires que eles tem uma particularidade diferente e são raros.

Rafael: Mãe Maza eu gostaria de perguntar como que funciona uma herança de terreiro? Então, hoje a senhora a líder, a sacerdotisa, a mãe de santo, a mameto, desse terreiro, dessa casa de axé, do abassa, como que a senhora poderia me explicar como que seria o processo de transição para uma próxima pessoa que vai ficar ocupando esse cargo? Como que funciona dentro do candomblé Angola?

Mameto: Como eu já te falei anteriormente que tudo o que a gente faz, é de acordo com o inquis, né? A gente não escolhe, eles nos escolhem. Eu nunca pensei de ter uma casa, de ter um abassa, de ter filhos. Uma que meu conhecimento era de umbanda, eu nasci e meus pais eram umbandista, então eu frequentava muito barracão de umbanda. Eu fui descobrir a parte de candomblé já com quarenta anos de idade, então assim, pra mim é novo também, né? Mas, o... o sucessor já é escolhido pela dona da casa, pelo inquis que reina, porque foi ela que fez com que existisse o abassa, por isso leva o nome dela, então é ela que vai escolher o sucessor, entendeu? E como que é feito? Ah tá, e como que é feito? É jogado, vamos supor, o dia que eu desencarna é aberto um jogo, e ali nomeado um sucessor, ela vai falar fulano, ciclano que vai ser o sucessor, né? Então perante a vontade do inquis é que determinada pessoa vai dar seguimento no barracão. Como já aconteceu com vários que já desencarnaram e que nesse caso me deu uma tristeza porque o barracão fechou. Por que? Porque a pessoa que foi escolhida não quis assumir, e aí fechou. Não existe mais, é uma pena porque constrói, você tenta é... pregar os fundamentos, tenta mostrar a sociedade, fazer é... porque a gente melhora o ser humano, querendo ou não a gente trás melhora para o ser humano, também. Né? A gente trás o respeito, e a gente vê se perder tudo, né? Por medo, por medo. Porque não é fácil você estar na frente de uma casa de candomblé dentro de uma sociedade preconceituosa, né? Você vê vários barracões sendo apedrejados, sendo queimado, por ignorância. Por ignorância! Então não é fácil, não é fácil. E dá dó, dá dó. Isso me entristece, isso me preocupa porque amanhã ou depois, eu não sou uma pessoa sadia, né? Eu tenho comorbidades e aí? Eu me preocupo também, quem que vai seguir, minha casa não é grande, mas é jeito que a minha quis que fosse, né? Eu não quero que acabe. Eu não quero que se perca, eu quero que tenha segmento, que continue acolhendo, que continue ajudando as pessoas, né? Porque aí não é uma fábrica de dinheiro. Não é uma fábrica de tá, é... o termo que a gente fala quando você tá... é... tirando dinheiro das pessoas em benefício próprio, entendeu? Porque eu acho um absurdo. Certas tabelas de preço que não tem nada haver. Você vê que é além da realidade, né? Então eu acho que o sagrado te dá oportunidade de você tá trabalhando pra você ter que tá tirando de quem realmente precisa e não condição, tá? Porque se não, nem o pai de santo trabalhava, né? Todo mundo vivia só do sagrado. Admiro que só vive do sagrado porque a gente precisa de ensinamentos, e você ocupando outras profissões você não tem quase tempo de aprender, então alguém tem que te passar, né? Mas isso não quer dizer que você tem que tirar dinheiro exuberante das pessoas que não tem condição, que vão te procurar justamente porque precisam, né? É esse mais ou menos meu pensamento.

Rafael: Só uma dúvida, aí pode acontecer de algum pai ou mãe de santo, já de certa forma indicar quem seria um sucessor de uma casa?

Mameto: Dentro da Angola não, e pelo que eu conheço não. Quem indica é o inqise. O inqise da mameto, do tateto.

Rafael: Mas nem assim, indicar, e depois fazer um jogo para confirmar?

Mameto: Não, se indicar e fizer o jogo e confirmar, porque pode acontecer por exemplo da minha mãe de santo, do meu inqise já ter chegado nela e ter falado: - Olha eu quero fulano. Aí ela indica, entendeu? Aí vai para o jogo e confirma. Pode acontecer isso.

Rafael: Essa casa que tem aqui hoje, do abassa, independente do tempo que a senhora está na religião, a senhora sabe quando que ela foi fundada? Pelo menos o ano?

Mameto: Eu comecei a construí aí, eu tenho que fazer conta, ela tinha nove anos e hoje ela tem trinta e um anos.

Rafael: Vinte dois anos?

Mameto: Isso, foi quando eu comecei a construir, ela demorou dois anos pra tá de pé.

Rafael: Então em 1999?

Mameto: Mais ou menos isso.

Rafael: E aí ela estaria pronta em 2001, mais ou menos? Se ela levou dois anos...

Mameto: Sim, sim, é.

Rafael: Mãe Maza, uma última pergunta, essa é realmente a última dúvida que eu tenho. Como que a Angola compreende dentro das tradições, dentro das cosmovisões da Angola a questão da menstruação na mulher? O que esse sangue que a mulher, né? Aí... nos ciclos ela derrama. O que é esse sangue no aprendizado da Angola?

Mameto: Tem pessoas dentro da nação que não aceitam, não dão determinados cargos para mulheres justamente pela questão dela menstruar. Porque falam que esse sangue não é bom, porque tá saindo do corpo e aí não é bom pôr a mão em nada, né? Tanto é que quando vão fazer um corte pra Exu, tem uma obrigação, a mulher, nós chamamos de contra-axé, né? Não pode. Ela pode participar, mas ela não pode pôr a mão em nada, né? Porque eles falam que ela não tá com uma energia boa pelo fato dela estar menstruando e aquele sangue é o sangue ruim, né? De um óvulo que não foi concebido e com isso ele tá saindo do corpo, tá? Eu já penso diferente e aqui eu não proíbo filhas... filhas né? Que estão menstruadas de fazer alguma coisa, porque a minha mãe fala que quando você é filha de santa mulher você pode, porque ela um dia também foi mulher. Mas aí você vê uma linguagem de Ketu, tá? Pela questão de Oxum. Oxum foi mulher, Oxum menstruou, Oxum fez tudo isso, né? Mais você fala, mais pô vocês cultuam elementos da natureza, água não menstrua. Não, não, né? Então algumas coisas a gente entra da questão de Ketu pra dar uma explicação.

Rafael: O sincretismo?

Mameto: Isso. Exatamente. Mas eu não vejo isso como mau. Tanto é que na minha casa, se a mulher tiver menstruada, ela vai sim... se ela for de santa mulher, tá? Ela vai sim fazer, participar das obrigações, fazer pratos, normal, vai tomar obrigação menstruada, por que? Existe uma particularidade que se a mulher não menstruar quando ela entrar pra fazer santo, ela não... ela não tava preparada pra se iniciar. Porque quando a gente se reinicia na religião a gente tá renascendo, então a maioria das mulheres menstruam quando entram, quando são recolhidas para dar obrigação. Re-no-va-ção. Tá? Esse sangue é uma renovação.

Rafael: Então dá para gente entender que o sangue não é compreendido pela senhora como uma impureza?

Mameto: Não. Não é impureza, pelo contrário, é uma renovação.

Rafael: Então o sangue é sagrado?

Mameto: Com certeza.

Rafael: Então mãe Maza, a gente tá atingindo exatamente uma hora de entrevista, quero agradecer muito por tudo isso que foi falado aqui, e eu vou estar finalizando essa gravação.

Anexo 2

Transcrição da entrevista número 2 com filho de Telekompenso (Outubro de 2021).

Rafael: T. você autoriza essa gravação dessa entrevista?

T.: Autorizo.

Rafael: Você pode falar seu nome completo?

T.: Weber Soares T..

Rafael: Então hoje, dia 31 de outubro de 2021, às 10h30 da manhã a gente está realizando essa entrevista para atender a pesquisa de mestrado, minha Rafael Mascarenhas Matos, do Programa de Mestrado em Estudos Culturais da UFMS. A gente vai estar fazendo a entrevista, como você já teve acesso anteriormente às questões, você pode ficar à vontade para não responder alguma das questões se você se sentir desconfortável e pode ter o tempo que achar que deve para essas respostas. Qual é sua idade?

T.: Vou fazer 34 anos semana que vem.

Rafael: Quantos componentes moram na sua casa? Quantas pessoas?

T.: Duas.

Rafael: Você pode dizer qual é a renda aproximada da família? Não precisa ser o valor exato.

T.: Três mil reais.

Rafael: Qual é sua ocupação nesse momento?

T.: Eu trabalho com gestão de vendas.

Rafael: E a sua profissão?

T.: Sou vendedor.

Rafael: Qual o gênero que você se identifica?

T.: Sou homossexual masculino.

Rafael: Você é praticante do candomblé desde quando?

T.: Desde 2013, eu conheci o candomblé.

Rafael: Então 2013, são 8 anos né?

T.: Isso.

Rafael: É iniciado no candomblé?

T.: Sim.

Rafael: Qual a sua ligação com a Abassa Maza de N'dandalunda?

T.: Sou filho da casa.

Rafael: Filho de santo feito, no caso, né?

T.: Isso.

Rafael: Qual sua divindade, inquis de cabeça?

T.: Gongobila, mas conhecido também como Logun Edé.

Rafael: Logun Edé no ketu, no caso né?

T.: Gongobila na Angola, Telekompenso.

Rafael: Agora eu vou fazer umas perguntas que são um pouco mais extensas, mas se você não entender pode me perguntar que eu falo de outra forma. De acordo com sua categoria de gênero, ou identidade de gênero como que você percebe as suas funções e vivências, a sua experiência né? Dentro do terreiro? Existe algo que lhe impeça na sua atribuição devido a sua condição de gênero ou identidade?

T.: Rafael, dentro do barracão eu sou tratado como uma pessoa normal. Posso fazer tudo o que eu tenho permissão para fazer, que quem é feito no candomblé tem um tempo para participar de cada função. Então como eu já tenho 5 anos de santo tem algumas coisas que eu sou permitido a fazer, então essas eu sou permitido a fazer.

Rafael: Sim, mas no caso você sendo do gênero masculino e se identificar como homossexual isso não lhe impede de fazer nada?

T.: Nenhuma.

Rafael: Já ocorreu algum fato em que o seu sexo biológico, independente de você ser homossexual ou não, ou essa identidade tenha causado impedimento? Ou ainda, alguma situação incomoda dentro do terreiro, ou de algum terreiro que você já visitou?

T.: Não. Até hoje isso não aconteceu ainda.

Rafael: Você se identifica enquanto homem branco, homem negro, como se identifica em relação à raça/etnia?

T.: Olha, eu sou branco!

Rafael: Certo. Dentro da cosmogonia afro-brasileira que está presente no candomblé e é muito ligado as tradições, como que você compreende que a divindade entende o nosso corpo? Ou seja, esse corpo que ela ocupará durante o transe. E se esse corpo já passou por mudanças e é transformado na sociedade, isso causa alguma mudança para a divindade na sua concepção?

T.: Não, não acontece nada. Não precisa mudar nada. A divindade ela entende o corpo do filho que vai receber. Ela sabe que mesmo que se eu fosse uma trans, ele saberia que eu sou um homem no corpo de uma mulher. Então ele também entende isso.

Rafael: Então você acredita que para a divindade, no caso o inquis, e minha anatomia, ter um pênis que representa o masculino ou a vagina que representa o feminino, isso não é impedimento para nenhum dos inquis? Por exemplo: Iansã que representa o feminino só pegar o corpo de mulheres?

T.: Não. Porque até mesmo pai, que foi meu pai criador, ele é homem e o inquise dele é Iansã, que é um orixá feminino, e é normal. Como também tenho amigas que é mulher e o inquise é masculino.

Rafael: Você conhece algum itan ou mitologia que não possuam relações de gênero ou identidade que é de acordo com os padrões mais conhecidos e difundidos na sociedade brasileira? Caso positivo, você pode citar?

T.: Sim, eu conheço um sim. Até mesmo que é o do meu orixá, de Gongobila. Gongobila que é filho de Oxum e Oxossi, né? Só que Oxum como roubou o ifá de Exu, aí Oxum engravidou de Oxossi, só que Exu... como é que eu posso falar? Exu queria se vingar de Oxum. Então Oxum foi e abandonou seu filho na mata, nisso Iansã vinha passando e encontrou com aquela criança chorando, aí tá... ela foi e levou pra criar, aí ela descobriu que aquela criança era de Oxum, e sabia que Exu queria matar aquela criança... então o que foi que Iansã fez? Ela vestiu Logun de mulher e jogou um feitiço em cima dele, que todo homem que chegasse próximo a ele iria ver ele como uma mulher, a única coisa que ia diferenciar é que só iam descobrir que ele era Logun se olhasse para o pé dele que o pé dele ia ser masculino. Aí quando foi uma vez, Logun tava na mata, e... Oxossi passando viu aquela mulher linda e se apaixonou perdidamente e não sabia que era o filho dele, e ele queria porque queria namorar aquela mulher, até que quando Iansã viu que tava pra acontecer foi lá e desfez o feitiço, aí foi onde que Oxossi viu que era o próprio filho dele. E assim vai, por diante né? Que é muito grande esse itan (risos).

Rafael: Interessante, eu já conheci um parecido. É que sempre tem alguma coisinha que vai mudando né? Eu não conhecia nesse itan a participação de Exu. Aproveitando que você está falando dele, Logun Edé ou Gongobila, você pode falar um pouco sobre o que dizem do senso comum que os filhos desse inquise, é... por ele ter aquela história de 6 meses caminha com o pai, 6 meses com a mãe, geralmente os filhos dele são pessoas homossexuais, o que você tem a dizer a respeito disso?

T.: Eu acho que não é verdade isso. Porque a energia do orixá não influencia na vida pessoal da pessoa, eu conheço muitas pessoas héteros que são de Gongobila, de Logun Edé, e isso não influencia em nada. A opção sexual de cada pessoa é decidido por si mesmo não tem nada a ver com a energia do orixá que vai carregar. Se fosse por isso muitos dizem que filhos de Iansã são barraqueiros, então todo filho de Iansã teria que ser brigão? Todos filhos de Ogum são cachaceiro? Todas as pessoas que são feitas para Ogum teriam que beber? Não. Não é assim. Então... e assim por diante. Então eu digo que isso não é verdade.

Rafael: Você conhece mais algum outro itan que tenha a questão de gênero ou sexualidade que não seja de acordo com essas hegemônicas da sociedade?

T.: Rafael agora no momento não estou me recordando de nenhuma.

Rafael: Tá ok. A sacerdotisa do terreiro compreende a sua condição no que se refere a sua identidade dentro e fora desse espaço, que é o abassa? E além de você essa liderança tem utilizado do mesmo tratamento litúrgico ou doutrinário com outras pessoas que se assemelham a você?

T.: Sim, porque ela trata a gente como pessoas normais, não diferencia em nada. A minha opção sexual não interfere na minha vida religiosa. Até às vezes ajuda a agregar coisas melhores.

Rafael: E por último, tem algum ponto que você gostaria de acrescentar e que eu não tenha abordado nessa entrevista nas questões anteriores, mas que tenham a ver com essas questões que foram levantadas aqui?

T.: Rafael, não. Tenho nada a acrescentar.

Rafael: Então T. eu vou encerrar essa entrevista aqui, quero agradecer você ter aceitado esse convite e vou estar disponibilizando o resultado da pesquisa, através do abassa, para que todos vocês que estão participando tenham acesso a essas informações.

T.: Eu que agradeço tá Rafael pelo convite, e quando precisar é só me avisar.

Rafael: Quem bom, agradeço mais uma vez.

Continuação

Rafael: Você entende o candomblé como lugar de acolhimento? E se você entende como lugar de acolhimento, o que você poderia falar sobre isso?

T.: Assim Rafael, eu considero como lugar de acolhimento por que? Dentro de todas as religiões que eu já procurei, porque assim, eu antes de entrar no candomblé eu conhecia a religião evangélica, e eu fui batizado em duas igrejas né? Primeira com quinze anos eu fui batizado na Adventista do Sétimo Dia e depois na Universal. Só que, eu pela minha opção sexual, eu não me senti acolhido naquele local. Então quando eu conheci o candomblé, ali sim eu me senti acolhido de verdade. Então eu falei: - Esse é o meu lugar. Essa é a minha casa, é o que estava procurando para resolver os meus problemas, tirar as minhas dúvidas ou outras coisas do tipo.

Rafael: Você pode dizer que o candomblé, ou não, é uma religião onde as pessoas LGBTQIA+ se sentem mais a vontade? E independente de ser gay, ser lésbica, ser transexual, ser travesti, essas pessoas dentro do candomblé elas vão ser bem tratadas, vai ter alguma discriminação, ou algum tipo de violência com essas pessoas? O que você pode falar sobre isso?

T.: É assim Rafael, dentro do candomblé, da umbanda ou de qualquer religião de matriz africana, eu falo o seguinte, nós homossexuais, ou LGBTQIA+, nós encontramos nosso verdadeiro lugar, por que? É um lugar onde a gente pode estar louvando o nosso sagrado, onde a gente pode estar se sentindo bem sendo acolhido. Por que? Nas outras religiões, como eu posso falar? O LGBTQIA+ é totalmente condenado. Condenado por que? É considerado errado, é considerado excomungado, mas dentro da matriz afro, do candomblé, nós somos tratados como pessoas normais que nós somos. Não é porque a gente merece ser tratado como normais, não. Mas dentro das matrizes africanas, nós somos tratados como quem somos nós mesmos. Pessoas gays, pessoas lésbicas, pessoas homossexuais. Nós LGBTQIA+ somos tratados normais, coisa que nós somos mesmo de verdade. O nosso gênero, a nossa identidade, o nosso conhecimento, a nossa fonte. E os nossos deuses também nos trata da mesma forma. Não é que eu sou desconsiderado porque eu sou LGBTQIA+ que aquele orixá não vai catar minha cabeça, jamais. Eu sou tratado normal como um hétero da vida, dentro da nossa religião. Que nem, dentro da igreja evangélica, o espírito santo só pode baixar, como se diz assim, transmiti em cima de uma pessoa que é casada, um pai de família, um varão da vida. E na nossa religião não. O orixá se manifesta de qualquer forma na cabeça de qualquer pessoa, desde que ela esteja preparada para receber aquela entidade.

Rafael: Você disse que foi batizado em duas igrejas evangélicas, e aí você não ficou lá e encontrou seu lugar no candomblé. Durante o período que você ficou nessas igrejas evangélicas

you suffered any type of discrimination or change who you are for you to be able to remain in them?

T.: Discrimination not only because in the era I could not assume. But they wanted me to marry, that I have a heterosexual relationship, why? Because for me to get a job inside the church I was obliged to be a heterosexual, married, be a man of the family that none of them talks, for me to be able to have a job inside the evangelical church. But as I realized that I did not fit into their requirements, I decided to distance myself. And sometimes, every time that I looked for an evangelical church, it was because I was disgusted with my religion, but it was because I still did not know the candomblé. Then I was discovering it at the beginning of my youth, right? The first time that I was baptized I was 15 years old, and the second time that I was baptized I was 19. And I was made a saint at 30, 29 to 30 years.

Rafael: What would be the best example that you could explain this welcome in the candomblé? For gay people, for example.

T.: Rafael is the following, when you have a religion, you look for what? Peace. Peace of spirit, peace of love, only that you try to look for in places that you cannot find, why? In these other places you are treated as an abnormal person. Because inside the... various religions homosexuality is treated as an abnormal thing, only that inside the candomblé, the candomblé does not look at your sexual option, it looks at you as a person. He thinks first of all in you, as human. He is not asking Rafael, if you are gay, I... between me and I am a homosexual or my companion is a homosexual. My companion he is the son of a pastor. My father-in-law and my mother-in-law they are pastors of an evangelical church, only that today my father-in-laws accept me. But at the beginning it was a battle, only that my husband inside the candomblé he did not go through the same trouble that I went through with him inside the evangelical church. My husband was treated as a shame because? His father was a pastor of an evangelical church and his mother was a missionary, and he has a homosexual son. Until one day I went to my mother-in-law and I said: - In place of the lady having shame of her son, the lady should have pride. Because her son he is a boy that he is formed, he has education, he is a worker, he is not a vagabond who is on the street using drugs, because he is a person "well". It is not because he is gay. It is not because he is gay married to a gay macumbinho. Macumbinho is not a defect. Macumbinho is a way of living, it is a way of being accepted. Because inside the macumba, it is a way of talking, but we homosexuals inside the religions of African matrix, we are accepted as people and not because of the sex that people have.

Rafael: About homosexuals present in the terreiro, you would say that there is a good relationship between these people in the terreiro or there are conflicts?

T.: Conflict does not exist, because like this, it passed the part of religion, all the world is considered equal. Both the gay person, heterosexual, the whole world inside a barracão, the person who enters inside a barracão, the mother of a saint, or the entities, they do not ask if you are heterosexual or if you are gay, they ask the following: - Are you willing to dedicate yourself to the sacred? If you are willing to be available for the sacred, then you are a person that the people need, because inside the religions they need people of this type, not people who want to label things, type: - Ah, I only go to that place only because I am heterosexual. Never. We go because we are well treated, there we are welcomed, there we are well received. Then I say the following, inside the sacred there is not that thing that you are

mais importante do que eu porque você é hétero ou gay, não! Perante o sagrado você é igual como qualquer uma pessoa.

Rafael: Você acredita que exista algum conflito de ego entre os homossexuais que estão no terreiro?

T.: Nenhum. Conflito jamais vai ter.

Rafael: O roncó é um espaço de acolhimento? Se você concorda que ele seja, por que?

T.: O roncó, é uma pergunta muito íntima. Porque o roncó é o local mais sagrado que tem dentro do barracão. Só quem pode comentar sobre o roncó é as pessoas que viveram dentro do roncó. E o roncó é um lugar sagrado, e tudo que acontece dentro do roncó não pode ser comentado, tá? Essa pergunta eu vou tentar te responder mas eu não vou poder te dar muitos detalhes, porque o roncó é o segredo de todo barracão. Mas eu te falo uma coisa, dentro do roncó, você não é ninguém. Você não é gay, você não é hétero, você não é ninguém. Você é um recém nascido, que está nascendo para o Orun Orixá. Ali você não é uma pessoa adulta, você não é uma criança, você não é um velho, você não é uma mãe de santo, você não é um pai de santo. Ali quando você entra dentro do roncó, ainda mais quando é um iniciado, você é uma criança. O roncó é considerado o ventre da religião, porque dentro dos vinte e um dias que a gente fica recolhido, é como se fosse um útero, aonde a gente tá sendo gerado, aonde morre pra vida e nasce pro Orixá. Eu não posso falar muito a respeito disso porque é uma parte que é sagrada. E é segredo. Só quem pode saber do roncó é quem passou pelo roncó.

Rafael: As pessoas que tem acesso ao roncó, como elas promovem o acolhimento? Os segredos você não dizer, mas o que você poderia dizer assim, que olha, isso aqui é o acolhimento que a gente faz dentro do roncó. Toda pessoa iniciada por ter acesso ao roncó, mas todas as pessoas iniciadas estão preparadas para cuidar dessa nova pessoa que está sendo gestada ali?

T.: O acolhimento todos, do abian ao mais velho estão preparados para fazer. Agora os ensinamentos não é todos que estão preparados. Apenas aqueles que tem tempo de santo, não importa se é homem, mulher, gay, hétero, não, aquele que tem tempo de santo certo e que tem o ensinamento, porque não adianta eu que não sei de nada tentar te ensinar alguma coisa que eu não sei, não é verdade? Então, se você for recolher hoje no meu barracão, que eu frequento, a minha família toda vai estar de portas abertas para te receber, vamos fazer todo o acolhimento, você não vai se sentir sozinho, porque vai ter uma família que vai tá te acompanhando, porque querendo ou não, você vai ser o nosso novo membro da família. Mesmo que você frequente a um tempo o barracão, mas quando você morre para o mundo e nasce para o Orixá, você tá nascendo uma criança de novo, então nossa família, o Abassa Maza N'Dandalunda vai estar sempre de portas abertas para acolher qualquer um. Tanto dentro do roncó ou fora do roncó. E dentro do roncó principalmente, porque tem pessoas responsáveis por esse ensinamento, aonde vai estar ensinando todas as rezas, todas as doutrinas que precisam ter para um iniciado. Assim como eu passei, assim como um dia você vai passar, assim outros também vão passar.

Rafael: Você se considera habilitado ou preparado para ser um pai criador?

T.: O momento faz a necessidade, não é verdade? Pelo tempo que eu tenho, não tenho minhas obrigações todas tomadas, mas eu me considero porque eu tenho filho criado. Eu já criei um roncó de uma muzenza de Kabila, eu cuidei, eu ensinei tudo o que eu sabia, as rezas, todos os ensinamentos, eu ensinei, e ensino de coração porque eu amo o sagrado. Eu amo a minha religião. Então eu tento transmitir para os que eu tô ensinando, todo o amor que eu tenho pela

minha religião, para todos verem que a nossa religião não é só aquela beleza de luxo, de roupa não, mas de o amor que a gente tem pelo sagrado. É estressante é, mas vale a pena.

Rafael: De acordo com o que a gente entende hoje como sexualidade, você definiria a sua divindade como...

T.: Um gay

Rafael: Por que você diz isso?

T.: Por causa que muitas das histórias que eu escuto sobre o meu Orixá ele fala, seis meses... em todas, não é em qualquer um, seis meses ele tem que viver na mata como um homem na mata caçando, e seis meses ele tem que viver nas águas se embelezando como sua mãe. Então, no meu ponto de vista, meu Orixá, seis meses se ele é homem, e seis meses ele é uma mulher, só que não existe nem no mundo hoje, e nem no mundo espiritual. Ou você é homem ou você é mulher. Não existe um Orixá com dois sexos.

Rafael: Mas e Angorô que como as pessoas dizem por ser intersexo, ou como alguns chamam de hermafrodita?

T.: O Angorô que nem na religião fala, é uma cobra de duas cabeças, ele não é homem e nem é mulher, ele tem os dois sexos, ele é hermafrodita. Como o sagrado é mais rígido, ele não vai falar que o Orixá tem os dois sexos, não. Ele vai falar que o Orixá é uma cobra de duas cabeças, uma cabeça é homem e uma cabeça é mulher. Tanto que na hora de comer você tem que dar de comer para as duas cabeças, por exemplo um frango macho e uma franga fêmea, por que é uma cabeça homem e uma cabeça mulher. É o famoso hermafrodita, como existe muito na nossa sociedade crianças que nasce com os dois sexos, mas é no decorrer dos anos conforme o hormônio que vai optar por qual opção sexual ele vai decidir. Se ele vai querer ser homem ou se ele vai querer ser mulher. E a mesma coisa é o Orixá, a gente só não pode dizer que Angorô é um Orixá homem ou Orixá fêmea, ele é um Orixá unissex, porque ele não tem sexo definido.

Rafael: Agradeço mais uma vez sua contribuição nessa pesquisa.

Anexo 3

Transcrição da entrevista número 3 com filha de Matamba (Dezembro de 2021).

Rafael: Já começou a gravação. Então primeiro boa noite, vou me identificar, sou Rafael Mascarenhas Matos, sou mestrando do Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais da UFMS, campus de Aquidauana. E essa entrevista de hoje é sobre a pesquisa “Nas encruzilhadas do axé: experiências e representações de gênero e sexualidade num terreiro Angola no Centro-oeste brasileiro”. Então, hoje é dia 13 de dezembro de 2021, são 20h35. E eu estou aqui com a minha entrevistada que é a M.. M. você concordar com essa gravação?

M.: Concordo, meu nome é M..

Rafael: Qual é sua idade?

M.: Eu tenho 35 anos.

Rafael: Quantos componentes moram na sua casa, contando com você?

M.: Somos em 4.

Rafael: Você pode falar qual seria a renda familiar aproximada?

M.: Em torno de R\$ 1.500,00.

Rafael: Atualmente você tem alguma ocupação?

M.: Não só estudo.

Rafael: Mas você possui alguma profissão?

M.: Não (pensou e deixou dúvidas no ar).

Rafael: Você pensou e hesitou bastante, algum motivo?

M.: Faço uns trabalho pra fora, às vezes eu costuro, faço trabalhos para o pessoal do barracão.

Rafael: Você vai se formar em que?

M.: Fisioterapia.

Rafael: Você se identifica de que cor, ou raça?

M.: Morena. Branca eu não sou.

Rafael: Qual o gênero você se identifica?

M.: Feminino, cis.

Rafael: E como que você expressa sua orientação afetivo-sexual?

M.: Ahh, eu sou bissexual.

Rafael: Você é praticante do candomblé desde quando?

M.: 2014

Rafael: Você é iniciada no candomblé? E desde quando?

M.: Iniciei em 2015. Farei 7 em 2022.

Rafael: Qual sua ligação com o Abassa Maza N'Dandalunda?

M.: Fui iniciada dentro do axé, da Mazadacy. Sou filha dela, sou a segunda filha da casa.

Rafael: Qual sua divindade de cabeça, ou de frente, seu inquise, como preferir?

M.: Matamba, ou Oyá, Iansã.

Rafael: Como na Angola tem o pai e a mãe, qual seria o seu pai?

M.: Kabila, que no Ketu é Oxóssi. Então seria Matamba com Kabila.

Rafael: De acordo com a sua categoria de gênero ou identidade de gênero, como que você percebe suas funções, sua vivência e experiência dentro do terreiro? Existe algo que lhe impeça na atuação ou atribuição dentro do terreiro devido a sua condição de gênero ou identidade?

M.: O que eu não posso fazer no candomblé sendo mulher, seria isso? A gente não pode tocar atabaque, porque somente o sexo masculino é que pode, a gente não pode tocar atabaque. Não pode também, não é que não pode, não é o correto a gente lopá o animal, na hora do orô, a gente... não é o correto. O certo é sempre ter um homem para este tipo de atividade. E eu acho que dentro da casa da mãe é isso, são coisas que a gente não pode fazer. Agora dentro do candomblé mulher também não pode mexer com Baba Egun, que é função somente de homem, então a gente também não mexe com isso. Somente homens, isso é... cem por cento, todas as casas. Que mexe, que trabalha com Baba Egun, né? Somente homens.

Rafael: De acordo com o que você falou, como você pode definir o que é lopá o animal?

M.: Seria o sacrifício dele, fazer a matança dele. Não é que não pode, não é o correto.

Rafael: E por que mulher não pode tocar o atabaque?

M.: Olha, tem itan pra isso, né? Porque são funções masculinas, e ao certo não me recordo agora qual é o itan que fala. Mas a gente não pode tocar para o Orixá, é uma função masculina. Mas o itan agora não me recordo.

Rafael: No caso de uma pessoa nascida do sexo feminino, se reconhece como homem, e faz a transição, pois assim se reconhece. E de repente é iniciada no candomblé, ele pode ser confirmado para ogan? Pergunta pessoal independente do que o candomblé diz.

M.: Minha opinião pessoal, como eu sigo o candomblé acredito que a gente tem que seguir o que está na religião, então pra mim são normas do candomblé, são coisas que vem antes de tudo isso, então eu acho que isso não impede você ser o que você quiser. Então não é porque você se sente numa outra orientação que você dentro da religião você vai fazer as coisas ao contrário do seu nascimento. Eu acho que isso não tira quem você é, não muda quem você é. Então eu não concordo. Então independente do gênero da pessoa, que ela se coloca, eu acho que dentro do candomblé ela tem que seguir as regras, as normas. Eu gostaria muito de tocar atabaque, acho a coisa mais linda do mundo. Dentro da umbanda as mulheres ainda podem tocar, na umbanda. Na roda de candomblé não pode. Então assim, tem casas que permite, tem gente que permite, mas aí vai de casa pra casa. Eu não acho correto, eu acho que dentro da religião a gente tem, a gente não tem porque colocar o eu em primeiro lugar, em primeiro lugar vem a sua fé. E você fazer funções da sua condição biológica, isso não diminui o seu ser, que você é. Se você nasceu mulher e se sente homem depois, eu vou te tratar como homem, só que dentro da religião você tem que fazer as funções que cabem ao seu sexo de nascimento. E eu acho que isso não diminui a pessoa.

Rafael: Já ocorreu algum fato em que o sexo biológico, ou a identidade de gênero tenham causado o impedimento, ou ainda alguma situação incomoda dentro do terreiro? Seja o que você frequenta ou algum que você visitou?

M.: Uma outra casa que eu frequentei, teve uma cerimônia que foi acho que até na época de finados, que lá eles faziam essa cerimônia, que é uma cerimônia pra quem já partiu, e é uma cerimônia muito bonita que eu nunca tinha participado, até porque minha casa é de Angola e não faz esse tipo de cerimônia. E todos os meninos foram pra lá, pra casa de Baba Egun, e eu era uma das poucas meninas que estavam ali, e a gente teve que ficar longe, a gente não pode ir, a gente não viu a cerimônia, a gente foi impedida de ver a cerimônia por conta de ser mulher. A gente ficou retida num canto, a gente não pode chegar perto. E a gente queria participar da cerimônia, né? Mas não pode. Então a gente respeita, não gosta mas respeita.

Rafael: Para uma pessoa que não é do candomblé, como você poderia definir quem é Baba Egun?

M.: Baba Egun, seria um ancestral, alguém que já partiu, o espírito de alguém que já morreu, e você cultua essa pessoa pra casa de candomblé, como se fosse uma dinvidade, como se fosse um pequeno deus ali. Aí se cultua ele, só que como ele é, só que como ele é um deus um pouco diferente, pelas suas peculiaridades, que quem é da religião sabe, a mulher não pode chegar perto, porque ele não aceita que mulher chegue perto, é somente homem. Baba Egun é um

ancestral, é uma pessoa conhecida, de sangue, de família, de alguém que já morreu. Normalmente é assim.

Rafael: Então todos que morrem sendo do candomblé passam por esse rito?

M.: Não, normalmente é cargo como o do pai de santo, ou da casa religiosa, mas é familiar dele, e aí tem todo ritual pra isso, e não é qualquer pessoa que pode passar, tem que ser um grande ancestral, uma pessoa muito importante dentro do axé, não é qualquer pessoa. Poucos que viram Baba Egun, na verdade.

Rafael: Dentro da cosmogonia afro-brasileira do candomblé que é muito ligado às tradições como que você entende que a divindade entende o corpo que ela ocupará no transe? Se esse corpo que já passou por mudanças isso causa alguma mudança para a divindade na sua concepção?

M.: Eu não sei te responder Rafael, pois como eu não vivenciei isso né? Mas eu acho que não, porque a gente que muda o corpo da gente, a gente coloca silicone, a gente coloca piercing, a gente faz tatuagem, e a entidade, a divindade ela continua vindo, e não faz nenhuma diferença. Então eu não acho que faça diferença, que são apenas normas de casa para casa.

Rafael: Você conhece algum itan ou mitologia de alguma divindade que não estejam conforme os padrões de gênero e identidade mais difundidos na sociedade brasileira? Se sim, qual?

M.: Conheço, conheço uma, que é do Oxóssi, que teve um relacionamento com o Katende, da folha, pra ele poder pegar o poder, o conhecimento das folhas, não sei se é verdade, mas é um itan que é muito conhecido no candomblé, que ele teve um relacionamento com Katende para poder ter o conhecimento das folhas, tanto que ele também tem o conhecimento das folhas. Esse seria um.

Rafael: A sacerdotisa do terreiro ela compreende a condição da sua orientação sexual dentro e fora desse espaço? E essa liderança tem utilizado do mesmo tratamento litúrgico/doutrinário com outras pessoas que se assemelham a você?

M.: Sim, ela sabe, ela já me conheceu dentro da religião já... na verdade ela me conheceu heterozinha, depois que eu tive um relacionamento homoafetiva né? Mas nunca me destratou, nunca me tratou diferente, sempre me apoiou, sempre esteve junto, então nunca me senti destrutada, nem lá e nem em outro lugar. Nunca ninguém me falou nada.

Rafael: Como que você entende o candomblé como lugar de acolhimento? Você concorda que o candomblé seja um lugar de acolhimento, especialmente para esse grupo?

M.: Concordo, porque dentro de todas as outras religiões, ela é o ambiente mais seguro pra gente que é LGBTQI+ né? Porque lá dentro o importante é o que você para a religião, não o que você é sexualmente, ou o seu gênero, então a gente é tratado por igual, então a gente consegue chegar dentro do candomblé e a gente consegue ficar igual as outras pessoas, então isso pra mim é muito importante.

Rafael: Você pode dizer que o candomblé, ou não, é uma religião em que as pessoas LGBTQIA+ se sentem mais a vontade? E independente de ser gay, ser lésbica, transexual, travesti, essas pessoas vão ser bem tratadas, ou pode haver algum tipo de discriminação ou violências de várias maneiras, como preconceito?

M.: Dificilmente ela vai receber algum tipo de discriminação dentro do candomblé, porque é o lugar que mais tem, é a religião que mais tem, dentro de um terreiro de candomblé sessenta por cento são pessoas assim, a gente é maioria dentro do candomblé, dentro da umbanda, então assim é um lugar onde ele vai ser muito bem recebido e muito bem tratado. Tem algumas casas, pode ter alguma coisa, todo lugar tem, mas dentro do candomblé é o lugar onde ela mais vai receber apoio e ser acolhida.

Rafael: E por que o candomblé tem todo esse acolhimento para esse grupo específico?

M.: Porque não faz diferença o que você é lá fora, o importante é o que você é perante o Orixá. A gente prioriza a pessoa pela capacidade de amar ao outro, a gente fala muito disso, amar ao próximo, ajudar ao próximo, fazer a caridade, o candomblé é muito isso. E ele é um lugar para todos ali comunhar a sua fé, trabalhar a sua fé, então a gente tá ali, todos juntos por um bem maior, seria o Orixá. Então se é lésbica, se é gay, ou ser transexual não faz diferença. Não faz diferença nenhuma. O importante é o que você é perante a entidade, a divindade. Então não faz diferença, nenhuma. O que você é lá fora, o que importa é o que tá dentro (riso).

Rafael: Ainda sobre acolhimento, respeitando o que pode ser falado sobre o roncó. Você poderia dizer que o roncó é um lugar de acolhimento e afeto?

M.: Olha, é porque assim, eu tive dois roncós na minha vida, que é caso raro, então pra mim eu tive duas experiências totalmente diferente. Eu tive um lugar que eu fui muito bem acolhida, e o outro lugar eu fui também acolhida, só que é um pouco mais ríspido, um pouco mais grosso. Então assim, mas... é um lugar de acolhimento. A gente é bem tratado, a gente come, a gente se alimenta, a gente é tratada que nem um bebê, porque lá dentro é um ventre, então dentro do ventre você trata bem o bebê, então é um lugar de acolhimento, de aprender, pode ser que aconteça alguma coisa? Pode. Todo lugar pode ser. Depende muito da casa que você tá, do pai e mãe de santo. Mas o certo do roncó, é o lugar mais especial que o Yawo, que o abian vai entrar, porque é o ventre da sua mãe. Você está nascendo pra religião, então lá é o lugar que você tem que ser mais bem tratado, a gente não come sozinho, a gente não faz nossa comida, a gente é muito bem acolhido, a gente é muito bem tratado. O roncó é uma experiência única na vida. Não pra mim no caso né? Porque eu já tive duas.

Rafael: Qualquer pessoa iniciada, você diria que está preparada para fazer esse acolhimento para essa pessoa que está sendo gestada ali?

M.: Não. Não. Não porque pra você lidar com o ser humano primeiro você tem que gostar, e você tem que ter um entendimento um pouco maior do que aquele que está sendo iniciado ali, porque aquele que acabou de ser iniciado no roncó, ele não vai ter maturidade nem pra ele dentro do candomblé, que a gente leva sete anos para adquirir esse um pouco de entendimento, esse um pouco de maturidade, então aquele que acabou de sair do roncó ele não tem maturidade nem pra ele dentro da religião, quanto mais para cuidar e acolher outro dentro do roncó. E se ele sofreu alguma coisa ali dentro do roncó, e achou que alguma coisa não foi boa pra ele, provavelmente ele vai querer repetir pro próximo, então por isso que a gente espera que seja sempre os mais velhos, porque os mais velhos já tem todo o entendimento dos porquês do que foi passado por aquilo, então os mais novos a gente não coloca para cuidar de quem está no roncó. Pode. Poder pode, mas eu acho que eles não estão preparados para isso.

Rafael: Então você acredita que além de ser os mais velhos, seriam pessoas que teriam um cuidado maior com o outro?

M.: Que tenham tato para lidar com o outro, um carinho especial, porque é um bebê que tá ali dentro, você não vai colocar uma criança recém nascida pra cuidar de outra. Então no nascimento do roncó, a gente fala assim, que como se fosse um nascimento, um bebê que tá nascendo ali, então a gente tem que ter um pouco mais de cuidado, um pouco mais de quem vai cuidar daquele yawo, pra gente não traumatizar ele, e pra ele ser muito bem acolhido, porque cada um tem seus traumas, suas dores né? Então a gente tem que acolher muito bem aquele que está ali.

Rafael: Você se consideraria habilitada para ser uma mãe criadora, se já não foi?

M.: Eu ainda não fui, mas acho que já tô chegando ao ponto de estar bem pra isso. Mas eu quero, eu quero bem, eu quero ensinar, eu quero que ele saia de lá sabendo o básico da religião, e sabendo amar ao próximo, amar o irmão dele, respeitar a mãe de santo dele, respeitar a casa que ele nasceu, então eu acredito que eu tô chegando lá. Ainda não posso estar preparada, mas eu tô chegando lá. Ao ponto de cuidar de alguém.

Rafael: Caso você queira comentar algo a mais de tudo o que foi discutido, que você queira acrescentar ou trazer algo que não foi abordado.

M.: Então, como a gente tá falando sobre pessoal LGBTQI+, independente do que for, ou deixar de ser, se o pessoal lá fora trata mal, a gente dentro do candomblé sabe o que é ser marginalizado, sabe o que é ser xingado na rua, sabe o que é levar pedrada, então assim, jamais a gente vai tratar ninguém mal, até porque nossa hierarquia não vem de sexo, de sexualidade, ela vem por anos, é de anos, os anos que você tem dentro da religião, então a sua orientação sexual, então a sua orientação pessoal de quem você é não faz diferença pra gente dentro do candomblé, que faz pra gente é o ser humano que você é dentro. Então assim, do mesmo jeito que a gente quer respeito para a religião, a gente quer respeito para todos, porque somos todos iguais, dentro da religião somos todos iguais. Tá? E é isso. E gostei muito da entrevista.

Rafael: Vou agradecer você M., por ter concordado em participar nessa pesquisa.

Anexo 4

Transcrição da entrevista número 4 com filha de Angorô (Dezembro de 2021).

Rafael: Já está gravando. Então primeiro boa noite, vou me identificar, sou Rafael Mascarenhas Matos, sou mestrando do Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais da UFMS, campus de Aquidauana. E essa entrevista de hoje é sobre a pesquisa “Nas encruzilhadas do axé: experiências e representações de gênero e sexualidade num terreiro Angola no Centro-oeste brasileiro”. Então, hoje é dia 30 de dezembro de 2021, são 18h25. E eu estou aqui com a minha entrevistada que é a Marcela. Marcela você gostaria de se identificar como nessa entrevista?

Marcela: Pode ser o nome mesmo.

Rafael: Mas eu digo, você gostaria de se identificar com algum outro nome, ou usar o seu nome mesmo?

Marcela: Pode ser Marcela mesmo, Marcela Duarte.

Rafael: Marcela, então eu já te apresentei o que a gente vai estar conversando anteriormente, né? Então, de acordo com aquilo que a gente falou, eu vou te passando as perguntas e você vai respondendo. Reafirmando que, para ficar gravado, você pode ficar a vontade se não quiser

responder alguma delas, e também alguma coisa que você queira colocar durante a própria entrevista, que é uma conversa, você pode colocar durante a entrevista ou no final dela.

Marcela: Sim.

Rafael: E para ficar registrado, o agradecimento pela sua participação. Bom, você já se apresentou né? Qual que é a sua idade?

Marcela: 39 anos.

Rafael: A mesma que a minha (risos). Quantos componentes moram na sua casa contando com você?

Marcela: Três.

Rafael: Você poderia falar a renda familiar aproximada?

Marcela: Uns R\$ 2.200,00.

Rafael: Você possui uma ocupação hoje? E qual seria?

Marcela: Eu trabalho de auxiliar de limpeza.

Rafael: Essa é sua ocupação, você têm alguma profissão?

Marcela: Hummm, não (risadas), não tenho.

Rafael: Tudo bem. Qual o gênero que você se identifica?

Marcela: Então né, nessa parte eu ainda tenho uma pendência. Na verdade eu ainda não consigo me identificar na onde eu me encaixo na sigla LGBTQIA+.

Rafael: Assim, deixa eu tentar te ajudar a pensar sobre isso. Hoje você se identifica como mulher, como homem, qual é esse gênero que está aí? Ou você realmente não sabe qual é o que você se identifica?

Marcela: Então, é assim, eu me identifico como mulher, porém eu não questiono, eu não me incomodo quando me chamam no gênero masculino, ou etc, entendeu?

Rafael: Então você se identifica como mulher, porém se tiver algum comentário, isso é algo que...

Marcela: não me afeta em nada.

Rafael: Tá certo. Mas você é uma mulher então?

Marcela: Sim.

Rafael: Como você expressa sua orientação afetiva? Você como mulher se interessa por quem? Por qual tipo de pessoas?

Marcela: Do gênero masculino.

Rafael: Então você se enquadra enquanto uma pessoa heterossexual, que é uma mulher que se interessa por homens?

Marcela: Sim.

Rafael: Agora vou fazer perguntas para você que são voltadas para o candomblé. Você é praticante do candomblé desde quando?

Marcela: Desde 2005.

Rafael: Então são 16 anos?

Marcela: Fui iniciada em 2006.

Rafael: Então você já está até respondendo a minha próxima pergunta. Eu ia te perguntar se era iniciada ou não no candomblé. Então iniciada em 2006, que dá...

Marcela: Vai fazer 16 anos agora em janeiro. Atualmente estou com 15 anos de santo.

Rafael: E qual é a sua divindade, seu inquise, seu orixá de frente, de cabeça?

Marcela: Eu sou de Angorô.

Rafael: Você comentou no início dessa entrevista que gostaria de ser identificada como egbomi né? Pra quem não conhece o candomblé o que seria a pessoa que é egbomi?

Marcela: É a pessoa iniciada com tempo de santo, porém não tem casa e nem filho. É o irmão mais velho de uma roça.

Rafael: Mas se você tiver casa e filhos aí deixa de ser egbomi?

Marcela: Aí deixo de ser egbomi e passo ou a ser babalorixá ou yalorixá. Porém o yalorixá ainda é uma questão muito grande né? Então eu seria visto como babalorixá.

Rafael: A sua nação, da casa que você pertence é uma nação Ketu ou Angola?

Marcela: Nação Angola.

Rafael: Qual é a ligação sua com a casa do Abassa Maza N'Dandalunda?

Marcela: Eu sou o irmão mais velho dela.

Rafael: Então você não é filha da casa, como que é essa ligação?

Marcela: Na verdade é a casa quando minha irmã precisa eu estou lá para auxiliar ela.

Rafael: Você então é filha da casa de santo da mãe de santo dela?

Marcela: Da mãe de santo dela.

Rafael: De acordo com sua categoria e identidade de gênero, como que você percebe as suas funções e vivências dentro do terreiro? Existe algo que lhe impeça na realização de alguma atribuição devido a sua condição do gênero ou identidade?

Marcela: No momento até hoje eu não achei esse empecilho, né? Essa dificuldade assim. No momento, meu gênero não me atrapalhou nesse sentido.

Rafael: No caso você, sendo uma mulher, eu posso usar o termo mulher trans?

Marcela: Sim.

Rafael: Você ser uma mulher trans, isso não te causou nenhum impedimento dentro do terreiro? Dentro dos rituais litúrgicos?

Marcela: Até esses 16 anos, não. Não sei daqui pra frente, né? Não me causou nenhum constrangimento, nenhum problema.

Rafael: Quando você foi iniciada há 16 anos atrás, que vai fazer 16 anos, quando você foi iniciada você já se identificava enquanto mulher trans?

Marcela: Sim.

Rafael: Então quando você foi para o terreiro, então você já foi como uma mulher trans, essa mudança de gênero não aconteceu enquanto você estava lá?

Marcela: Não, eu já fui com meu gênero definido, entendeu? Já fui com meu gênero definido.

Rafael: E na época em que você foi, isso em algum momento foi uma questão pelo sacerdote ou sacerdotisa que estava na frente?

Marcela: Em nenhum momento. Meu sacerdote me acolheu muito bem na época, me abraçou. Tanto que eu digo que o candomblé é a religião que ela acolhe todos, independente de gênero, raça ou cor.

Rafael: Você tocou numa palavra central do trabalho que é o acolhimento, mas a gente vai voltar nela já já. Outra pergunta, dentro da cosmogonia afro-brasileira, que está presente no candomblé e está muito ligada às tradições, como que você compreende que a divindade, que o inquise, entende o nosso corpo, esse corpo que ele vai ocupar durante o transe? Especialmente um corpo que já passou por mudanças? O que eu tô querendo perguntar, para o inquise, o corpo que passou por mudança, devido ao gênero, por exemplo, para o inquise, isso vai fazer diferença?

Marcela: Eu acredito que não, até porque quando eu, vem santo, eu já tinha essa imagem, essa figura, eu acredito que meu orixá já conhecia o meu corpo, então eu acredito que para o orixá isso aí não tem diferença. Eu acredito que o meu inquise não vê essa questão do meu corpo. Eu acredito que para o orixá o que importa é o nosso respeito por ele, a questão do limpo, a matéria adequada para receber o transe do orixá, acredito que mudanças que tenham no corpo, acredito que isso o orixá não vê nada além do normal.

Rafael: Eu queria te fazer uma pergunta já que você disse que é de Angorô, se você conhece algum itan de Angorô sobre essas questões que envolvem gênero ou sexualidade do próprio orixá?

Marcela: Sim, tenho. Tem o que ele não chega nem a ser homem, nem mulher. Ele é andrógino que 6 meses ele se descama vira um homem pela lenda, né? E 6 meses ele troca de pele e vira a cobra que é a mulher. Até porque a cobra é a parte fêmea do Angorô. As pessoas pensam que é o arco-íris, e na verdade não é. É a cobra. É a parte fêmea, é a parte mais ousada, brava. E a parte macho que é o arco-íris, que é a parte mais doce, mais delicada do orixá. Mas o único itan que eu sei é essa parte assim que ele é um andrógino.

Rafael: Interessante você falar isso, conforme você comentou, a mulher sendo representada na cobra, seria algo mais forte né? E na nossa sociedade a gente tem a imagem que o homem é mais forte e a mulher é mais frágil.

Marcela: E não é né?

Rafael: Então, de acordo com esse itan que você fala de Angorô, é o contrário disso. A mulher ocupa o espaço mais forte, né?

Marcela: Tanto que a parte fêmea do Angorô é Ewá, e Ewá é uma guerreira representada por uma cobra. Ela carrega uma cobra também.

Rafael: Ewá para quem não conhece é uma outra orixá.

Marcela: Isso, uma outra divindade.

Rafael: Só que aí não é cultuada na Angola né?

Marcela: Não. Não é cultuada na Angola.

Rafael: Além desse itan que você falou, conhece algum outro itan que envolva as questões de gênero ou sexualidade, mesmo que não seja de Angorô? Que possa ser de algum outro orixá ou de algum outro inquise?

Marcela: Sim. Há a lenda que não sei se é verdade ou não, que teve uma relação homoafetiva entre Ogum e Oxóssi, todos dizem que eles são irmãos, porém tem lendas que tem relação que tem que, já tiveram um caso amoroso. E tem outros, é que no momento eu não recordo muito, então eu não vou falar para não estar falando besteira (risos).

Rafael: Uma próxima pergunta então, no caso você tem uma mameto né?

Marcela: Sim.

Rafael: Então, a sua mameto compreende a sua condição no que se refere ao seu gênero dentro e fora do terreiro?

Marcela: Acredito que não muito. Por ela ser antiga, né? Ela ainda tem aquela questão que ela peca um pouco, não no sentido que ela me critica ou que ela me condena, mas às vezes ela erra na forma de se pronunciar comigo, e é onde eu tenho que dar umas corrigidas nela de vez em quando.

Rafael: E nesse momento que você “tem que dar essas corrigidas” ela aceita isso tranquilamente?

Marcela: Aceita sim.

Rafael: Que bom. Além de você, você percebe que a sua mameto utiliza o mesmo tratamento litúrgico e doutrinário com outras pessoas que se assemelham a você?

Marcela: Sim, sim. Totalmente.

Rafael: Então é possível dizer que para essa mameto as questões de gênero não são problemas para ela? Seria mais ou menos isso?

Marcela: Não, não, não. Não seria problema não.

Rafael: Eu quero voltar numa questão com você, que é em relação ao acolhimento que você disse. Ouvimos muito por aí que o candomblé é a religião que mais acolhe qualquer pessoa, você mesma disse isso aqui. Como que você pode dizer que esse acolhimento acontece?

Marcela: Se eu te contar que eu tive a vontade de ser evangélica, porém na igreja não me aceitariam do jeito que eu sou. Não me acolheriam do jeito que eu sou. Sempre tentariam me mudar. Tanto que eu fui e tentaram mudar meu jeito. E o candomblé não, o candomblé te aceita do jeito que você é. Da forma com que você foi busca-lo, (pausa), ele te acolhe. Então é nesse sentido, que é a religião que eu amo, é a religião que eu me identifico muito, e é a religião que me aceitou do jeito que eu sou, sem tirar nem pôr, ou nem mudar um fio do meu cabelo, digamos assim, né? Candomblé ele aceita você da forma com que você é.

Rafael: Como que você poderia me dizer, respeitando os segredos que tem que ser guardados do roncó, mas como que você poderia me dizer, o roncó ele é realmente um espaço de acolhimento para uma pessoa que chega no candomblé?

Marcela: Bastante. É com que se você tivesse dentro de um ventre, e ali você sendo esperado por todos, então sabe aquele pai, aquela mãe, aqueles irmãos, conversando e você dentro do útero ouvindo tudo aquilo, e as pessoas contando os dias, a hora para você nascer? Então realmente o roncó tem tudo isso sim. Tem o nosso momento de paz, de amor, de acolhimento, de afeto, realmente verdadeiro.

Rafael: Então você coloca que roncó é o útero né? E qualquer pessoa iniciada pode ir para o roncó para ter esses cuidados, ou precisam de pessoas que tenham um cuidado diferenciado para ir fazer esse acolhimento dentro do roncó?

Marcela: Tem que ter pessoas graduadas né? Pra poder tá cuidando, auxiliando ela dentro desse roncó, né? Porque o candomblé ele é feito de graduação né? Ele é técnico. Então tudo tem uma graduação.

Rafael: Eu pergunto mais no sentido afetivo, pelo que você está falando o roncó é um espaço de afeto, então aquela pessoa que é do candomblé, mesmo graduada, mas que não tem tanto essa afetividade, não tem tanto esse tato, então é uma pessoa que também pode fazer esse cuidado dentro do roncó?

Marcela: Pode sim, né? Pode.

Rafael: Quando você falou em ter uma casa, a questão do babá, da yá, são questões complexas. Você conhece outras pessoas que se enquadram enquanto pessoas trans e que são de terreiro?

Marcela: Sim, conheço. Conheço transfeminina. Só que eu não sei, antes de sair o transgênero, até então era uma coisa que não existia, né? Era conhecido como travesti, né? Eu conheço bastante babalorixás travesti. Trans agora que tá surgindo essa nova categoria, por mais que sempre existiram na época de Roberta Close, porém era um tabu, não era tão falado, e todos que tinham silicone, tinha peito, eram chamados de travesti, né? Então dentro do candomblé eu conheço muitos babalorixás travesti.

Rafael: E sobre pessoas que você conheça, que você não passou por isso, mas você conhece a história de alguém que enquanto pessoa trans teve algum tipo de discriminação dentro do candomblé?

Marcela: Pessoas não, mas eu conheço histórias né? A minha yalorixá mesmo conta que o finado vô dela era bem rígido nessa parte, que quando uma trans ou um travesti entrasse dentro da roça travestido de mulher, ele parava o toque e pedia que aquela pessoa se retirasse. Só que isso em outras décadas né? Há muito tempo atrás né? Eu acredito que o preconceito era um pouquinho mais, agora hoje em dia acredito que não tenha tanto esse preconceito, possa haver sim né? Porém não é tão falado e nem tão visto né? Dentro do candomblé. Que eu tenha presenciado, né?

Rafael: Você gostaria de acrescentar mais alguma informação que não foi contemplada nas perguntas, ou que você acredite que possa ter relação com a pesquisa?

Marcela: Então, eu colocaria sobre a Iemanjá Ogunté, que segundo também ela é considerada, que foi uma hermafrodita.

Rafael: Então Iemanjá Ogunté é considera hermafrodita dentro das lendas?

Marcela: Isso. Ela é a Iemanjá mais nova, é uma Iemanjá que tem uma semelhança com Ogum, é uma Iemanjá guerreira. É a mais nova das Iemanjás. Yemonja.

Rafael: Quero agradecer mais uma vez ter aceito o convite, ter aberto sua opinião sobre todas as questões, não optou em deixar de responder nenhuma delas.